

МИНОБРНАУКИ РОССИИ

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский государственный гуманитарный университет»

На правах рукописи

Шалганов Роман Дмитриевич

**Проблема соотношения искусства и идеологии в марксистской
структуралистской мысли второй половины XX века**

Специальность 5.7.7. Социальная и политическая философия

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель
канд. филос. наук, доцент
В.М. Карелин

Москва 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Ранние и средние тексты Луи Альтюссера	17
1.1. Философия как новая практика	20
1.2. Поле социального	40
1.3. Интерпелляционная модель субъекта	47
Глава 2. Поздние тексты Луи Альтюссера	58
2.1. Атомистический материализм	58
2.2. Метафизика <i>cinamen</i>	64
2.3. Театр как смещенное зрелище	65
Глава 3. После Альтюссера	84
3.1. Теория литературного производства	84
3.2. Разделение чувственного	96
3.3. Инэстетика	99
Заключение	109
Список литературы	112

Введение

Актуальность темы работы. Научная актуальность исследования обусловлена возрастающим интересом к наследию структуралистского марксизма и к фигуре Луи Альтюссера, в частности. В качестве свидетельств возрастания этого интереса можно указать на возрастающее число переизданий и изданий ранее не публиковавшихся поздних работ самого Альтюссера, его учеников и последователей Пьера Машре и Алена Бадью, а также на творческую интеллектуальную активность Жака Рансьера, теоретические построения которого во многом опираются на разработки Альтюссера. Возрастающее число публикаций отмечается не только во Франции, но также и в России, так, в числе прочего, издательством VAS Foundation был выпущен сборник текстов Альтюссера «Об искусстве», также можем указать на недавно вышедшие переводы текстов Альтюссера «Портрет философа-материалиста» и «Человек, эта ночь».

Степень разработанности проблемы. На сегодняшний день по данной или смежным темам на русском языке существует несколько исследований – диссертация на соискание ученой степени кандидата наук за авторством Рисмухамедова И.А.¹, статьи Потемкина Д.М.², Гобозова И. А.³, Толкачева П.А. и Давтяна Ц.А.⁴, Тищенко Н.В.⁵, Барковского П.В.⁶,

¹ *Рисмухамедов И.А.* Концепции Идеологии А. Грамши и Л. Альтюссера и их рецепция в современном неомарксизме. Диссертация на соискание ученой степени кандидата социологических наук. СПбГУ, 2003.

² *Потемкин Д.М.* Луи Альтюссер, философ фигуративного // ХЖ. 2010. №77-78.

³ *Гобозов И. А.* Л. Альтюссер – выдающийся философ-марксист XX века // *Философия и общество.* 2004/01(34). С. 146-163.

⁴ *Толкачев П.А., Давтян Ц.А.* Альтюссеровский поворот в марксизме и его значение для теории социального // *Философская мысль.* 2020. № 7.

⁵ *Тищенко Н.В.* Идеология в контексте культурных практик: Л. Альтюссер, А. Грамши, Г. Дебор // *Общество: философия, история, культура.* 2018. № 1. С. 143-147.

Мащитько О.В.⁷. Также необходимо указать на следующие исследования по данной и смежным темам: Ахмедов Н.Т.⁸, Модер Г.⁹, Тинус Н.Н.¹⁰, Марков А.В.¹¹, Ребров С.А.¹² Ливаднов Г.С.¹³, Манаков Д., Крисанова И.¹⁴, Смирнова Е.¹⁵, Тищенко Н.В.¹⁶, книга «Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер»¹⁷.

⁶ Барковский П.В. Трансформация понимания идеологии от Маркса к Жижеку. Минск : БГУ, 2018. С. 46-53.

⁷ Мащитько О.В. Язык идеологии в концепции С. Жижека. Минск, 2018. С. 280-286.

⁸ Ахмедов Н.Т. Перечитывая Луи Альтюссера (Альтюссер о Ленине и ленинизме) Вестник Гродненского государственного университета имени Янки Купалы. Серия 1. История и археология. Философия. Политология. 2019. Т. 11. № 1. С. 122-128.

⁹ Модер Г. Чему Альтюссер может научить нас об уличном театре - и наоборот // Стасис. 2014. Т. 2. № 1. С. 92-104.

¹⁰ Тинус Н.Н. Луи Альтюссер, границы Маркса и государство как особая машина // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2019. Т. 44. № 4. С. 692-703.

¹¹ Марков А.В. Аверинцев и Альтюссер: об одной неожиданной интерпретации неоплатонизма // Вестник Московского информационно-технологического университета - Московского архитектурно-строительного института. 2020. № 2. С. 29-34.

¹² Ребров С.А. Карл Маркс и Луи Альтюссер: аутентичность и реконструкция марксизма // Философия и общество. 2020. № 3 (96). С. 67-82, Ребров С.А. Материалистическая критика политической теории Луи Альтюссером // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2022. Т. 18. № 2. С. 199-214.

¹³ Ливаднов Г.С. Современные материалистические теории субъекта - между Луи Альтюссером и Жаком Лаканом // Манускрипт. 2021. Т. 14. № 1. С. 148-152.

¹⁴ Манаков Д., Крисанов И. Интерпретация теории воображаемого Спинозы в контексте концепции идеологии Альтюссера // Метаморфозис. 2022. Т. 6. № 1. С. 60-69.

¹⁵ Смирнова Е. Встреча: Мераб Мамардашвили - Луи Альтюссер. М.: фонд Мераба Мамардашвили, 2016. 184 с. // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2016. № 6 (110). С. 291-298.

¹⁶ Тищенко Н.В. Идеология в контексте культурных практик: Л. Альтюссер, А. Грамши, Г. Дебор // Общество: философия, история, культура. 2018. № 1. С. 143-147.

¹⁷ Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016.

Цель исследования: выявить специфику понимания произведения искусства в рамках школы Альтюссера, отталкиваясь от понятия «идеология», которое собирает вокруг себя все основные элементы мысли Альтюссера. В частности, данным исследованием мы намерены предложить потенциальное решение проблемы индивида как структурной единицы поля социального, коснувшись также проблемы практического характера самовоспроизводства идеологии. Основным фокусом исследования является представление о функционировании произведения искусства у Луи Альтюссера и его модификации в работах его учеников и последователей. Основными текстами, подлежащими исследованию, являются следующие: Луи Альтюссер «О воспроизводстве»¹⁸, «Позиции»¹⁹, «Посвящение в философию для нефилософов»²⁰, «Об искусстве»²¹, Пьер Машре «Теория литературного производства»²², Жак Рансьер «Разделяя чувственное»²³, Ален Бадью «Малое руководство по инэстетике»²⁴.

Задачи исследования:

1. Изучить специфику идеологии в том виде, в котором она дается в работах Луи Альтюссера, выявив структуру функционирования идеологии.

¹⁸ *Althusser L.* Sur la reproduction, Presse universitaires de France, 1995.

¹⁹ *Althusser L.* Positions, Editions Sociales, 1976, 175 p.

²⁰ *Althusser L.* Initiation à la philosophie pour les non-philosophes. Perspectives critiques Presses Universitaires de France, 2014, 387 p.

²¹ *Альтюссер Л.* Об искусстве. М.: V-A-C press, Artguide Editions, 2019. 112 с.

²² *Macherey P.* A Theory of Literary Production, Translated from the French by Geoffrey Wall, By Routledge & Kegan Paul Ltd, 1978.

²³ *Рансьер Ж.* Разделяя чувственное. Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2007. 264 с.

²⁴ *Бадью А.* Малое руководство по инэстетике. СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2014. 156 с.

2. Проанализировать и охарактеризовать специфику произведения искусства, исходя из картины социального в описании Альтюссера.
3. Выявить те формы, которые принимают тезисы Альтюссера об искусстве в работах его учеников и последователей – Пьера Машре, Жака Рансьера и Алена Бадью.
4. Показать, каким образом содержание символических универсумов дано своим субъектам и каковы возможные способы данности этих универсумов субъектам в поле марксистской структуралистской мысли второй половины XX века.

Объект исследования: марксистская структуралистская мысль второй половины XX века (школа Луи Альтюссера). **Предмет исследования:** представление о произведении искусства и принципах его функционирования, развитое в указанной школе мысли.

Методология исследования. Прежде чем приступить к непосредственному изложению хода и результата исследования, необходимо обозначить, во-первых, те методологические принципы, которыми мы руководствовались при его проведении, во-вторых, указать на наиболее значимые детали общего контекста, которые свойственны применяемым нами здесь конкретным методам.

Методология нашего исследования включает в себя три основных направления. К первому относятся общие методы и принципы историко-критического анализа письма, ключевой целью которого является восстановление концептуального каркаса мысли Луи Альтюссера на протяжении его интеллектуальной карьеры, восстановление соседствующих с ним концептуальных каркасов и их фрагментов, с последующим его описанием. Этот, основной, раздел дополняется двумя наборами инструментов – набором феноменологической социологии и того, что в целом называется «структуралистской» мыслью.

Первый раздел методологии включает в себя литературно-критическую позицию по отношению к изучаемым предметам. Эта позиция преподносит нам, во-первых, метод историко-философской реконструкции, который мы используем для указанного выше извлечения концептуального каркаса из изучаемых текстов. Во-вторых, она предлагает нам сравнительный анализ, который мы используем для сопоставления концептуальных элементов письма Альтюссера с такими же элементами письма Пьера Машре, Жака Лакана. Само по себе поле письма Альтюссера раскрывается перед нами также и в качестве производной от пересечения полей мысли Спинозы и Гегеля, степени влияния которых также исследуются и оцениваются с использованием сравнительного анализа.

В качестве основной группы методологических источников нам хотелось бы указать на ряд текстов по феноменологической социологии: «Смысловая структура повседневного мира» Альфред Шютц²⁵, «Социальное конструирование реальности» П. Бергер и Т. Лукман²⁶. Поле феноменологической мысли те механизмы, к анализу которых нам предстоит приступить, помещаются в принципах «легитимации». Что значит использовать инструментарий феноменологической социологии? И как применить их к объекту нашего исследования, который сам по себе представляет определенный инструментальный набор, приспособленный для определенного истолкования действительности? Каждая теория в некоторой степени формирует свое поле под себя. Здесь нас интересуют, помимо границ нашего исходного поля так же и поле-объект, в качестве которого в рамках данного исследования выступает марксистская мысль второй половины XX

²⁵ Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Сост. А.Я. Алхасов; Пер. с англ. А.Я. Алхасова, Н.Я. Мазлумяновой; Научн. ред. перевода Г.С. Батыгин. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. 336 с.

²⁶ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: «Academia-Центр», «МЕДИУМ», 1995. 337 с.

века, среди которой приоритетной фигурой нашего внимания является Луи Альтюссер.

Особое внимание в контексте изучения поля марксистской мысли представляет следующий тезис Бергера и Лукмана: «...символические универсумы – социально-исторические продукты. Если нужно понять их значение, следует понять историю их создания. Это тем более важно, что эти продукты человеческого сознания, по самой своей природе, представляют собой вполне развитые и неизбежные тотальности»²⁷. Символические универсумы, о которых пишут Бергер и Лукман, представляют собой те плоскости, которые образуются сечением множества индивидуальных жизненных миров. Социально-историческая природа этих плоскостей означает, с одной стороны, тот факт, что они формируются некоторыми внешними по отношению к индивидуального жизненного мира, и в то же время, с другой стороны, каждый индивидуальный жизненный мир вносит свой определенный вклад в формирование универсума. Вместе с тем, характер тотальности символического универсума указывает нам на тот способ данности, который в отношении него навязывается индивиду. Содержание символического универсума, данное индивиду под знаком тотальности, зачастую оказывается данным очевидно непроблемно.

Таким образом, мы можем описать тот фрагмент проблемного поля феноменологической социологии, который кажется нам наиболее содержательным в плане исследуемой проблемы в поле мысли марксистской – в первую очередь нас интересуют механизмы функционирования интерсубъективных объектов, к числу наиболее важных относятся символические универсумы и структуры легитимации. Одним из ключевых объектов мысли Альтюссера являются так называемые «структуры

²⁷ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 160.

субъективации»²⁸, которые представляют собой сложные механизмы социальных структур, совершающие свою работу над индивидами в целях их инкорпорации. Вместе с тем, функционирование этих механизмов простирается гораздо шире простого включения в поле социального, оформляя так или иначе сами принципы развития индивидуальных жизненных миров. Степень взаимовлияния процессов индивидуальных и коллективных еще предстоит оценить в ходе исследования. Конкретные схемы функционирования таких структур подлежат исследованию далее.

Используя инструментарий феноменологической социологии, мы можем в первом приближении так задать основные направления нашего исследовательского интереса:

1. Как в поле марксистской структуралистской мысли второй половины XX века описываются «символические универсумы»?

2. Как индивид/субъект встречается с содержимым этих универсумов?

3. В чем состоит специфика встречи с этим содержимым в случае с производением искусства и художественных практик обращения с символическим?

В качестве второго дополнительного набора инструментальных текстов нам хотелось бы указать на несколько антропологических текстов: «Первобытное мышление» Люсьена Леви-Брюля²⁹, «Структурная

²⁸ *Althusser L.* Idéologie et appareils idéologiques d'État (notes pour une recherche). URL: http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE.htm (дата обращения: 15.05.2022).

²⁹ *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление / Пер. с фр. Б.И. Шаревской. М.: Академический проект, 2020. 430 с.

антропология» Клода Леви-Стросса³⁰, «Интерпретация культур» Клиффорда Гирца³¹.

Последняя группа методологических источников освещает проблему перевода и истолкования в полупрактическом ключе перевода культурных реалий из пространства одной замкнутой культурной парадигмы в пространство парадигмы, с ней соседствующей. Принципиальная задача, решаемая первоначально авторами условно «классической» исследовательской парадигмы (Леви-Стросс, Леви-Брюль), осталась актуальной и для теоретиков «постклассического» подхода (Гирц). Эта задача состоит в том, чтобы добиться от перевода максимальной чистоты, принимая во внимания все те ограничения и деформации изучаемого материала, которые исследовательский взгляд налагает на попадающий под его действие изучаемый материал, особенно, если речь идет о таком материале, существование которого динамично и для того, чтобы быть схваченным в свойственной ему динамике нуждается в определенной реконструкции по немотствующим следам, дать которым слово и является целью исследователя. Таким образом, совокупность методологических установок, выводимых из антропологического раздела источников методологии может быть выражена следующей последовательностью тезисов:

1. Предметы, которые подлежат нашему исследованию, суть воспроизводимые в различного рода практиках имперсональные структуры, в частности, структуры родства.
2. Имперсональные структуры обладают определенной аффективной нагруженностью для субъектов.

³⁰ *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М.: Наука, 1985. 399 с.

³¹ *Гирц К.* Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 560 с.

3. Имперсональные структуры выражаются в определенных знаках и конвенциях, воплощающихся в практических действиях индивидов.
4. Имперсональные структуры представляют собой пути аффектации индивидов.

Таким образом, методология диссертационного исследования представляет собой стандартную историко-философскую позицию исследователя, стандартный набор методов литературно-критического анализа письма и исторической реконструкции мысли, с принятием в расчет двух групп дополнительных источников, среди которых наиболее важное место занимает методология социологической феноменологии, дополняемое набором методологических установок, применяемых для анализа поля «культуры» в русле культурологических исследований.

Кратко поясним здесь его природу. Само проблемное поле исследования представляется нам в виде набора узлов наподобие узлов технического устройства, своеобразной машины, состоящей из терминов и связей между ними. В каждом отдельно озаглавленном подпункте мы рассматриваем один из таких узлов, описывая ключевые термины и их отношения, сплетенные в нем и указывая на связи с соседними такими же узлами. Первые две главы работы посвящены текстам самого Альтюссера как наиболее интересующего нас представителя марксистской структуралистской мысли XX века. Третья глава посвящена анализу наиболее близких к Альтюссеру в теоретическом плане учеников – Пьера Машре, Жака Рансьера и Алена Бадью. За рамками нашего исследования остался один из участников альтюссеровского семинара «Читать “Капитал”», а именно Роже Эстабле. Мы не включаем его в данное исследование на том основании, что по сравнению с остальными отобранными для исследования авторами, его тексты в наибольшей степени поверхностно-политичны и в наименьшей степени философичны. Вместе с тем мы намерены продолжить

исследование и его продолжение может привести, в частности, к пересмотру данной оценки работы Эстабле.

Научная новизна. На сегодняшний день тексты Луи Альтюссера все чаще оказываются в поле зрения актуальной философской работы. В частности, поле теории, именуемое зоной «плоских онтологий» в качестве одной из своих центральных фигур описывает механизм чередования сил случайности и необходимости в дискуссии о случайностных онтологических моделях. Альтюссер обращается к алеаторике в поздних текстах, во многом подготавливая почву для «плоских онтологий».

При современном состоянии научных знаний и для их дальнейшего развития состоит в попытке синтезировать некоторые позиции структуралистского и феноменологического марксизма. Предложены новые ходы в осмыслении интерсубъективности, понимании общей роли и конкретных функций искусства как рода деятельности в целом и произведения искусства в частности в общей постмарксистской схеме механики поля социального.

В работе центральное место занимает вопрос о произведении искусства, который выпадает из поля зрения большинства современных исследователей. Показан интерпелляционный потенциал произведения искусства, его роль в субъективации индивидов в поле той или иной конкретной идеологии.

Таким образом, новизна предлагаемого исследования состоит в следующем:

1. Прояснено значение термина «идеология» в работах Луи Альтюссера – одним термином Альтюссер обозначает два понятия. Первое – идеология как широкое явление общественной жизни, а именно, как поле циркуляции знаков и их ассамбляжей. Второе – конкретный набор тезисов, составляющих содержание той или иной конкретной идеологии.

2. Выделена специфика произведения искусства в общем поле идеологического воспроизводства. Она состоит в том, что произведение искусства оказывается способным, во-первых, интерпеллировать индивида, обращая его в субъекта; во-вторых, произведение оказывается способным сообщать субъекту специфический опыт переживания действительности. Специфичность этого опыта состоит в том, что помимо имплицитного содержания той или иной конкретной идеологии произведение оказывается способным сообщить зрителю опыт встречи с идеологией как таковой, указывая тем самым на предельные границы его собственного бытия.
3. Показана связь интерпелляционной теории субъекта и теории алеаторного материализма в текстах Луи Альтюссера. Эта связь состоит в следующем: во-первых, поле идеологического воспроизводства понимается Альтюссером как заданное законом необходимости; во-вторых, случайное событие оказывается фактом встречи с произведением, которое приводит субъекта к границам его собственного опыта.
4. При рассмотрении теории алеаторного материализма мы обращаем внимание не только на наиболее известный пример «оклика полицейского», но также и на более содержательную иллюстрацию события интерпелляции у Альтюссера – опыт получения откровения Моисеем.
5. Также исследованы тексты учеников Альтюссера, в рамках исследования выявлены связи между их концептуальными аппаратами по общей основной линии исследования их осмысления произведения искусства.

Теоретическая и практическая значимость исследования

1. Описана механика функционирования произведения искусства в рамках альтюссеррианской школы мысли. Выводы исследования могут быть применены в художественной критике для формирования критического аппарата.
2. Результаты исследования могут быть применены при культурологических, философских и социологических исследованиях актуальных общественных процессов.
3. Результаты исследования могут быть использованы при составлении и планировании курсов лекций по постмарксистской мысли и теории искусства.

Основные положения, выносимые на защиту:

4. В текстах Альтюссера прослеживается два понятия идеологии – идеология в целом как поле знаковой игры, в котором обретает себя субъект и конкретная идеология, представляющая собой определенный набор элементов, воспроизводящийся на мощностях конкретных институций.
5. Идеология как таковая оказывается в средних и поздних текстах Альтюссера единственным способом, которым нам дана реальность. Из идеологии нет выхода, но есть возможность переживания ее границ, которая ведет к осмыслению идеологии.
6. Внутри идеологий и Идеологии как способа данности нам окружающего мира существуют различные подвиды данности, которые условно можно обозначить как «прямые» и «непрямые». Цель непрямых способов данности состоит в первую очередь в переживании идеологического материала в непривычном, «остраненном» ключе. Основным способом получения доступа к реальности прямым способом является участие в качестве зрителя в «смещенном» зрелище, которое способно предоставить опыт

чувствования реальности более широкий, нежели субъект способен получить в повседневности. В этом Альтюссер следует за Брехтом, превращая его «остранение» в «смещение».

7. «Смещение» в письме Альтюссера оказывается одним из ключевых сюжетов, проходящих через его тексты на протяжении всего его философского пути: от «Читать “Капитал”», где оно предстает перед читателем под именем «эпистемологического разрыва» в письме Маркса, через «Ленина и философию» и тексты об искусстве, где оно получает свое собственное наименование, – к «Материализму встречи», где «смещение» обретает историко-философскую глубину *clinamen* и онтологическое значение События. Вместе с тем, «смещение» оказывается способом изменения режима данности субъекту его собственного опыта.
8. В текстах последователей и учеников Альтюссера «смещение» как специфический опыт взаимодействия с полем идеологического оказывается актуален не для всех. Пьер Машре в наибольшей степени оказывается близок мысли Альтюссера, теоретизируя спонтанное событие явления смысла в процессе чтения, который оказывается в его теории литературного производства динамическим процессом, в ходе которого и текст и читатель обретают себя, не имея заранее предзаданной сущности. Рансьер и Бадью следуют параллельными курсами, структурно повторяя ходы друг друга. Оба они пишут о «схемах» или «режимах» искусства, не акцентируя внимания ни на динамическом характере чтения, ни на «смещающем» характере зрелища по отношению к идеологии. В то же время их теоретические предприятия представляют собой набор моделей, в соответствии с которыми истина или сокрывается зрелищем или являет себя в нем в неполном виде. Ключевыми аспектами теоретических предприятий Рансьера и Бадью оказываются вводимые ими новые «схемы» и «режимы», в которых

истина оказывается равнообъемна зрелищу. Мы можем утверждать, что именно четвертая схема Бадью и эстетический режим Рансьера являются своеобразными аналогами «смещенного» зрелища Альтюссера.

Апробация исследования.

По теме издано 4 публикации в изданиях, рекомендованных ВАК:

1. Шалганов Р.Д. Симптомы теологии в письме Луи Альтюссера // Общество: философия, история, культура. 2024. № 9. С. 74–79.
2. Шалганов Р.Д. Ничтожно малое смещение в письме Луи Альтюссера об искусстве // Вестник Бурятского государственного университета. – 2024. – № 3. – С. 71-78.
3. Шалганов Р.Д. Изображение как оклик – анализ Р. Бартом рекламных изображений в контексте концепции идеологии Л. Альтюссера // Манускрипт. 2021. Т. 14. № 8. С. 1659-1663.
4. Шалганов Р.Д., Карелин В.М. Иероглиф как элемент ритуального языка в театральном проекте Антонена Арто // Манускрипт. 2020. Т. 13. № 9. с. 87-90.

Публикации в прочих изданиях:

1. Шалганов Р.Д. Взгляд, возвращающийся из могилы. Опыт интерпретации скульптурной формы *transi* // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 4. С. 68-76.
2. Шалганов Р.Д. Искусство как область обнаружения идеологии в работах Луи Альтюссера // Заметки ученого. 2021. № 9-1. С. 325–329.

Глава 1. Ранние и средние тексты Луи Альтюссера

Центральным объектом нашего исследования в данной работе является школа Луи Альтюссера как специфическая производная от одной из фигур поля структуралистской мысли. В целом, коллектив авторов, охваченный в данном исследовании, можно охарактеризовать как «левых постструктуралистов», поскольку в поле постструктуралистской мысли они наследуют той традиции мысли, которая в качестве основного фундамента среди ключевых фигур XX века опирается, в первую очередь, на Карла Маркса и в некоторой степени на Зигмунда Фрейда, обходя вниманием фигуру третьего из «философов подозрения»³², Фридриха Ницше. Осевой нитью, объединяющей теоретические предприятия Жака Рансьера, Пьера Машре и Алена Бадью, так или иначе оказываются тексты Луи Альтюссера. Сам Альтюссер, по определению Теда Бентона³³, в паре с Жаком Лаканом принадлежит к марксистской мысли «структуралистского» толка. Используя такое наименование, Бентон отделяет Альтюссера от представителей соседней ветви того же семейства школ, а именно, от марксизма «гуманистического», ключевыми представителями которого выступают Ж.-П. Сартр и М. Мерло-Понти. Именно поэтому здесь мы говорим о марксистской структуралистской мысли второй половины XX века.

Непосредственно сам Альтюссер занимает первое место в числе авторов, отобранных для исследования в силу того, что именно в его работах проблема соотношения идеологии и искусства рассматривается наиболее подробно по сравнению с прочими авторами, условно объединяемыми под вывеской «структуралистов».

Приступая к предмету нашего исследования, а именно, к принципам функционирования произведения искусства в контексте мысли

³² *Ricœur P.* De l'interprétation. Essai sur Freud., Éd. Points, 1965.

³³ *Benton T.* The Rise and Fall of Structural Marxism. Althusser and his influence. London; Basingstoke: Macmillan, 1984.

последователей Альтюссера мы в первую очередь должны обратить внимание на самого Альтюссера. Поскольку одной из целей нашего исследования является анализ представлений Альтюссера о функционировании произведения искусства в контексте общего ансамбля его мысли, мы считаем для удобства дальнейшего изложения разделить тексты Альтюссера на несколько блоков. В качестве первого приуготовительного шага нам хотелось бы предложить следующее условное деление текстов Альтюссера, на которое мы будем опираться в данном исследовании.

Ранние тексты – с 1946 до 1951 года. В этот раздел оказываются включены следующие произведения³⁴: «Интернациональность добрых намерений» (1946), «О понятии “содержание” в мысли Г.Ф.В. Гегеля» (1947), «Человек, эта ночь» (1947), «Возврат к Гегелю» (1950), «Вопрос фактов» (1949), «Письмо Жану Лакруа» (1950-1951), О супружеской непристойности (1951). Тексты этого периода во многом отмечены влиянием Гегеля и, так или иначе, отсылают к нему.

Средние тексты – с 1951 по 1977. В этот раздел попадают следующие тексты: «Монтескьё: политика и история» (1959), «За Маркса» (1965), «Читать “Капитал”» (1965). Таким образом, в разделе «среднего» письма оказываются наиболее известные тексты Альтюссера³⁵. Ключевые понятия, к которым обращается Альтюссер в этот период, – «эпистемологический разрыв», «сверхдетерминация» и «историцизм». К ним также примыкают тексты: «Ленин и философия» (1969), «Ответ Джону Льюису» (1973), «Элементы самокритики» (1974), «Философия и спонтанная философия ученых» (1974), «Позиции» (1976). Однако главным критерием выделения

³⁴ The spectre of Hegel : Louis Althusser - early writings : edited with an introduction by François Matheron : translated by G.M. Goshgarian.

³⁵ «Капитал» написан коллективом авторов, помимо Альтюссера в нем также присутствуют Этьен Балибар, Жак Рансьер и Пьер Машре. При этом, Машре является автором раздела «О воспроизводстве» – текст под таким же заглавием, принадлежащий Альтюссеру, будет написан и издан в 1973 году.

периода «среднего» Альтюссера для нас является тот факт, что именно на период приходится написание и публикация всех текстов Альтюссера, относящихся к искусству. Всего за жизнь Альтюссер написал семь очерков, в которых он обращается к тем или иным произведениям искусства или искусству в целом: «Перед картинами сюрреалиста: Альварес Риос» (1962), «Кремонины – художник абстрактного» (1964-1966), «Письмо о познании искусства. (Ответ Анри Даспру)» (1966), «Письмо к Паоло Грасси» (6 mars 1968), «О Брехте и Марксе» (1968), «О Лучо Фанти» (1977), «Лам» (1977).

Поздние тексты – с 1977 по 1989. В этот раздел попадают тексты, опубликованные незадолго до смерти Альтюссера, а также многие тексты, неизданные при его жизни, как то: «Маркс в своих границах» (1978), «Письмо Мерабу» (1978), «Портрет философа-материалиста» (1986). Наиболее важным для данного исследования текстом этого периода является текст «Подземное течение материализма встречи» (1980), представляющий собой набросок материалистической онтологии недиалектического типа. Этот текст является ключевым для периода, поскольку наиболее полно высказывает отношение Альтюссера к Гегелю в эти годы.

В нашем подходе к исследуемому материалу мы предлагаем начать с идеи, которая поможет понять два образа Альтюссера. Первый — это член Французской коммунистической партии, который в своих работах попытался сохранить структуралистский марксизм. При этом он ясно отделил его от гуманистического марксизма, выраженного в письмах Сартра и представителей Франкфуртской школы, а также отверг догматический сталинский марксизм, распространённый в мировых коммунистических партиях. Второй — это философ, католик по вероисповеданию, страдающий тяжелой депрессией и проживший большую часть жизни в здании Высшей Нормальной Школы.

Первый Альтюссер проявляется в его ранних и средних текстах. Работы «Читать “Капитал”», «Ленин и философия», «За Маркса» связаны с

политическими вопросами и разными аспектами понятия «политика». Но помимо этого, в этих текстах можно найти и эпистемологические идеи, а также глубокие онтологические размышления, особенно ярко выраженные в коротком эссе «Ленин и философия». В более поздних работах Альтюссер постепенно уходит от прямых политических тем и сосредотачивается на том, что можно назвать «онтологическим основанием» марксистской мысли. Он формулирует его как сочетание атомистического материализма – универсального принципа организации социального и символического пространства, – и метафизической идеи о принципах случайности и необходимости, которая завершает его теоретическую линию как автора. Однако, на самом глубоком уровне, он отказывается считать, что существует универсальный и односторонний детерминирующий принцип, который бы полностью определял развитие событий. Именно этот «второй» Альтюссер является предметом нашего научного интереса. В этой работе нам хотелось бы попробовать раскрыть ту систему атомистического материализма, которая постепенно, от ранних работ к поздним складывается в письме Альтюссера, уделив особое внимание теории идеологии и тому месту, которое в ней занимает мысль о произведении искусства.

В первой части работы нам хотелось бы рассмотреть тексты Луи Альтюссера раннего и среднего периода.

1.1. Философия как новая практика

Конец первой половины XX века во Франции в плане философской работы характеризуется сосуществованием еще только становящихся философских течений – структурализма и экзистенциалистической феноменологии³⁶. Ключевую роль в сближении марксизма и феноменологии

³⁶ *Jay M. Marxism and Totality*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984. P. 384.

на базе диалектики Бытия и Ничто играет Жан-Поль Сартр³⁷. Морис Мерло-Понти, испытав влияние ряда марксистских тезисов, избирает вне-марксистские методы для разработки нового способа снятия субъект-объектной дихотомии³⁸. Вместе с тем в это же время в письме Т. Адорно, М. Хоркхаймера, Г. Маркузе и Э. Фромма оформляется «гуманистический» марксизм, который также содержит в себе определенную долю диалектики³⁹, указывая на античеловеческий характер общества потребления, в котором под прикрытием товарного фетишизма продолжает воспроизводиться описанное Марксом отчуждение, в ряду примеров которого особое место занимает отчуждение у человека его родовой сущности⁴⁰. На этом фоне начинает оформляться «структуралистская» версия марксистской теории, за авторством Луи Альтюссера и его учеников.

Так или иначе, проблема идеологии в структуралистской мысли лежит в той плоскости, которую исследует феноменологическая социология, а именно, в плоскости естественной установки. Поясним это утверждение: как будет показано ниже, в своем письме Луи Альтюссер рассматривает конкретные идеологии, которые в его интерпретации оказываются невероятно удалены от того, что под идеологией понимает обыденное сознание в доклической модальности, то есть от набора программных заявлений политического характера, в которых содержатся или могут содержаться те или иные сознательно сформулированные и высказанные ценностные установки, суждения относительно категорий «своих» и «чужих», программы преобразования актуальной социо-политической действительности. Не «либерализм», «фашизм» или «социал-демократия»

³⁷ *Сартр Ж. П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.

³⁸ *Jay M.* Marxism and Totality. P. 384.

³⁹ *Адорно Т, Хоркхаймер М.* Диалектика просвещения, философские фрагменты. / Пер. с нем. М. Кузнецова. М.–СПб.: «Медиум», «Ювента», 1997. 314 с.

⁴⁰ *Маркузе Г.*, Одномерный человек. М.: «REFL-book», 1994. 368 с.

являются идеологиями, о которых пишет и которые исследует Альтюссер. Забегая несколько вперед, скажем, что под идеологией он понимает то, что в феноменологической социологии обозначается словосочетанием «символический универсум», который обладает статусом бессознательной структуры смыслопорождения, которая не столько может быть разделена, перенята или навязана тому или иному субъекту социального процесса, сколько определяет его самого как субъекта. Именно здесь пролегает основной разрыв между поверхностно, в политическом смысле, понятой идеологией и идеологией понятой философски. Разрыв, на который мы здесь указали, пролегает между плоскостью политики и политической философии с одной стороны, и чистой философией с другой, при этом Альтюссер, как и его ученики и последователи, настаивает на философской, а не поверхностно-политической природе своей мысли. Иными словами, работая в поле политической мысли Альтюссер исследует ее глубинные философские основания, добираясь в поздних текстах до фундаментальных онтологических проблем марксистской мысли, обосновывая не-гегелевскую, недialeктическую онтологию.

Подлинным и центральным предметом научного интереса Альтюссера-философа является вовсе не политическая теория идеологий, данная с точки зрения одной из них (марксистской), но философское зерно марксистской мысли, которая, как это показывают многочисленные исследования как отечественных авторов, так и зарубежных, сама по себе так или иначе вырастает из Гегеля и Фейербаха.

Таким образом, используя наш операционный вокабуляр, а именно терминологический инструментальный набор феноменологической социологии, мы можем теперь точнее сформулировать цель нашего исследования – показать то, каким образом содержание символических универсумов дано своим субъектам и каковы возможные способы данности этих универсумов субъектам в целом в поле марксистской структуралистской мысли второй половины XX века.

Эпистемический разрыв – Гастон Башляр

В 1947 году Альтюссер защищает диссертацию «О понятии содержания в философии Гегеля»⁴¹, написанную им под руководством Гастона Башляра. Позицию Альтюссера относительно Гегеля, сформулированную в этой работе и о тех изменениях, которые она претерпела на протяжении философского пути Альтюссера, мы рассмотрим ниже, здесь нам кажется необходимым кратко описать концепцию эпистемического или эпистемологического разрыва, которая является центральным объектом теории Башляра и которая, как мы надеемся показать в этом исследовании, оказывается центральной для мысли Альтюссера на всем ее протяжении. Более того, в письме Башляра, как это показывает В.П. Визгин⁴², уже содержатся те понятия и концепции, к которым, помимо имплицитного представления о разрыве, будет в дальнейшем обращаться Альтюссер, – это понятия ничтожно-малого (или, что то же, бесконечно малого), а также проблема идеологии.

Концепция эпистемологического разрыва в эпистемологии Гастона Башляра занимает центральное место. В наиболее общем виде она может быть описана следующим образом. Научное познание вовсе не лишено определенных предпосылок, и тот мир, который описывает наука, в известной мере производится ученым, исходя из этих предпосылок. Совокупность таких предпосылок Башляр называет «эпистемологическим профилем». В одно и то же время может сосуществовать множество таких профилей. Эпистемологический разрыв является моментом выделения одного профиля из другого. Ключевым примером двух различных эпистемологических профилей для Башляра являются две геометрические модели – классическая геометрия Евклида и постклассические геометрии

⁴¹ *Althusser L.* Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel // *Ecrits philosophiques et politiques*, Tome 1, Edition STOCK/IMEC, 1994. P. 59-239.

⁴² *Визгин В.П.* Эпистемология Гастона Башляра и философия науки. М.: 1996. 263 с.

Лобачевского и Римана. Разрыв между ними состоит в несовместимости принципов построения фигур в этих пространствах в рамках одного конкретного пространства. Если Евклидова геометрия рассматривает фигуры на плоскости, то Лобачевский и Риман описывают фигуры в пространствах с положительной и отрицательной кривизной. Динамически разрыв происходит как научная революция – множество фактов, не укладывающихся в принятую объяснительную модель, накапливаются вплоть до критической точки, в которой формируется альтернативная предыдущей объяснительная модель. Однако эта новая модель не приходит на смену старой в полной мере: в случае с геометриями у Евклида с одной стороны, и у Лобачевского и Римана с другой – просто разные объекты. Их системы объяснений и закономерностей не противоречат друг другу, но описывают различные уровни предметов – макро- и микроуровень. Разрыв между ними носит характер онтологического разрыва между принципами функционирования одних и тех же объектов на различных уровнях.

Собственно, термин «бесконечно-малое» появляется у Башляра в контексте его «беспомощности перед бесконечно-малым»⁴³, в плане возможностей человеческого воздействия на микромир. Однако сам факт интереса Башляра к бесконечно-малому, которое, с неизбежностью, отсылает не только к биологии, но и к математике, и которое в числе прочего, появляется также у Лейбница в дискуссии, которую он вел по поводу интегрального счисления с Ньютоном, показателен.

Вместе с тем, как указывает Визгин, концепция идеологии и практики остались у Башляра не разработанными. «Понятия практики, идеологии, и другие аналогичные понятия социокультурного анализа остались за пределами как концепции приближенного познания, так и эпистемологии Башляра в целом, хотя определенный шаг к их оформлению мы у него и находим»⁴⁴. На основании этого утверждения Визгина мы можем

⁴³ Там же. С. 52.

⁴⁴ Там же. С. 53.

предположить, что сам по себе интерес к проблеме идеологии, равно как и к понятию «практика» в письме Альтюссера, был заложен его научным руководителем и именно в силу их недоработанности у Башляра они оказываются центральными в среднем письме Альтюссера.

Далее, следуя Визгину, мы обнаруживаем у Башляра фундамент и для следующего немаловажного аспекта альтюссеринской теории, а именно ее взаимосвязь с лакановским психоанализом. Описывая то сопротивление, которое оказывалось учеными, в первую очередь, Пуанкаре, неклассическим геометриям Лобачевского и Римана, Визгин пишет: «Известно, что еще Гаусс предлагал опытную астрономическую проверку евклидовости космического пространства. Но даже Пуанкаре не мог принять решающий характер соответствующего измерения <...> Если бы даже этот опыт был положительным <...> то все равно эту аномалию нужно было бы списать на счет физики, а не геометрии, и геометрия Евклида показала бы свою незыблемость в качестве абсолютной. Так рассуждал Пуанкаре. Что говорить о других ученых и просто образованных людях, которые свыклись с евклидовой геометрией как с “естественной” и заведомо нерушимой? Здесь, говорит Башляр, нет другого пути к расчистке поля для новой науки как психоанализ»⁴⁵.

Мы можем предположить, что здесь речь идет в первую очередь о механизме вытеснения в том виде, в котором он описан у Фрейда. Радикальная новация, которой в то время являлась неевклидова геометрия, встречает вытесняющее сопротивление у представителей сообщества, которые отказываются проблематизировать очевидное, оказываясь запертыми в своем эпистемологическом профиле. И, действительно, далее Визгин пишет следующее: «И он как бы играет фрейдовским словарем, говоря, что математик вытесняет интуицию и сублимирует опыт. Применение методов психоанализа дня “излечения” научного духа от “препятствий” уже маячит перед Башляром в спектре его творческих

⁴⁵ Там же. С. 65.

замыслов. Конечно, этот психоанализ будет далеко не классически фрейдистским, считает философ»⁴⁶.

Что это за «не классический фрейдистский психоанализ»? Сам Башляр впоследствии обратился к анализу юнгианскому⁴⁷, в то время как его ученик и центральная фигура нашего исследования как в силу личной склонности, так и теоретического преимущества, о котором мы скажем ниже, изберет психоанализ Жака Лакана⁴⁸.

Вместе с тем, как видно из приведенных выше цитат и из исследования профессора Визгина, один из аспектов, которые оказываются затронуты проблемой разрыва, касается сознания повседневности. Эпистемический разрыв пролегает не только между различными дисциплинами и их мирами, но также и между миром неискушенного обывателя и миром ученого-специалиста. Здесь высказывает себя истина, которую поле феноменологии отмечает в виде понятия «естественной установки»⁴⁹. Естественная установка как поле существования субъекта в повседневности, как показывают П. Бергер и Т. Лукман, с неизбежностью принципиально отличается от других феноменологических установок, путь по которым начинается с операции эпохе⁵⁰.

Структура априорная и апостериорная

В самой диссертации Альтюссер рассматривает отношения между гегелевским и кантовским понятиями априорности, приходя, в результате, к описанию диалектических отношений между структурами и тем, что ими оформляется. Вот что пишет сам Альтюссер: «...историческая реальность

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Кургузова В., Башляр Г. Психоанализ огня // Новый Мир. 1995. № 3.

⁴⁸ Althusser L. Freud et Lacan // Positions, Editions Sociales, 1976. P. 9-35.

⁴⁹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 44.

⁵⁰ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологической философии. Книга первая. / Пер. с нем. А.В. Михайлова; Вступ. ст. В.А. Куренного. М.: Академический Проект, 2009. С. 100.

коренится в диалектическом характере структуры, *которая обуславливает события, и в свою очередь, претерпевает изменения от них* [курсив наш – Р.Ш.]»⁵¹. Таким образом, в самом начале своего пути Альтюссер обращается к диалектике как к форме сосуществования структур общественных отношений и конкретных событий, в которых эти общественные отношения существуют. Этот двойственный характер взаимного обуславливания структур и событий станет впоследствии одним из ключевых нововведений Альтюссера в поле марксистской мысли, превратившись в среднем письме, во-первых, в понятие «практики», которое призвано показать материальный характер бытования структур, во-вторых, в тезис о сверхдетерминации, который сам по себе фундирует возможность серьезного научного исследования культуры с марксистских позиций. При этом мы можем утверждать, что материализм для Альтюссера стал способом избавиться от диалектического противопоставления двух уровней структуры, равно как и от тенденции придавать особое значение одному из ее уровней.

При этом в раннем письме Альтюссер остается в рамках условного «традиционного»⁵² марксизма, в частности, утверждая, что подлинно научной методологией является только лишь марксистская теория⁵³.

Вместе с тем, комментируя отношения между кантовским и гегелевским пониманием априорности Альтюссер замечает: «Таким образом, Кант придал эмпирический характер содержанию трансцендентальной логики, но не помыслил ее. Он не смог допустить, что априорное переходит в апостериорное. Это допущение привело бы его к тому, чтобы мыслить реальность эмпирического трансцендентального, априорность апостериорного, то есть, буквально, на уровне ее абстракции, к гегелевской цикличности»⁵⁴. Отступая от отношений между Кантом и Гегелем

⁵¹ *Althusser L. Ecrits philosophiques et politiques, T1. P. 213.*

⁵² *Resnick, Wolf, p. 69.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid p. 213.*

Альтюссер, далее, обращается к гегелевскому понятию тотальности, усматривая в нем основу для динамического превращения априорного в апостериорное в природе и апостериорного в априорное в познании.

Однако динамические отношения между этими категориями Альтюссер подытоживает в собственном ключе, который, в дальнейшем, станет основой его материалистической гипотезы - априорное не выводится из апостериорного, но *обнаруживается* в нем как то, что в нем уже присутствует. Вот центральный тезис материалистической эпистемологии Альтюссера – априорное материально присутствует в апостериорном. Оно находится в нем как условие возможности апостериорного. Эпистемологическая модель производства знания в среднем письме Луи Альтюссера будет подробно рассмотрена нами ниже, здесь нам хотелось бы продолжить рассмотрение гегелевского элемента в мысли Альтюссера раннего периода.

Человек, эта ночь

В том же 1947 году Альтюссер пишет небольшое эссе «Человек, эта ночь»⁵⁵. В нем он обращается к «глубокой теме романтизма ночи»⁵⁶, которая свойственна гегелевскому письму. В этом тексте Альтюссер впервые провозглашает тезис, который, впоследствии, станет одним из центральных тезисов лакановского психоанализа – «Природа заранее согласована с человеком, и она рождает в человеке единственную ошибку, которую она может признать как свою истину»⁵⁷, «Причина бывает лишь там, где что-то хромает»⁵⁸. Ошибка как след Реального, иными словами, реальности более вышестоящего порядка чем та, в которой мы укоренены, выражаясь феноменологическим языком, в доксической модальности – вот что

⁵⁵ *Althusser L.* Ecrits philosophiques et politiques, T1, p. 239-243.

⁵⁶ *Альтюссер Л.*, Человек эта ночь. ХЖ №77-78, 2010.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ *Лакан Ж.*, Семинары, книга 11, С. 28.

открывает в этом эссе Альтюссер. Для него, как и для Лакана, это открытие лишено звучания первооткрытого – и Альтюссер, и Лакан признают первенство Гегеля в том, что касается открытия ошибки как проблеска реальности.

Вместе с тем, Альтюссер затрагивает в этом эссе еще одну немаловажную для поля постгегельянской мысли фигуру, а именно негативное ядро человеческой субъектности. Он пишет: «Человек, напротив, рождается в человеческом ничто. <...> История – это лишь торжество и признание человеческого ничто оружием борьбы и труда»⁵⁹. Далее в тексте эссе Альтюссер одобрительно отзывается о «Введении в чтение Гегеля»⁶⁰ Александра Кожева.

В этом же тексте Альтюссер приводит слова Кожева без точной ссылки, подчеркивая, что без Хайдеггера Гегель был бы плохо понятен. Что стоит за этим утверждением? В пространстве письма Хайдеггера Ничто не является чем-то радикально отличным от бытия и противопоставленным ему. Ничто вообще не является чем-то. В этом и состоит его специфика. Как отмечает Хайдеггер, «Ничто выступает при ужасе одновременно с совокупностью сущего»⁶¹. Это «выступление вместе с...» организовано так что только в свете этого Ничто сущее становится доступным как таковое. В свете Ничто сущее в своей совокупности ускользает, в силу чего становится явным его отличие от Ничто. Ничто впервые ставит бытие Dasein перед сущим как таковым. В то же время, Ничто есть обратная сторона сущего как такового, так как без Ничто сущее не может раскрыться в своей полноте. Только на основе приоткрытости Ничто возможно некое отношение к сущему. Человеческое бытие в той мере, в которой оно способно поставить себя в такое отношение к сущему выдвинуто в Ничто, иными словами, бытие

⁵⁹ Альтюссер Л., *op. cit.*

⁶⁰ Кожев А., Введение в чтение Гегеля. — СПб.: Наука, 2003 — 792 с.

⁶¹ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. — М.: Республика, 1993 — С. 22.

Dasein трансцендирует, выходя за пределы сущего в целом. «Человеческое бытие может вступать в отношение к сущему только потому, что оно выдвинуто в Ничто. Выход за пределы сущего совершается в самой основе нашего бытия»⁶². Не эта ли самая «выдвинутость в Ничто» и есть та самая ночь, которую можно обнаружить во взгляде человека, обращенном в мир⁶³? Не это ли самое Ничто фрустрирует пейзажиста, когда к нему возвращается его собственный взгляд, отпущенный в созерцаемую им природную сцену⁶⁴? Альтюссер оказывается далек от того, чтобы гипостазировать Ничто в одну из действующих в мире сил, по типу Сартра, однако, он признает Ничто в качестве ядра человеческой субъектности, в том виде, в котором говорит и пишет о нем Кожев, пересказывая Гегеля, понимая под «Ничто» чистую негативность, сокрытую в человеческом существе и руководящую им.

Субъект и Субстанция у Гегеля, Маркса и Альтюссера

Вместе с тем гегелевская философия права вступает в прямое противоречие с ленинской теорией государства как репрессивного аппарата, которую развивает и дополняет Альтюссер в среднем письме. Критика историцизма, которая в виде цели руководит Альтюссером на раннем этапе, в общем виде состоит в отказе признавать прямолинейность исторического процесса в его диалектической интерпретации.

В среднем письме Альтюссер отходит от Гегеля с тем, чтобы в качестве метафизического фундамента своей теории утвердить Спинозу. В первом приближении мы можем сказать, что такой переход на соседние онтологические рельсы оказывается необходимым и логичным шагом в продолжение критики Альтюссером гегелевского историцизма, который так

⁶² Там же, С. 26.

⁶³ Альтюссер Л., *op. cit.*

⁶⁴ Мерло-Понти М., *Сомнения Сезанна // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. — М.: Академический проект, 2014 — 288 с.*

или иначе упирается в вопрос о Начале. Альтюссер принимает в качестве нового фундамента фигуру параллельных атрибутов единой субстанции – атрибуты в субстанции Спинозы не видоизменяются и не переходят один в другой, но лишь накладываются друг на друга, не взаимодействуя между собой напрямую.

С точки зрения Альтюссера марксизм как таковой представляет собой радикально новый подход к философствованию в целом. Новизна этого подхода напрямую вытекает из знаменитого одиннадцатого тезиса о Фейербахе, и из определенного в нем практического характера новой философии. Альтюссер осмысляет это следующим образом: «То новое, что марксизм привнес в философию, – это новая философская практика. *Марксизм не является некоей (новой) философией практики, он является некоей (новой) философской практикой* [курсив автора – Р.Ш.]. Эта новая философская практика может изменить философию. А вдобавок в меру своих возможностей способствовать изменению мира. Только способствовать, ибо историю творят не теоретики, не ученые или философы, историю творят не отдельные “личности” – ее творят “массы”, то есть классы, объединившиеся для классовой борьбы»⁶⁵. Эта новая практика философии предполагает исследование скрытых механизмов функционирования общества, в частности, механизмов действия идеологии.

Материалистическая эпистемология Луи Альтюссера

Общим фоном модели знания как производства у Альтюссера является его трактовка классической марксистской модели базиса и надстройки, в которой он переопределяет отношения между этими двумя полями, производя своего рода инверсию классической марксистской топики. Основным понятием, с помощью которого совершается эта инверсия, становится понятие воспроизводства.

⁶⁵ Альтюссер Л. Ленин и философия. С. 77.

В классической марксистской схеме надстройка рассматривается как вторичный уровень общественного устройства по отношению к базису. Базис формируют производительные силы и производственные отношения; этим элементам придаётся ключевое значение, поскольку именно они непосредственно определяют социальную реальность. Надстройка, включающая множественные социальные отношения и институты, признаётся важной, но подчёркивается её зависимость и служебное положение по отношению к базису.

Практика, теория и теоретическая практика

Здесь важно обратиться к альтюссеровскому пониманию практики. Под «практикой» Альтюссер понимает «любой процесс преобразования данного определенного материала в определенный продукт, преобразования, осуществляемого определенным человеческим трудом, использующим определенные средства («производства»)»⁶⁶. Понятие практики Альтюссер распространяет на все области человеческой деятельности, приписывая им, таким образом, производительный характер – как производительные практики Альтюссер понимает и идеологию как таковую, как совокупность идеологических практик, и науку, как совокупность практик производства знания, точнее, как практику производства теории, «теоретическую практику»⁶⁷.

В текстах, относимых к раннему этапу творчества Альтюссера одним из основных мотивов оказывается перечитывание марксистской классики – Маркса и Ленина. Так, в докладе 1976 года Альтюссер утверждает: «философия, в которой нуждается марксизм, не столько философия, произведенная как философия, сколько новая практика философии»⁶⁸. Новая

⁶⁶ Альтюссер Л. За Маркса. С. 238.

⁶⁷ Там же. С. 239.

⁶⁸ Альтюссер Л., Преобразование философии // Неприкосновенный запас. 2012. № 5.

практика философии подразумевает такой способ производства самой философии, который бы радикально отличал ее от философии предыдущих эпох.

Теоретическая практика, как всякая практика в принятом Альтюссером описании, принимает некоторый исходный материал, обрабатывает его и отдает в виде продукта⁶⁹. Материалом теоретической практики являются «представления, понятия, факты»⁷⁰, предоставляемые в распоряжение теоретической практики иными практиками. Альтюссер различает два аспекта теории – с одной стороны теорией он называет теоретическую практику, с другой стороны, теоретическую систему той или иной науки, состоящую из тех или иных положений. Эта система является, с одной стороны, результатом осуществления теоретической практики, практики в узком смысле, как момента приложения усилия, того, что Альтюссер называет «моментом работы»⁷¹, с другой стороны, с ее помощью входящий материал теоретической практики преобразуется в продукт, условно называемый «знанием». Подходя к научной деятельности как к производству Альтюссер не может избежать вопроса о средствах производства теории, и именно как средство производства он характеризует теорию во втором значении – совокупность положений, «концептов, принципов и законов»⁷² той или иной теоретической системы является средством производства элементов новой теории, которые могут войти в эту самую теорию на правах ее положений.

Всеобщности

⁶⁹ Там же. С. 240.

⁷⁰ Там же. С. 239.

⁷¹ Там же. С. 238.

⁷² *Benton T.* The rise and fall of structural Marxism. Althusser and his influence. Macmillan publishing LTD, 1984. P. 36.

Для описания процесса производства знания в теоретической практике Альтюссер заимствует гегелевское понятие Всеобщности. Самого Гегеля Альтюссер упрекает, как и эмпириков, в идеологичности, что следует понимать как упрек в недостатке научной строгости в конструировании аналитической методологии. Альтюссер берет понятия «Всеобщность I», «Всеобщность II» и «Всеобщность III». Под «Всеобщностью I» понимается совокупность продуктов производства различных практик, в первую очередь, идеологических и научных, иными словами, вся совокупность разрозненных элементов теории или элементов идеологии. Здесь важно подчеркнуть, что, как уже было сказано, каждый такой элемент теории рождается или как эпифеномен производительной практики, инструкция или рекомендация, или как продукт, результат осуществления такой практики. Совокупностью результатов осуществления теоретической практики является «Всеобщность III». Под «Всеобщностью II» Альтюссер имеет в виду концептуальный аппарат той или иной дисциплины, который используется для переработки одних элементов теории в другие.

Альтюссер настаивает на качественном различии между тремя Всеобщностями, которое обусловлено тем, что при помощи Всеобщности II Всеобщность I претерпевает качественное изменение в силу труда, затраченного в производительной теоретической практике. Как утверждает Альтюссер у Гегеля процесс перехода от одной Всеобщности к другой представляет собой постепенное развитие «изначального в-себе в становлении его результата, который является всего лишь его собственным началом. Тем самым Гегель не замечает (*méconnaît*) реальные различия и реальные качественные преобразования, существенные дисконтинуальности, которые конституируют сам процесс теоретической практики»⁷³.

Реальное, конкретное, абстракция

⁷³ Альтюссер Л. За Маркса. С. 268-269.

Подведем промежуточный итог: производство строгой научной теории происходит в рамках теоретической практики, на материале элементов теории, то есть неосознанных, ненаучных, иначе говоря, идеологических продуктов производства различных дисциплин. Сам материал элементов теории, как уже было сказано, представляет собой определенные концепты, которые появляются, по версии Альтюссера, только из самой практики, элемент теории при определенной практике обладает утилитарным статусом. Альтюссеровская критика «эмпиризма» основывается именно на таком подходе к теории, в основе которого, в свою очередь, лежит представление Альтюссера об абстракции.

Эмпиризм с точки зрения Альтюссера состоит в допущении того, что в своем познании человек соприкасается с вещами реального мира, абстрагируя, отчуждая их образы. Знание как таковое для Альтюссера не абстрагируется из вещей окружающего мира, но производится как эпифеномен материальной производительной практики. Чтобы описать знание как таковое Альтюссер вводит пару терминов «конкретное-в-мысли» и «реальное-конкретное»⁷⁴. Реальное-конкретное, объекты внешнего мира, не пересекаются с конкретным-в-мысли, мыслимыми объектами, иными словами, Альтюссер, исходя из материалистической марксистской традиции утверждает, что объекты внешнего мира, не зависящие от нашего восприятия и знания о них, существуют, однако всякое наше восприятие этих вещей опосредовано той или иной концептуальной рамкой.

Производство знания и проблема идеологии.

Британский исследователь Тед Бентон⁷⁵ в качестве одной из ключевых проблем альтюссеровской модели производства знания отмечает политическую окрашенность некоторых элементов марксистской оптики,

⁷⁴ Там же. С. 38.

⁷⁵ Benton T. The Rise and Fall of Structural Marxism.

которую использует Альтюссер, и в которой анализ исходит из политических категорий социальных классов или из экономической обусловленности тех или иных социальных процессов. Однако, как отмечает Бентон, в ранних работах Альтюссер только ссылается на опосредованность процесса теоретического производства реальными классовыми или экономическими условиями, не углубляясь в их анализ, оставляя подробности этого опосредования за рамками своего рассмотрения.

К политически окрашенным тезисам Альтюссера о производстве знания косвенно относится тезис о классовой борьбе, ведущейся внутри аппаратов государства⁷⁶, однако классовую борьбу как таковую Альтюссер видит, скорее, как конфликт идеологий, «“представлений” о воображаемых отношениях к реальным условиям существования»⁷⁷.

Здесь уместно вернуться к вопросу о соотношении идеологии и науки – как уже было сказано, во-первых, Альтюссер настаивает на их качественном различии, указывая на их неустранимое противостояние, во-вторых, говорит о науке как о специальном способе производства знания, которое совершается на концептуальном аппарате той или иной Всеобщности II.

Идеологическое производство устроено также как научное, как производительная практика. В этом плане любое производство обладает общими структурными аспектами – триадой Всеобщностей и определенным конкретным материалом, представлениями об отношениях, которые и распределяются по трем группам Всеобщностей. В собственном смысле идеология это та или иная Всеобщность II, и при взгляде с такой позиции различия между наукой и идеологией перестают существовать, так как наука оказывается лишь одной из множества «идеологий», иными словами, одним из способов производства знания в ряду множества других.

Базовый элемент той действительности, которую описывает Альтюссер в своих текстах, является концептуальный элемент, данный в форме

⁷⁶ *Althusser L.* Idéologie et appareils idéologiques d'État.

⁷⁷ Там же.

представления об отношениях в самом широком смысле (отношениях власти, господства и подчинения так же, как и отношениями между теми или иными предметами и знаками), из таких концептуальных элементов состоят, в том числе, Всеобщности II, с помощью которых обрабатываются элементы, полученные как входящий материал. Альтюссер понимает науку как совокупность практик производства знания, однако механизм производства знания, в том виде в каком он его описывает, роднит все типы производства, в том числе идеологического. Таким образом, качественное различие между наукой и идеологией оказывается качественным различием между разными типами концептуальных элементов «идеологического» характера, то есть наукой называется определенный тип представлений, которые в человеческом восприятии опосредуют недоступную внешнюю действительность. В свою очередь, недоступность внешней действительности для «познающего субъекта» описана Альтюссером через отрицание абстракции как способа познания – Альтюссер строго настаивает на производительном характере познания как производительной практики, в которой материалом выступают воображаемые отношения. Вместе с тем эти воображаемые отношения с точки зрения Альтюссера выражаются в конкретных практиках, например, в ритуальных практиках идеологического аппарата Церкви или Школы.

Локализация практик, в том числе практик повседневности, в идеологических аппаратах вместе с пониманием практики как, с одной стороны, производительной, с другой стороны, выражающейся в конкретных действиях, служит основанием для того, что у Фуко⁷⁸ описывается как биополитика в контексте связей между телом, словом и производством властных отношений. Принимая в качестве средства соотнесения человека с миром и между собой язык и осмысляя речь как практику производства речи, в которой высказывается определенная истина власти и совершается работа

⁷⁸ Фуко М. Порядок дискурса // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. / Пер. с франц. М.: Касталь, 1996. 448 с.

власти над телом Фуко отчасти следует Альтюссеру развивая его мысль. В числе прочего Фуко исходит из того же понимания практики, что и Альтюссер, как отмечает Р.А. Дикон: «Производительность властных отношений проявляется в различных областях, примеры которых можно встретить в работах самого Фуко, простираясь от производства знания и богатства через производство безумия и создание делинквентности к порождению сексуальности и производству субъектов»⁷⁹. Однако в то же время Фуко считал концепцию идеологии малопродуктивной, предпочитая анализировать схожий спектр феноменов с помощью концептов «истины», «власти» и «знания», структурно воспроизводя определенную ходы альтюссеровской мысли в части строгого разведения, и даже описания как антагонистических отношений власти и знания.

Таким образом, на основании анализа, произведенного в первой части первой главы, мы приходим к следующим выводам: ключевым тезисом Луи Альтюссера относительно философской практики как таковой оказывается перепрочтение одиннадцатого тезиса о Фейербахе вне политической плоскости. Философия должна производиться как не-философия. Вместе с тем, производство мысли как не-философии предполагает не столько фрагментарную критику тех или иных процессов и явлений в общественно-политической жизни общества, о котором пишет тот или иной автор, но, скорее, попытку обнаружить своего рода «новое начало» философии, новый способ мыслить, изменяя действительность, в первую очередь, в мысли, а не во внеположенной ей социо-политической реальности.

Идеология

Идеология как феномен общественно-политической жизни, особенно характерный для обществ XX века привлекает множество теоретиков и исследователей. Наряду с Луи Альтюссером к проблеме идеологии

⁷⁹ Дикон Р.А. Производство субъективности. // Логос. 2008. № 2 (65). С. 22.

обращаются такие авторы как Антонио Грамши⁸⁰, Теодор Адорно⁸¹ и его коллеги по Франкфуртской школе, а также Ролан Барт. В этой части работы мы обратимся к представлениям об идеологии и идеологиях у Ролана Барта и Луи Альтюссера с тем, чтобы сопоставить их на предмет различий в понимании этих предметов.

Философия, которую открывает марксизм, с точки зрения Альтюссера оказывается новой практикой философии. Новизну этой практики мы можем понимать из перспективы представлений Башляра об эпистемологическом разрыве как открытие нового эпистемологического профиля. Ключевая особенность, которая придает этому профилю новизну, однако, Альтюссер однозначно не проговаривает, что позволяет нам предположить, что новизной этой практики оказывается ее собственное представление о собственной новизне, которое в перспективе ленинской теории государства может быть ухвачено как перманентная эпистемологическая революция. Вместе с тем необходимо отметить, что в ранних и средних текстах Альтюссер пребывает в поле влияния гегелевской теории, изыскивая пути выхода из перспективы диалектического взаимодействия всеобщностей в практике производства знания. В то же время, механизм производства знания, представляющий собой применения всеобщности-инструмента к всеобщности-материалу для получения всеобщности-продукта, которая сама рано или поздно переходит на позицию инструмента применим и к области идеологического производства.

⁸⁰ *Грамши А.* Собрание сочинений в трех томах. М.: Издательство иностранной литературы, М.: 1957-1959.

⁸¹ *Хоркхаймер, М., Адорно, Т. В.* Диалектика Просвещения : Философские фрагменты / Пер. с нем. М. Кузнецова. М. : Медиум; СПб. : Ювента, 1997.

1.2. Поле социального

Далее необходимо рассмотреть то, каким образом Альтюссер представляет себе поле социального. Альтюссер пишет об «аппаратах государства»⁸².

Аппараты государства

«Аппаратом государства» Альтюссер называет социальную единицу, состоящую из некоторого множества индивидов. При этом аппарат объединяет индивидов в общее тело, предписывая им на идеологическом уровне те или иные принципы поведения, взаимодействия с окружающими индивидами, и, пожалуй, самое важное, мировоззрение, которое в письме Альтюссера именуется «идеологией».

Аппараты государства Альтюссер разделяет на две группы – идеологические и репрессивные, подчеркивая, что идеологических аппаратов существует множество, в то время как репрессивный аппарат у каждого отдельного государства всего один. В то же самое время Альтюссер указывает на смежный характер тех сил, которые обретают себя в аппаратах – каждый аппарат так или иначе действует идеологически и репрессивно, различие между ними состоит, преимущественно, в том, какая из этих двух сил преобладает. «И, напротив, можно сказать, что идеологические аппараты государства в первую очередь функционируют с применением идеологии, а уж потом репрессивным образом, то есть на грани репрессии, достаточно незаметной, даже, можно сказать, – символической. (Не существует чисто идеологического аппарата.) Так, школа и церковь “дрессируют” не только собственных служащих, но и паству, применяя различные санкции, исключения, селекции и так далее. То же самое происходит в семье. То же самое – в культурном ИАГ (упомянем хотя бы цензуру)»⁸³.

⁸² *Althusser L.* Idéologie et appareils idéologiques d'État.

⁸³ *Althusser L.* Sur la reproduction, Presse universitaires de France, 1995. P. 296.

Идеология и идеологии

Текст «идеологий и идеологических аппаратов государства» содержит в себе ряд наиболее существенных для средних и поздних текстов Альтюссера концепций – именно в нем Альтюссер демонстрирует общую структуру всякой идеологии, дает определение идеологии как таковой и проясняет механику воспроизводства идеологических моделей в социальных институтах.

В первую очередь, обратимся к определению идеологии, которое предлагает Альтюссер. В переводе С. Рындина определение идеологии звучит следующим образом: «Идеология – это “представление” о воображаемых отношениях индивидуумов с реальными условиями их существования»⁸⁴. В этой формулировке присутствует несколько элементов, а именно, во-первых, утверждение о том, что идеология есть «представление», во-вторых, утверждение о том, что содержанием этого представления является совокупность воображаемых отношений индивида к реальным условиям существования, то есть реальные условия существования индивида и воображаемые отношения к этим реальным условиям существования предстают перед нами как две различных плоскости. Основываясь на показанной выше специфике башляровского эпистемического разрыва, который пролегает между «естественной установкой» и «научной картиной мира» а также на том факте, что Альтюссер нигде не отрицает факта существования этого разрыва, мы можем предположить, что именно об этом разрыве здесь и идет речь. Иными словами, идеология представляет собой определенную конкретную установку, определенную конкретную позицию индивида по отношению к реальным условиям своего существования, однако сами по себе эти реальные условия никогда ему не даны. Более того, исходя из концепции идеологии в том виде, в котором она дана у Ролана Барта мы можем утверждать, что

⁸⁴ *Althusser L. Idéologie et appareils idéologiques d'État.*

целью идеологии является не что иное, как сокрытие этих самых реальных условий существования от индивида.

В классическом марксизме, с подачи Энгельса, это свойство идеологии описывается в поверхностно-политическом ключе, как результат намеренного действия одного класса по отношению к другому «Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой»⁸⁵, «эксплуатация угнетенного класса производится эксплуатирующим классом единственно и исключительно в интересах самого эксплуатируемого класса, и если последний этого не понимает и даже начинает восставать против этого, то это самая черная неблагодарность по отношению к благодетелям — эксплуататорам»⁸⁶. Реальные условия существования пролетариата есть его угнетенное положение по отношению к буржуазии и буржуазия, с тем чтобы сохранить существующее положение вещей создает идеологию, которая гарантирует им неведение угнетенных относительно своей угнетенности и тем самым гарантирует также их беспрекословное подчинение. У Альтюссера, благодаря его чисто философскому подходу, эта проблема выходит из плоскости поверхностно-политической. Сокрывающий характер идеологии трактуется у Альтюссера психоаналитически, иными словами, реальные условия существования индивиду не могут быть даны иначе, чем в виде идеологии, при этом не важно к какому классу этот индивид принадлежит. Наука, таким образом, мыслится как сама внутри себя несвободная от идеологической обусловленности, которые предстают перед

⁸⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // К. Маркс и Ф. Энгельс, сочинения в 50 т. М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 4. С. 426.

⁸⁶ Энгельс Ф. Происхождение государства, семьи и собственности // К. Маркс и Ф. Энгельс, сочинения в 50 т. М. : Государственное издательство политической литературы, 1961. Т. 21. С. 177.

ученым в виде «эпистемологических препятствий»⁸⁷. Вместе с тем, и это безусловно так и для Лакана, который характеризует психоанализ как «науку [курсив наш – Р.Ш.] о бессознательном»⁸⁸, и для Башляра, который утверждает, что эпистемологические препятствия могут быть преодолены и преодолеваются в рамках той же научной деятельности, и для Альтюссера, который вплоть до конца 70-х годов постулирует радикальное различие между идеологией и наукой⁸⁹, наука, хоть и не свободна от идеологической обусловленности в полной мере, поскольку оперирует в поле речи, которая сама по себе всегда уже идеологически насыщена, тем не менее содержит в себе потенциал способствующий преодолению этой идеологической обусловленности. Правда, и это характеризует постпросвещенческий эпистемологический профиль как таковой, это преодоление никогда не может и не должно быть помысленно как раз и навсегда окончательно совершенное. Более того, сама просвещенческая мифологема «раз и навсегда окончательно и бесповоротно добытой последней истины» представляет собой идеологему, то есть элемент идеологический, сокрывающий реальные условия существования науки от нее самой.

Мы упомянули о психоаналитическом подходе Альтюссера к идеологии – подтвердим это утверждение. В тексте «Идеологий и аппаратов» Альтюссер обращается к тезису Маркса «у идеологии нет истории», с тем чтобы поспорить с его классической трактовкой. «В “Немецкой идеологии” эта формулировка фигурирует в откровенно позитивистском контексте. Идеология понимается здесь как чистая иллюзия, греза, то есть ничто. Вся ее реальность лежит вне ее самой. *Идеология понимается таким образом как воображаемая конструкция, статус которой схож с теоретическим*

⁸⁷ Визгин В. П. Эпистемология Гастона Башляра и история науки.

⁸⁸ Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Издательство “Гнозис”, Издательство “Логос”, 2004.

⁸⁹ Althusser L. Initiation à la philosophie pour les non-philosophes, Presses Universitaires de France, Perspectives critiques, 2014.

статусом сновидения у предшественников Фрейда [курсив автора – Р.Ш.]. Для таких авторов сновидение было чисто воображаемым эффектом (то есть ничем) “остатков дневных впечатлений”, представленных в произвольном виде, иногда “обратном”, короче говоря, “в беспорядке”»⁹⁰. Из приведенной цитаты мы видим, что Альтюссер в своей переоценке значения тезиса об аисторичности идеологии на Фрейда, указывая на ошибочность поверхностного понимания сущности сновидения. Сновидение не есть «остаток дневных впечатлений», то есть онтологически вторичная сторона действительности бодрствующего сознания. Фрейд и Лакан настаивают на онтологическом тождестве реальности сновиденческой и реальности бодрствования. Им вслед Альтюссер утверждает, что идеология вовсе не является простым побочным продуктом деятельности бодрствующего сознания или, что еще хуже, простой уловкой буржуазии, которая позволяет держать пролетариат в подчинении. Идеология у Альтюссера оказывается всепроникающей интерпретацией реальности, причем сама эта реальность никак иначе чем в форме идеологии дана быть не может. Здесь налицо два различных значения термина «идеология», которые здесь представляется необходимым зафиксировать. Альтюссеру свойственно, особенно в контексте письма о науке, употреблять термин идеология в значении «обусловленности тех или иных положений политической ситуацией» - таково первое, поверхностное, полемически-оценочное значение термина. Вторым его значением, наиболее ценным в рамках данного исследования, оказывается значение, ухваченное в приведенном выше определении идеологии – идеология есть форма данности индивиду реальных условий его существования.

Что означает в этом контексте факт отсутствия у идеологии истории? Альтюссер утверждает, что у идеологии нет истории, так же как нет истории у бессознательного. Вот как это фиксирует сам Альтюссер: «я могу слово в слово повторить здесь формулировку Фрейда: *идеология вечна, как*

⁹⁰ *Althusser L. Idéologie et appareils idéologiques d'État.*

бессознательное [курсив наш – Р.Ш.]. И добавлю, что это сравнение в теоретическом отношении кажется мне оправданным, потому что вечность бессознательного имеет некоторое отношение к вечности идеологии как таковой»⁹¹. То есть, несмотря на то что изнутри своего содержания идеология предполагает определенный взгляд на свою историю, так или иначе периодизируя себя саму, вне ее, в, условно, «объективной реальности», у идеологии истории нет, что означает, что она оказывается способной переписывать свою собственную историю в сознании индивидов-носителей избегая при этом противоречия. Альтюссер ухватывает это свойство идеологии следующим образом: «Ведь, с одной стороны, я полагаю, что смогу утверждать, что у идеологий есть своя история (хотя, в конечном счете, она и обуславливается классовой борьбой), а с другой, – я полагаю, что смогу в то же время утверждать, что у идеологии как таковой нет истории, не в негативном смысле (ее история лежит вне ее самой), а в смысле абсолютно позитивном»⁹². Иными словами, аисторичности идеологии оказывается следом ее непротиворечивости – идеология скрывает не столько противоречие, возникающее в отношениях между классом угнетенных и классом угнетателей, сколько скрывает всякое противоречие внутри себя самой.

Вместе с тем в письме Альтюссера мы обнаруживаем следующее, третье значение термина «идеология». Для того чтобы избежать путаницы, связанной со множеством значений термина, сам Альтюссер предлагает различать идеологию и Идеологию⁹³. Что называется Идеологией? Идеологией Альтюссер называет общую структуру всякой конкретной идеологии. Так, идеология есть одна из множества конкретных идеологий, именно у нее нет истории. В то же самое время, конкретной истории нет и у Идеологии – у нее нет ничего кроме схемы инстанций, которые пребывают в

⁹¹ Там же.

⁹² Там же.

⁹³ Там же.

динамическом взаимодействии. Каковы эти инстанции? В ходе своего исследования Альтюссер приходит к следующему их перечню: индивид, субъект, Субъект. Что такое Субъект? По аналогии с различием между идеологией и Идеологией Альтюссер предлагает различие между субъектом и Субъектом. Субъектом с большой буквы Альтюссер называет инстанцию Идеологии, от лица которой исходит субъективирующий индивида оклик. Проясним динамику отношений инстанций Идеологии – Субъект обращается к индивиду, и тот, отвечая на обращенный к нему призыв, становится субъектом, признавая себя подчиненным по отношению к Субъекту. Ниже по тексту, в разделе «Пример: религиозная идеология христианства» Альтюссер формулирует это отношение между Субъектом и субъектом следующим образом: «субъектом через Субъекта и подчиненным Субъекту»⁹⁴, при этом, в русском переводе термин «подчиненный» с неизбежностью теряет часть своего значения. Во французском оригинале мы обнаруживаем следующую формулу: «sujet par le Sujet et assujetti au Sujet»⁹⁵, в которой «подчиненность» субъекта по отношению к Субъекту выражается через однокоренной «субъекту» глагол «assujettir», который, если переводить его в целях сохранения игры созвучий, можно было бы передать несколько режущим слух «осубъекченным». Безусловно справедлива претензия к такому переводу – он, в погоне за сохранением игры созвучий, упускает сущность становления субъектом, то есть подчиненность субъекта Субъекту.

Таким образом, показано, что в среднем письме Альтюссера формируется теория аппаратов государства – коллективных тел, которые поддерживают свое существование за счет самовоспроизводства, в первую очередь, воспроизводства идеологии, которая позволяет индивидам встроиться в коллективное тело на правах субъектов, подчиненных Субъекту и исполняющих свою роль автономно, без принуждения со стороны. Вместе

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ *Althusser L. Sur la reproduction, Presse universitaires de France, 1995. P. 309.*

с тем идеологическое воспроизводство носит интерпелляционный характер. Рассмотрим понятие «интерпелляция» подробнее.

1.3. Интерпелляционная модель субъекта

Выше мы указывали на то, что аппараты государства состоят из индивидов, которые усваивают ту или иную конкретную идеологию. Теперь необходимо сделать одно важное уточнение – в ходе усвоения идеологии индивид обращается в субъекта.

Термин субъект (фр. «sujet») имеет двойственное значение. Во-первых, он может обозначать действующее лицо, и именно в таком смысле так или иначе субъект является одной из наиболее известных и насыщенных философских категорий. Однако в то же самое время, во французском языке актуализируется и другое значение термина – в одном из переводов «субъект» означает «подданного». Удерживая оба значения термина Альтюссер, говорит о «субъекте, субъективированном Субъектом»⁹⁶. В качестве первого субъекта, подчиненного, выступает человеческий индивид, в качестве второго, того, от кого непосредственно исходит субъективирующий оклик, выступает структурная функция Идеологии.

Как индивид становится субъектом? Его окликают или призывают в субъектность⁹⁷. В «Идеологии и идеологических аппаратах государства» Альтюссер приводит два примера субъективирующего оклика. Первый, и наиболее известный, касается образа полицейского – тот окликает гражданина, и гражданин, оборачиваясь, признает себя тем, к кому обращен оклик. Однако, помимо этого, в тексте мы находим и второй пример, и этот пример носит характер, скорее, теологический.

⁹⁶ *Althusser L. Idéologie et appareils idéologiques d'État.*

⁹⁷ Там же.

В заключительной части текста «О воспроизводстве»⁹⁸, опубликованной в 1976 году в сборнике «Позиции»⁹⁹ Альтюссер обращается к анализу религиозной идеологии. Ключевым примером функционирования этой идеологии для него становится обращение Бога к Моисею из среды горящего куста¹⁰⁰.

Интерпретируя это знаменитое место Писания, Альтюссер находит в нем актуализацию «стандартной» модели интерпелляции, которая по его версии состоит из четырех необходимых элементов. Вот как описаны эти элементы: «1) обращение к “индивидуумам” как к субъектам; 2) их подчинение Субъекту; 3) взаимное признание между субъектами и Субъектом и между самими субъектами, а в конечном итоге и узнавание субъекта самим собой; 4) абсолютная гарантия того, что все обстоит именно так и что при условии, что субъекты признают то, чем они являются, и ведут себя соответствующим образом, все будет хорошо: “Да будет так!”»¹⁰¹.

Из приведенной цитаты мы видим, что процесс субъективации состоит из четырех последовательных актов – обращения/interpellation; подчинения/assujettissement; признания/reconnaissance; гарантии/garantie. Обращение или призыв всегда исходит от Субъекта в сторону индивида и превращает его в субъекта, только если тот откликается. Отклик индивида соответствует его становлению субъектом, признающим самим фактом своего отклика старшинство окликающего Субъекта.

Признание здесь совершается не только между Субъектом и субъектом, но также и между самими субъектами¹⁰² и завершается узнаванием субъектом самого себя. Здесь необходимо отметить откровенно гегельянскую природу взаимного признания – признают друг в друге Раба и Господина две

⁹⁸ *Althusser L. Sur la reproduction, Presse universitaires de France, 1995, p. 310.*

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Исход 3:14.

¹⁰¹ *Althusser L. Sur la reproduction.*

¹⁰² *Ibid.*

ветви Духа, завершая схватку¹⁰³. При этом, даже интерпретация Кожева не вносит радикального искажения в гегелевскую сцену¹⁰⁴. Взаимное признание *таковым* оказывается здесь, фактически, тем фундаментом, на котором зиждутся общественные отношения, поскольку именно признание меня мной со стороны другого и мое взаимное по отношению к другому признание его таковым, каков то есть, и является в сухом остатке самым общественным отношением, которое возникает между двумя субъектами. Однако это отношение нуждается в том, чтобы его поддерживало или воспроизводило. Основой воспроизводства отношения оказывается «гарантия», которую выдает Субъект в отношении субъекта. «Господу сказал ты ныне, что Он будет твоим Богом, и что ты будешь ходить путями Его и хранить постановления Его и заповеди Его и законы Его, и слушать гласа Его; и Господь обещал тебе ныне, что ты будешь собственным Его народом, как Он говорил тебе, если ты будешь хранить все заповеди Его, и что Он поставит тебя выше всех народов, которых Он сотворил, в чести, славе и великолепии, и что ты будешь святым народом у Господа Бога твоего, как Он говорил»¹⁰⁵.

Таким образом, мы обнаруживаем схему субъективации индивида. Она состоит из трех инстанций – Субъекта, субъекта, индивида – и двух действий – оклика и согласия. Субъект окликает индивида, тем самым предлагая ему субъективироваться на определенных основаниях. Так Бог обращается к Моисею, имплицитно предлагая ему стать своим субъектом-пророком. Окликаемый индивид принимает предлагаемую ему позицию в системе отношений, выдавая окликающему такой ответ, которого тот ждет. Такова мысль Альтюссера. Однако из нее выпадает такой тип индивида, который отказывается принимать свое место. Проблеме шизоидного индивида,

¹⁰³ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель. Сочинения. Т. 4. М.: Соцэкгиз, 1959. 440 с.

¹⁰⁴ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. — СПб.: Наука, 2003. — 792 с.

¹⁰⁵ Второзаконие 26:17-19. [URL: <https://azbyka.ru/biblia/?Deut.1&r>].

индивида-отказника так или иначе посвящено философское предприятие Жюль Делеза.

Здесь необходимо поставить следующий вопрос – существует ли в реальности индивид? Выше было указано, что индивид является формой человеческого сознания, которой обладает разумное существо, прежде чем оно вступает в тот или иной аппарат на правах его составной части. В то же время, Альтюссер утверждает, что процесс воспроизводства продолжается во всякий момент времени – именно воспроизводство поддерживает систему социальных отношений, что означает, что система отношений не может существовать, не будучи воспроизводимой. Ответ на поставленный нами вопрос дает сам Альтюссер, заявляя, что «индивид существует только в абстракции»¹⁰⁶, и в другом месте, что «индивид всегда-уже субъективирован»¹⁰⁷.

Субъект – зеркало субъекта

Далее Альтюссер обращается к фигуре Христа: «Таким образом, Бог – это Субъект, а Моисей и многочисленные субъекты богоизбранного народа – это собеседники Бога, к которым Бог обратился, его зеркала, его отражения. Не был ли человек сотворен по образу Божию? Как показывает теологическая рефлексия, хотя Он “мог бы” обойтись и без этого... Бог нуждается в человеке, Субъекту нужны субъекты, как и человеку нужен Бог, субъектам нужен Субъект. Или еще лучше: Богу, великому Субъекту субъектов, нужен человек, даже в случае ужасного извращения Его образа в нем (когда субъекты погрязают в пороке, то есть во грехе).

Скажем еще лучше: Бог сам собою раздваивается и посылает своего Сына на землю, как простого “оставленного” им субъекта (долгая жалоба в Гефсиманском саду заканчивается распятием), то есть субъекта и в то же время Субъекта, человека и в то же время Бога, чтобы исполнить то, что

¹⁰⁶ Althusser L. Sur la reproduction, Presse universitaires de France, 1995, p. 307.

¹⁰⁷ Althusser L. Idéologie et appareils idéologiques.

приготовлено конечным искуплением, искуплением Христа. То есть Богу самому нужно “сделаться” человеком, Субъекту нужно стать субъектом, чтобы эмпирически, видимым для глаз и осязаемым на ощупь для субъектов образом (см. Фому Аквинского) показать, что раз они являются субъектами, подчиненными Субъекту, то только для того, чтобы, в конце концов, прийти в Судный день в лоно Господне, как и Христос, то есть как Субъект»¹⁰⁸.

Здесь мы встречаем «в превращенной форме» ту же концептуальную фигуру, которая лежит в основании гегелевской сцены встречи двух ветвей Духа, и которая ярче всего выражает себя в знаменитом мистическом тезисе «Бог нуждается в человеке чтобы быть ему Богом», или, в терминах Альтюссера, «Субъект нуждается в субъектах чтобы быть им Субъектом».

Что разделяет Субъекта и субъекта? Их разделяет, но также и объединяет через свое посредство образ. Образ возникает между Рабом и Господином, между Богом и человеком. Природа этого образа достаточно точно ухвачена в фигуре *invidia*, которую вводит Лакан в 11 семинаре¹⁰⁹. Образ есть чистая видимость, что означает, что он нематериален. Здесь Альтюссер возразит, что материальность образу все-таки присуща, и это материальность практики, то есть действия субъекта, которое ориентируется на образ самого этого субъекта.

При этом Альтюссер указывает на тот факт, что субъект может быть «хорошим» и «плохим»¹¹⁰. «Плох» субъект только с точки зрения аппаратов. Что значит быть «плохим» субъектом? «Хороший» субъект «*marche tout seul*»¹¹¹ – в русском переводе этот фрагмент передан как «марширует сам по себе», однако такой перевод исключает техническое звучание, присущее мысли Альтюссера. Субъект не только «марширует» сам по себе, но и шире, он *действует* сам по себе, то есть без понукания со стороны вышестоящих

¹⁰⁸ *Althusser L. Sur la reproduction, Presse universitaires de France, 1995, p. 309.*

¹⁰⁹ *Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)).*

¹¹⁰ *Althusser L. Sur la reproduction, Presse universitaires de France, 1995, p. 310.*

¹¹¹ *Ibid.*

субъектов или Субъекта. Каков же критерий «плохого» субъекта? Альтюссер не говорит об этом прямо, указывая лишь на то, что, в отличие от субъекта «хорошего», «плохой» «время от времени вызывает вторжение подразделений репрессивного аппарата государства»¹¹². На каком основании совершается это вторжение? Очевидно, на основании нарушения тех или иных особенностей своего поведения по отношению к условной норме, которая конституируется при субъективации индивида, или, что точнее, при ресубъективации субъекта.

Эхо мистической теологии

В процитированном выше фрагменте Альтюссер описывает динамику отношений между Субъектом и субъектами внутри того, что он называет «религиозной идеологией христианства»¹¹³. В соответствии с отмечаемым им различием между множеством конкретных идеологий и Идеологией как таковой этот анализ претендует на то, чтобы обнаружить общую структуру Идеологии в одной конкретной идеологии. Более того, в самом начале раздела, посвященного этому анализу, Альтюссер прямо утверждает: «Так как формальная структура любой идеологии всегда одна и та же, мы ограничимся анализом одного примера, доступного всем, – примера религиозной идеологии, уточнив, что то же самое можно сказать по поводу идеологии нравственной, юридической, политической, эстетической и так далее»¹¹⁴. Иными словами, модель, обнаруживаемая Альтюссером в религиозной идеологии христианства, оказывается необходимой моделью любой конкретной идеологии. В рамках данного исследования нас особенно интересует «эстетическая идеология», к анализу того, что Альтюссер пишет о ней, мы обратимся ниже, здесь нам хотелось бы детальной рассмотреть общую структуру Идеологии.

¹¹² *Althusser L. Sur la reproduction, Presse universitaires de France, 1995, p. 311.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

В схеме динамических отношений между субъектами и Субъектом мы можем обнаружить узел, наиболее сходный с одним из центральных тезисов средневековой немецкой мистической теологии, а именно утверждение о том, что Субъект нуждается в субъектах. Так, например, для Иоганна Экхарта Бог становится Богом только тогда, когда появляется некто, кто способен Его в таком качестве воспринять, иначе говоря, встать с Ним в некоторое отношение. Сам Экхарт высказывает это так: «... когда я по, своей свободной воле, вышел и воспринял свое тварное бытие, тогда я возымел Бога; ведь до того, как возникли творения, Бог не был “Богом”, но был тем, чем Он был»¹¹⁵, и ниже: «А не будь меня, не было бы и “Бога”. Что Бог является «Богом» тому причиною я. Не будь меня, Бог не был бы “Богом”. Хотя знать это не нужно»¹¹⁶.

При этом, Альтюссер, ссылаясь на Аквината, продолжает свою мысль, доводя ее до логического предела – «Бог посылает самого Себя, свою ипостась, чтобы показать человеку путь к Себе»¹¹⁷. Одного важного шага Альтюссер не совершает – он не говорит о полноте Божественного присутствия в “пучине Божества”¹¹⁸, из которой исходит и в которую возвращается субъект. Однако про возвращение он все-таки говорит. Субъективированный индивид возвращается к Субъекту чтобы стать Им, обнаружив, что всегда им был, более того, чтобы стать собой он отпал от Него, но только лишь затем, чтобы к Нему возвратиться. Можем ли мы осмелиться здесь подняться на следующую ступень абстракции и отделить Субъекта от его Субъектности? Если последовать за Экхартом в его отделении Божества от Бога, то мы можем произвести категорию Субъектности, которая как таковая будет одной для обоих, Субъекта и

¹¹⁵ *Экхарт И.* Трактаты. Проповеди / Изд. подгот. М.Ю. Реутин ; [отв. ред. Н.А. Бондарко]. М. : Наука, 2010. С. 115.

¹¹⁶ Там же.

¹¹⁷ Там же. С. 123.

¹¹⁸ Там же.

субъекта, также как в Божестве нет различия между Богом и человеком¹¹⁹, так же как в Духе, прежде чем Желание увлечет его к тому, нет еще разделения на Господина и Раба¹²⁰. Спинозистский монизм, который избирает Альтюссер чтобы уйти от гегелевского телеологизма здесь, как будто бы, отходит на второй план, уступая место диалектике Господства и Рабства.

Противоречие и сверхдетерминация

Выше, в разделах, посвященных Гастону Башляру, мы отметили несколько сюжетов, развитие которых в своем письме продолжает Альтюссер. Эти сюжеты таковы: ничтожно-малое как своеобразный квант поля опыта субъекта; проблема идеологии и практики; не-фрейдовский психоанализ как теоретическое средство преодоления эпистемологических препятствий. Основным предметом нашего интереса являются понятия «идеология» и «практика», их мы в данной главе раскрыли достаточно подробно. Однако прочие из указанных сюжетов также проявляются и достаточно ярко, в среднем письме Альтюссера, в частности, в тексте «Противоречие и сверхдетерминация»¹²¹. Более того, мы можем утверждать, что понятие бесконечно-малого и не-фрейдовский, точнее, пост-фрейдовский лакановский психоанализ занимает важное место в теории Альтюссера в целом и в концепции идеологии в частности – основанием для такого утверждения служит обращение Альтюссера к фрейдовскому понятию «вытеснение» с одной стороны и использование при определении идеологии терминов, подобных терминам Лакана с другой, дополняемое также тезисом об аисторичности идеологии, выдвигая который Альтюссер также напрямую ссылается на Фрейда, имплицитно при этом следуя лакановскому пониманию аисторичности бессознательного и его сорастворенности в символическом

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель. Сочинения. Т. 4.

¹²¹ Альтюссер Л. За Маркса. С. 127-186.

универсуме, «мире» субъекта. Позицию относительно глубокого влияния Лакана на Альтюссера разделяет и специалист по лакановскому анализу Младен Долар¹²².

Обратимся теперь к понятию «бесконечно малого». В приложении к «Противоречию и сверхдетерминации» бесконечно-малое появляется в связи со случайностью. Обращаясь к Энгельсу, Альтюссер поначалу строго воспроизводит его позицию, утверждая, что экономика движется путем необходимости познания: «Как бы то ни было, именно в пределах этого микроскопического многообразия бесконечно малых макроскопическая необходимость “в конце концов, пробивает себе дорогу”, т. е. становится преобладающим фактором»¹²³. Однако, далее, продолжая следовать курсом на отход от марксистской ортодоксии, он делает два критических замечания в адрес Энгельса, из которых для целей нашего исследования наиболее ценно второе. «Кажется весьма странным, что Энгельс в этом тексте описывает формы надстройки как источник бесконечности микроскопических событий, внутреннюю связь которых нельзя постичь (а, следовательно, можно проигнорировать). Поскольку, с одной стороны, то же самое можно сказать и о формах базиса (ведь вполне можно сказать, что детали микроскопических экономических событий непостижимы и потому могут быть сброшены со счетов!)»¹²⁴. Продолжая рассуждение о недостатках позиции Энгельса относительно случайного и необходимого Альтюссер приходит к заключению относительно укорененности необходимости в случайности: «В самом деле, здесь необходимость обоснована на уровне самих случайностей, обоснована в самих случайностях как их глобальный результат; она, таким образом, есть их необходимость»¹²⁵.

¹²² Долар М. По ту сторону интерпелляции // Неприкосновенный запас. 2012. № 5. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2012/5/po-tu-storonu-interpellyaczii.html>.

¹²³ Альтюссер Л. За Маркса. С. 172.

¹²⁴ Там же. С. 173.

¹²⁵ Там же. С. 175.

Здесь мы обнаруживаем сюжет, который ярче всего окажется представленным в более позднем тексте Альтюссера, а именно в «Подземном течении материализма встречи», где ничтожно-малое отклонение, иными словами, ничтожно-малое случайное событие оказывается онтологизирующим актом, который переводит инертный газ или «дождь» атомов из фантомного состояния в фактическое, давая место факту мира свершиться. К значению бесконечно-малого в позднем письме Альтюссера мы подробнее обратимся ниже.

Таким образом, мы приходим к следующим выводам. Исследуя марксистскую теорию на предмет теории идеологии, Альтюссер приходит к заключению об отсутствии в классических текстах теории идеологии как таковой. Восполняя этот пробел, он обращается к динамике социального через призму ленинской теории государства, формируя теорию аппаратов государства. Основная задача аппаратов – самовоспроизводство через воспроизводство идеологии. Альтюссер различает множество частных идеологий и идеологию как таковую. Идеология как таковая есть общая структура всякой идеологии. Она включает в себя три инстанции – индивид, субъект и Субъект – и одно ключевое действие – обращение Субъекта к индивиду как к субъекту. Вместе с тем, принимая во внимание динамический характер существования социального Альтюссер далее уточняет эту модель, указывая на тот факт, что индивид существует лишь в абстракции, в то время как в действительности в структурной позиции индивида всегда оказывается субъект, претерпевающий не первичную субъективацию, но всякий раз уже ресубъективацию на новых основаниях. При этом в результате ресубъективации может получиться как «хороший» субъект, который далее будет действовать сам по себе, без принуждения со стороны, так и субъект «плохой», который в силу тех или иных причин оказывается или полностью или частично неспособен действовать самостоятельно, вызывая таким

образом вторжение в свою жизнь представителей репрессивного аппарата государства.

Пользуясь методологической рамкой феноменологической социологии, мы можем интерпретировать полученные выводы следующим образом. Конкретная идеология представляет собой символический универсум, который существует не столько в сознании субъекта-носителя, сколько развоплощается в тех материальных практиках, в которые субъект вовлечен. При этом Альтюссер подчеркивает бессознательный характер символического универсума, понимая под этим отсутствие у субъекта необходимости *знать* содержание этого универсума. Само содержание символического универсума, во-первых, обладает необходимым свойством, которое состоит в том, что оно в известной степени противится тому, чтобы быть отрефлексированным, иными словами, содержимое символического универсума дано субъекту как набор очевидностей и само предположение о возможности постановки их под сомнение встречает сопротивляющийся аффект абсурдности; во-вторых, символические универсумы воспроизводятся через наделение индивида субъектностью или, что то же, через ресубъективацию субъекта. Ресубъективация вписывает субъекта в мир социальных и прочих отношений, которые присутствуют в универсуме в виде его конкретной структуры, которая, в свою очередь, оказывается развоплощенной в совокупности производимых ей эффектов.

Глава 2. Поздние тексты Луи Альтюссера

Сегодня особое внимание исследователей по всему миру приковано к посмертным публикациям Луи Альтюссера. В рамках этого исследования мы обозначим тот пласт проблем, которых касается Альтюссер в этих текстах «метафизическим письмом», поскольку в них он обращается, в первую очередь, к предельному онтологическому обоснованию марксистской мысли, которое он обнаруживает, в частности, в древней материалистической традиции Демокрита, Эпикура и Лукреция.

2.1. Атомистический материализм

Ключевым для нашего исследования текстом позднего Альтюссера является эссе «О подземной материалистической традиции встречи»¹²⁶. В этом тексте появляется понятие «алеаторного материализма». Вводя это понятие Альтюссер стремится реализовать одну из центральных амбиций своего философского предприятия, которая состоит в том чтобы снабдить марксистскую мысль более тонким механизмом понимания основополагающей материалистической доктрины.

Это обновленное понимание Альтюссер выводит из трудов Лукреция, Эпикура, Спинозы, Макиавелли, Гоббса, Руссо, Хайдеггера и Деррида. Опишем кратко содержание этого учения.

Альтюссер начинает с образа «дождя». В безграничной пустоте мира античных атомистов существуют базовые неделимые частицы, собственно, атомы. Они двигаются параллельными курсами, плавно «падая» или «оседая» куда-то вниз. Показательным и в первую очередь важным оказывается не столько направление их движения, сколько сам факт параллельности их траекторий – до того как в этом «инертном газе» атомов произойдет некое событие все частицы, составляющие этот «газ» двигаются

¹²⁶ *Althusser L. Philosophy of the Encounter, Later Writings.*

параллельно, на одинаковых расстояниях между собой, не отдаляясь и не сближаясь. Этот дождь, пишет Альтюссер, впервые встречает нас у Лукреция-Эпикура и является центральной метафорой картины мира, которую автор называет «материалистической».

Сами по себе атомы подвержены воздействию двух противоположных тенденций или сил, а именно, законами необходимости и случайности. Закон необходимости располагает атомы на равных расстояниях друг от друга, в то время как закон случайности проявляет себя в одном ничтожно-малом событии, отклонении, которое приводит к *встрече атомов*¹²⁷. Прежде чем она произойдет мир существует «фантомно»¹²⁸, призрачно, в виде чистой возможности своего становления, которая вся так или иначе оказывается увязанной с существованием и действием принципа случайности. Первое проникновение случайности в мир именуется «*clinamen*»¹²⁹, «отклонением».

Какова природа этого отклонения? Она состоит в том, что случайный атом вдруг, без какой бы то ни было причины, отклоняется от своей прямой траектории. Подчеркнем здесь один важный аспект этого отклонения. *Clinamen ничтожно мало*¹³⁰. Ничтожно-малое отклонение порождает каскад последствий, которые приводят, в итоге, к становлению мира как «свершившегося факта»¹³¹.

Лейбницианский элемент в позднем письме Альтюссера

Из изложенного выше эпистемологического аппарата, который описывает Луи Альтюссер, может сложиться представление о том, что

¹²⁷ Ibid. P. 170.

¹²⁸ Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. / Пер. с франц. Б. Скуратова. Под общей редакцией Д. Новикова. М.: Logos-altera, издательство «Ессе homo», 2006. 256 с.

¹²⁹ Лукреций Т. К. О природе вещей / Пер. с латин. Ф. Петровского; Вступ. статья Т. Васильевой; Худож. В. Носков. М.: Худож. лит., 1983. 383 с.

¹³⁰ Althusser L. Philosophy of the Encounter, Later Writings.

¹³¹ Ibid.

Альтюссер собирает этот аппарат на основании категорий, введенных в философский оборот Гегелем. Это представление отчасти справедливо для раннего этапа мысли Альтюссера, к которому относятся его эпистемологически-ориентированные тексты. В целом, влияние мысли Гегеля на марксистскую теорию неоспоримо. Вместе с тем, одна из наиболее плодотворных линий развития теории, оформившаяся в письме Антонио Негри и Жилия Делеза, тяготеет к тому, чтобы находить свои предельные основания в мысли Спинозы. Однако мы можем обнаружить в письме Альтюссера ряд деталей, указывающих на то, что на протяжении его философской эволюции он отступил от гегелевских понятий, обратившись к понятиям Лейбница.

Что происходит, когда атомы приближаются друг к другу? Отношения, возникающие при их взаимодействии, формируют особое образование, называемое «агрегатом». Термин этот восходит к философии Лейбница. Уже во второй главе своей знаменитой «Монадологии» философ поясняет, что сложная субстанция образуется путем объединения множества простых элементов в единое целое – именно такое объединение он называет агрегатом. Атомы внутри такого образования связаны определенными связями, появляющимися вследствие их сближения и исчезающими при удалении. Интересно отметить, что ни у Лейбница, ни у Альтюссера атомы не касаются друг друга непосредственно — между ними сохраняется пространство, необходимое для сохранения множественности отдельных сущностей, иначе все бы превратилось в единую сущность типа спинозовской. Это свойство подчеркивает принадлежность Альтюссера к лейбницианской линии мысли, поскольку он отвергает как монизм Спинозы, так и дуалистический подход Декарта.

Для Альтюссера взаимодействие атомов и формирование агрегатов представляет собой основополагающее явление бытия, включающее три ключевых момента. Первый – это отклонение (*clinamen*), означающее мельчайшую флуктуацию, порождающую случайность. Второй этап –

встреча, возникающая благодаря отклонению, когда траектория атома заметно изменяется, прокладывая собственный путь среди пустоты, играющей роль глубокого онтологического условия. Наконец, третий аспект – захват («prise») – характеризует процесс непосредственного взаимодействия атомов, похожего на замерзание воды на озере. Важно подчеркнуть, что подобное соединение атомов не является постоянным: столкновение может оказаться мимолетным событием, после которого атомы вновь разъединяются. Лишь в случае устойчивого захвата начинается фаза движения в режиме удержания связи, продолжающаяся до распада агрегата под воздействием тех же факторов, что способствовали его образованию ранее.

Здесь нам также необходимо указать на ту фигуру в мысли Хайдеггера, который оказывается наиболее примечательным с точки зрения Альтюссера. Такой фигурой оказывается *es gibt*¹³². Альтюссер пишет: «Философия *es gibt*, “это то, что дано”, позволяет отбросить все классические вопросы о Начале и так далее»¹³³. Отбрасывание классических вопросов о Начале, вот, что привлекает Альтюссера в Хайдеггере. Эта фигура дает возможность помыслить Событие, которое каждый раз оказывается событием смысла, которое, вместе с тем, вовлекает в себя и одновременно требует к себе индивида, который станет для этого события участником, вторичным задействованным элементом, без которого, однако, Событие не может произойти.

В качестве второго симптома Лейбница в позднем письме Альтюссера мы можем указать на характеристику онтологизирующего смещения. Смещение ничтожно-мало, исчезающе мало, наименьшее из возможного. В оригинальном французском тексте мы встречаем термин «*infinitésimal*». Точно таким же термином в англоязычной литературе принято обозначать бесконечно-малое счисление, которое, как указывает, например, Керолайн

¹³² Ibid.

¹³³ Ibid.

Роудс, многим в своем сегодняшнем виде обязано именно Лейбницу, хотя сам по себе подобный метод счисления разрабатывался и Ньютоном, в полемике с которым состоял Лейбниц, и мыслителями и математиками более ранних эпох. Несмотря на то, что понятие ничтожно-малого появляется у Лейбница в работах, посвященных математике, само по себе понятие ничтожно-малого или бесконечно малого находит свой ответ в философском письме Альтюссера.

Далее укажем на природу атомов-монад Лейбница и атомов Альтюссера. Альтюссер представляет поле социального сложением из множества субъективированных индивидов, которые, вступая между собой в отношения, составляют агрегаты – аппараты государства. При этом, идеология, под воздействием которой индивид постоянно ресубъективируется, приводит его к тому, чтобы он действовал сам по себе, без принуждения со стороны, также как монада Лейбница разворачивает в себе самой план своего содержания, без всякой внешней причины, движимая исключительно своим собственным внутренним позывом.

В то же время, монада Лейбница мыслится им «без окон и дверей», что исключает их взаимодействие, описываемое иначе как на окказионалистских основаниях. Вместе с тем один из ключевых терминов среднего письма Альтюссера, «структура», охватывает собой оба уровня марксистской топики, как суперструктуру, так и инфраструктуру, надстройку и базис. Мы можем представить себе структуру как форму лейбницианской «предустановленной гармонии», той системы отношений, которая поддерживается между монадами независимо от их внутреннего плана содержания. Структура оказывается в таком ключе той средой, которая проводит монады определенными траекториями, организуя пространство для их «взаимодействия», хотя каждая из них движет себя сама, однако вместе они оказываются подчинены системе отношений, которая соединяет их в агрегаты и агрегаты агрегатов.

Вместе с тем необходимо указать и на границы подобия между Альтюссером и Лейбницем. В то время как монадологическая и теодицейная перспективы Лейбница предполагают телеологичность существования вселенной, Альтюссер отстаивает тезис, который предполагает отсутствие у исторического процесса не только, собственное, действующего лица, но также и точек отправления и прибытия. Эта позиция высказана в письме Альтюссера как тезис об «истории без субъекта». Вместе с тем, необходимо указать еще на один ограничивающий это подобие факт: как сказано выше, монады Лейбница неспособны к прямому взаимодействию, представляя замкнутые на себе сущности, нуждающиеся в посреднике для проведения мнимого взаимодействия между ними, которое никогда не проникает в глубину монады. В то же время теория субъективации у Альтюссера в качестве основного элемента содержит окрик или призыв. В пустоте между атомами обитает подлинная тотальность – структура как таковая, которая на уровне субъектов поля социального представляет собой идеологию как множество частных идеологий. Каждая частная идеология обладает имплицитной формой, Идеологией. Субъект Идеологии обращает к субъекту окрик и тот, задевая субъекта, то есть, проникая через его поверхность, ресубъективирует его, принуждая обернуться в ответ.

В результате мы приходим к следующим выводам. Альтюссер заимствует некоторые термины Лейбница, формируя в своем позднем письме имплицитную лейбницианскую посткартезианскую парадигму, дополняя Спинозистский субстанциальный монизм лейбницианским агентным плюрализмом. Вместе с тем, как было показано выше, индивид, включаясь в тело тех или иных аппаратов субъективируется под воздействием механизма интерпелляции. Теперь мы можем рассмотреть субъективацию индивида в контексте логики удержанной встречи – отвечая на оклик, обращенный к нему, индивид тем самым подтверждает факт встречи, в которой он принимает участие. Кто встречает его? Его встречает Другой, иными словами, Субъект той или иной идеологии, от которого и исходит оклик. В

этой встрече индивид обретает субъектность, которая располагает его тем или иным образом в матрице смыслов, которые становятся для субъекта картой его жизненного мира, который, в свою очередь, он разделяет с другими.

2.2. Метафизика *clínamen*

Ранее нами была представлена общая концепция альтюссеровского переосмысления древнегреческого учения об атомах. Теперь настало время рассмотреть, каким образом данная теория используется для анализа социальных процессов и механизмов функционирования идеологических структур.

Альтюссер вводит понятие индивидуального субъекта, понимаемого не как автономная единица, существующая отдельно от социальной среды, а скорее как носитель специфической субъектности, формируемой посредством включения в деятельность государственных институтов или иных общественных аппаратов. Каждый индивид приобретает определенную социальную позицию и индивидуальность в процессе социализации, происходящей внутри конкретного общественного института. Таким образом, индивидуальные субъекты становятся частью больших коллективных образований, социальных агрегатов, состоящих из взаимосвязанных субъектов, подчиненных определенным правилам и закономерностям.

При этом важным моментом является то, что общественные процессы протекают в рамках определенного поля, определяемого господствующей идеологией. Именно идеология выступает своеобразным посредником восприятия человеком окружающего мира, формирует понимание реальности и служит средством коммуникации. Человек становится полноценным социальным субъектом не только тогда, когда откликается на обращение извне, но также благодаря базовой способности воспринимать знаки и

символы, используемые обществом. Знаковые системы являются основой идеологии, причем отдельные элементы знаков воспринимаются как элементарные единицы, а комбинации этих элементов образуют целостные идеологические конструкции.

Таким образом, общество предстает перед нами как динамичная структура, построенная на взаимодействиях между индивидами, организованными в крупные агрегаты и регулируемые общими правилами и законами, которые реализуются через систему идеологических представлений. Этот подход помогает лучше понять механизмы формирования социальных связей и влияние идеологии на поведение и восприятие членов общества.

2.3. Театр как смещенное зрелище

В соответствии с приведенной в начале диссертации периодизацией все эти тексты относятся к периоду среднего письма. В целом, письмо Альтюссера об искусстве носит фрагментарный характер, тексты писались по случаю и посвящены разного рода художественным событиям, в которых Альтюссер принимал участие как зритель. Однако в некоторых из них Альтюссер проговаривает важные элементы своей теоретической конструкции, при этом глубина и значение этих элементов, как мы надеемся показать далее, раскрывается в полной мере в свете позднего письма Альтюссера, чем и обусловлено рассмотрение в заключительной части раздела исследования, посвященного Альтюссеру.

В ряду этих текстов особое место занимают два – «О Брехте и Марксе» и «Письмо о познании искусства, ответ Анри Даспру». Чтобы доказать это утверждение рассмотрим эти тексты последовательно.

Перед картинами сюрреалиста: Альварес Риос, 1962

Обращаясь к работам Альвареса Риоса, Альтюссер в качестве первого шага своего анализа отмечает свойство сюрреализма как метода: «То, что в

настоящий момент сюрреализм представляет собой род церкви со своими мессами и своей латынью, со своим синтаксисом и своим словарем, со своими стенаниями старого литературного органа в глубине нефа, со своими паролями <...> то, что у него есть даже молитвы, в которых легко опознаются именно молитвы не из-за их смысла (кто эти молитвы слушает?), но из-за характерной манеры бормотать их сквозь зубы, - все это, говорящее попросту, что сюрреализм умер, не мешает ему оставаться живым в живописи нескольких великих (Эрнст, Матта, Лам) и заново рождаться в работах некоторых молодых»¹³⁴. Таким образом, Альтюссер констатирует, что сюрреализм существует в качестве самостоятельного аппарата, воспроизводящегося в работах молодых художников.

Письмо о познании искусства (ответ Андре Даспру), 1966

Этот текст, как указывает редактор сборника «Об искусстве»¹³⁵, является одним из звеньев дискуссии о гуманизме, которая велась в ФКП в 60-х годах. В нем Альтюссер, продолжая отстаивать позицию теоретического антигуманизма, проясняет специфику того типа знания, который способно сообщить нам искусство.

В первую очередь Альтюссер замечает: «Я не причисляю подлинное искусство к разряду идеологий, хотя искусство и сохраняет с идеологией совершенно особую и специфическую связь»¹³⁶. Далее, за уточнением характера этой связи он отсылает читателя к тексту Пьера Машре «Ленин, критик Толстого». Приступая к прояснению этой связи, Альтюссер формулирует ее следующим образом: «Искусство дает нам видеть, то есть дает нам в форме “видения”, “восприятия” и “чувствования” (не путать с формой познания) идеологию, из которой оно рождается, в которой оно

¹³⁴ Альтюссер Л. Об искусстве. М.: V-A-C press, Artguide Editions, 2019. С. 62-63.

¹³⁵ Там же. С. 47.

¹³⁶ Там же. С. 48-49.

пребывает, от которой оно, будучи искусством, себя отделяет и на которую оно намекает»¹³⁷.

Продолжая свою мысль, Альтюссер утверждает, что в подлинном искусстве (таком, которое создается не в рамках «кулинарного»¹³⁸, дающего узнать себя зрителю в отражении подхода) всегда присутствует некоторая дистанция между идеологией и ее представлением, и именно в этой дистанции возможно познание искусства. «Истинное различие между искусством и наукой определяется специфической формой, в которой они – совершенно по-разному – подают один и тот же предмет: искусство в форме “видения”, “восприятия” или “чувствования”, наука в форме познания (в строгом значении этого слова: посредством понятий)»¹³⁹. При этом далее Альтюссер признает, что подходящего понятийного аппарата в рамках марксистской теории еще не было выработано и призывает обратиться к текстам классиков марксизма за тем, чтобы такой аппарат выработать.

Кремонины, живописец абстрактного, 1964-1966

Этот текст относится к разряду наиболее содержательных в теоретическом плане текстов Альтюссера об искусстве. В нем, обращаясь к живописи Кремонины, Альтюссер говорит о том, как структура может быть обнаружена в художественном произведении в целом.

В первую очередь Альтюссер обращает внимание на то, что на полотнах Кремонины изображены конкретные абстрактные отношения между предметами и людьми. Эти самые отношения составляют структуру, которая объединяет собой суперструктуру-надстройку и инфраструктуру-базис, и в то же самое время оформляет их. Может ли тотальная абстрактная структура быть изображенной в виде предмета? «Структура, управляющая конкретным существованием людей, то есть формирующая переживаемую

¹³⁷ Там же. С. 50-51.

¹³⁸ Там же.

¹³⁹ Там же. С. 58-59.

ими идеологию из отношений людей с предметами и с другими людьми, никогда не может быть изображена – именно в качестве структуры – явно, в лицах, через позитивный отпечаток, выпукло; она может быть изображена только в виде следов и следствий, через отпечаток негативный, через индикаторы отсутствия, через изъятия»¹⁴⁰. Негативный отпечаток структуры, обнажающий ее «детерминированное отсутствие»¹⁴¹ проявляет себя в живописи Кремонини не только в образах предметов, но и в искаженных человеческих лицах. Именно за счет своей уродливости они не позволяют зрителю совершить стандартный ритуал наслаждения эстетическим продуктом, приводя, таким образом, зрителя к растерянному столкновению с отсутствием того зеркала, в котором он привык узнавать себя.

В этом столкновении проскальзывает искра Реального, отблеск истины вторичного характера всякого самосознания по отношению к структуре, которая его формирует, проявляя себя только лишь в тех конкретных формах, которые принимают отношения под ее воздействием. Эту искру высекает различие – на него указывает Альтюссер описывая вертикальные доминанты, фигурирующие на полотнах: «большие вертикали указывают на детерминацию этого круговорота тем, что от него отлично, иной, не кругообразной структурой, законом, имеющим совершенно иную природу, - силой тяжести, которая несводима к какому бы то ни было Происхождению и которая отныне завладевает, посредством своего детерминированного отсутствия, всеми картинами Кремонини»¹⁴².

В тексте «О Брехте и Марксе» Альтюссер утверждает, что главным условием сопереживания происходящему на сцене для зрителя является его ощущение пребывания в безопасном укрытии, где силы, водящие персонажами, не смогут их задеть. Ощущение безопасности гарантирует зрителю, что он получит то зрелище, за которым пришел – зрелище, в

¹⁴⁰ Там же. С. 84-85.

¹⁴¹ Там же. С. 84-85.

¹⁴² Там же. С. 82-83.

котором он узнает себя благодаря идеологической составляющей, ответственной в первую очередь за узнавание. Иными словами, зритель приходит в театр чтобы посмотреть в зеркало, которое отразит его самого в выигрышном свете, растворившись на время представления в своем отражении. Новация Брехта состоит в том, чтобы это ощущение безопасности в определенный момент подорвать, ударив зрителя лбом о холодную стеклянную поверхность зеркала. Новация Кремонини, в свою очередь, состоит в том, чтобы показать зрителю его самого таким, каким его видит зеркало, когда он в него не смотрит, сообщив ему, тем самым, в форме чувствования, истину его собственной эпифеноменальности по отношению к структуре во всей ее неприглядности. В этом отсутствии «“Человек” в целом присутствует в творчестве Кремонини, но как раз потому, что его там нет...»¹⁴³.

Письмо к Паоло Грасси, 6 марта 1968

В этом тексте Альтюссер дает критику пьесы Гольдони «Арлекин, слуга двух господ» в постановке Джорджо Стрелера. Ключевой фигурой для него оказывается заглавный персонаж, собственно, Арлекин. Здесь нас встречает фрейд-лакановская перспектива психоанализа. Так, свой анализ Альтюссер начинает, отмечая сущность Арлекина как голода, далее уточняя, что этот голод есть скорее голод по голоду. «...функцию “фаллоса”, которую Арлекин получает в упорядоченной игре, созданной взаимодействием персонажей. “Витальность” Арлекина – это не просто витальность голодного человека. Это витальность человека, ощущающего голод по ощущению голода, это, говоря языком Фрейда, витальность “либидо”. Не случайно Арлекин – центральная фигура спектакля, и в то же время неуловимая. Центральная, потому что голод по голоду он ощущает за всех»¹⁴⁴.

¹⁴³ Там же. С. 88-89.

¹⁴⁴ Там же. С. 12-13.

Помимо использования фрейд-лакановского арсенала понятий в этом тексте выделяются также еще два аспекта. Во-первых, это использование Альтюссером ортодоксальных марксистских понятий «народного» и «классового», отношения между которыми в рамках ортодоксального марксизма служила предметом насыщенной полемики¹⁴⁵. Во-вторых, это упоминание о том месте, с которого Арлекин говорит – «Если именно с того **“места”**, где находится народ, можно разглядеть, что голод = секс, и высказать это (Арлекин говорит, что он голоден) или этим **“быть”** (Арлекин ведь и есть секс), то потому, что там, в том месте, где находится народ, голодают – и ощущают голод по голоду, и пишут в самой жизни (где эта истина с незапамятных времен вписана в любое классовое общество) равенство: голод = голод по голоду = воля к борьбе»¹⁴⁶. Термин «место» появится еще раз в тексте «О Брехте и Марксе» для указания на то различие, которое пролегает между театром Брехта, революционным, и театром прочим, развлекательным.

О Брехте и Марксе, 1968

Второй текст об искусстве носит характер намного более содержательный. В нем Альтюссер устанавливает однозначное соответствие между новой практикой театра у Брехта и новой практикой философии у Маркса. «Брехт изменяет революционным образом лишь практический способ заниматься театром: внесенное им новшество – это новая практика театра. Точно так же Маркс революционным образом изменяет лишь практический способ заниматься философией: внесенное им новшество – это новая практика философии; не новая философия, как ошибочно считал Грамши, не философия практики, а новая практика философии»¹⁴⁷.

¹⁴⁵ *Benton T. The Rise and Fall of Structural Marxism. Althusser and his influence. London; Basingstoke: Macmillan, 1984. 259 p.*

¹⁴⁶ *Альтюссер Л. Об искусстве. С. 14-15.*

¹⁴⁷ Там же. С. 14.

Ключевым аспектом, роднящим оба подхода, для Альтюссера является то, что он называет «смещением по отношению к идеологии»¹⁴⁸. Целью такого смещения является возможность отстраниться от идеологии, установить по отношению к ней некоторую критическую дистанцию. В области искусства такое отстранение реализуется через разрушение иллюзорности произведения искусства – исследовательская деятельность авангардистов в области определения границ выразительных способностей медиумов является своего рода революционной художественной практикой, так как через своеобразное подвешивание имитационной природы старого искусства искусство новое обращает взгляд на идеологию искусства, отстраняясь от нее. В результате такого смещения обнаруживается «место политики»¹⁴⁹, из которого она, прикрываясь театральной условностью, говорит, обращаясь к зрителю. При этом, важно подчеркнуть, что Альтюссер неоднократно указывает на принципиальное различие между в собственном смысле политикой и театром, в частности, в контексте обсуждения понятия «партийной позиции»: «Под партийной позицией следует понимать не то, что совпадает с партийной позицией в политике, поскольку *философия и театр (или искусство) – это не политика. Философия отличается от науки и отличается от политики. Театр отличается от науки и от политики* [курсив автора – Р.Ш.]. Поэтому речь идет не о том, чтобы отождествить философию и науку, философию и политику, театр и науку, театр и политику. Речь идет о том, что в философии, как и в театре, нужно занять *место, которое представляет политику* [курсив автора – Р.Ш.]»¹⁵⁰. Примером такого места, которое представляет политику, оказывается приведенное выше место Арлекина посреди голодающего по голоду народа.

Для Альтюссера театр и философия способны работать сообща. И философия и театр опустошаются в плане содержания при поверхностном

¹⁴⁸ Там же.

¹⁴⁹ Там же. С. 15.

¹⁵⁰ Там же.

отношении к ним. В то же время и театру и философии свойственно приводить своего реципиента – зрителя и/или читателя – к некоторому очищению своего взгляда на окружающую действительность. «Философия становится предметом потребления и умственного наслаждения, театр – предметом потребления и эстетического наслаждения. В конце концов философы начинают создавать философские учения для потребления и для умственного наслаждения; драматурги, режиссеры и актеры начинают создавать спектакли для потребления и для эстетического, кулинарного и т. п. наслаждения. *Критика умозрительного объяснения мира у Маркса и критика кулинарного театра у Брехта суть одна и та же критика* [курсив автора – Р.Ш.]»¹⁵¹. Кулинарный театр и умозрительное объяснение мира, которые подвергаются критике в приведенной цитате, выражают пагубную способность философии и искусства вводить субъекта в еще большее заблуждение относительно природы реальности. Они воспроизводят существующую идеологию. Напротив, зрелище дегуманизированное¹⁵², как его характеризует Ортега-и-Гассет, возражает против простого потребления произведения, делая его попросту трудным для линейного восприятия.

Искусство оказывается способным дать субъектам почувствовать идеологию, точнее, растворенную в ней структуру социального: «Искусство дает нам видеть, то есть дает нам в форме “видения”, “восприятия” и “чувствования” (не путать с формой познания) идеологию, из которой оно рождается, в которой оно пребывает, от которой оно, будучи искусством, себя отделяет и на которую оно намекает»¹⁵³. Вместе с тем Альтюссер утверждает, что чувствование идеологии возможно превратить в знание с

¹⁵¹ Там же. С. 29.

¹⁵² Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве : Сборник / Пер. с испанского. М. : Радуга, 1991. 638 с.

¹⁵³ Альтюссер Л. Об искусстве. С. 50.

помощью критика, подкованного в марксистской теории, который разъяснил бы зрителю значение пережитого им опыта¹⁵⁴.

Также, в тексте «О Брехте и Марксе» обнаруживает себя и тезис о зеркальной природе идеологии, который встречался нам ранее в «Идеологии и идеологических аппаратах государства». Вот как его формулирует Альтюссер: «Театр подобен зеркалу, в котором зрители видят то, что заключено у них в уме и теле, они приходят в театр с целью узнать себя. Это самое главное: ведь мы знаем, что функция идеологического – узнавание (а не познание). Доказательство можно найти в стихийной реакции простых людей, когда они видят удачное изображение в театре какого-либо персонажа. Они говорят: “Верно! Всё как в жизни”. В этом выражается самая суть узнавания, как бывает при виде чьего-то портрета: “Да, это он!” Приходя в театр, человек всегда надеется сказать в конце спектакля: “Как точно!” Когда зритель узнает себя, когда он уверен в том, что себя узнал, он доволен. В этом основа его удовлетворения»¹⁵⁵. Зеркальная природа идеологии, иными словами, ее первичная функция узнавания, в развлекательном театре выходит на передний план, в то время как в театре Брехта она подрывается в пользу смещенного зрелища, которое способно сообщить зрителю чувство идеологии как тотальной структуры.

В этом же тексте Альтюссер вводит понятие «смещение». «Чтобы вернуть философию и театр на их истинное место, нужно осуществить смещение (*spostamento*) внутри философии и внутри театра»¹⁵⁶. Как происходит «смещение»? В первую очередь, само по себе оно представляет определенный ход мысли, принимающий форму художественного приема. В отношении театра Брехта Альтюссер говорит о трех смещениях – смещении актерской игры, идеологии театра и концепции пьесы. Эти три смещения

¹⁵⁴ Там же. С. 51.

¹⁵⁵ Там же.

¹⁵⁶ Там же. С. 30-31.

необходимы для одной цели – произвести в зрителе эффект отстранения от идеологии.

Как понять это отстранение? Исходя из письма Альтюссера, можно предположить, что сама идеология, прежде чем она станет заметной субъекту как структура и границы его восприятия и оценки реальности, ему недоступна. Она существует как совокупность ограничений его мышления, при этом её существование скрыто от субъекта. Машина идеологии скрыта за плотным покровом двойного забвения. В психоаналитических терминах, идеологические механизмы, являющиеся частью бессознательных процессов, сами по себе вытеснены до уровня всякого вытеснения.

Однако это вытеснение можно снять. Марксистская теория и художественная практика, интерпретируемые в духе Альтюссера, могут помочь субъекту в этом, опираясь на понятие чувства. Альтюссер утверждает, что, хотя выйти из идеологии полностью невозможно, мы всё же можем её почувствовать, то есть столкнуться с ней в собственном опыте как с тем, что нам непосредственно дано. Средой, которая способна передать нам ощущение идеологии, переживание её присутствия и влияния, является искусство. Предъявляя определённое идеологическое содержание, произведение искусства одновременно оказывает двунаправленное воздействие: с одной стороны, оно может укреплять нашу уверенность в правильности нашего взгляда на мир, поддерживая наши идеологические шоры. В таком случае даже сам факт существования идеологии оказывается скрытым. Брехтовский театр и искусство в целом, создающие эффект сокрытия, Альтюссер называет «кулинарными»¹⁵⁷ — по аналогии с Брехтом. Но помимо сокрытия, искусство также способно показать нам её. Для Альтюссера идеальным примером такого искусства является театр Брехта, в котором благодаря трём приёмам смещения достигается изменение перспективы зрителя по отношению к усвоенной и взрастившей его идеологии.

¹⁵⁷ Там же.

Кулинарный театр приносит зрителю удовольствие, основанное на самопознании. Это узнавание связано с ощущением безопасности, в котором находится зритель: «Если мы хотим понять, почему театр развлекает, нужно учитывать этот особый вид удовольствия — удовольствие от безопасной игры с огнем, отвечающей двум условиям: 1) огонь безопасен, потому что он горит на сцене, и потому что в спектакле пожар всегда тушат; 2) пожар всегда происходит у соседей»¹⁵⁸. Смещающая субверсия зрелища предполагает разрушение этой иллюзии, превращая угрозу в адрес зрителя в нечто явное и видимое.

О Лучо Фанти, март 1977

Заметка о Лучо Фанти также носит поверхностный характер, по сравнению с текстами о Кремонини, Брехте и с письмом Даспру. В ней Альтюссер не добавляет ничего нового к тем способам истолкования произведения, которые даны в его предыдущих текстах, следуя в целом в русле предложенных им ранее эскизов к методу подлинно марксистской герменевтики произведения. В этой заметке он повторяет один из наиболее существенных установочных пунктов этой герменевтической модели: «Надо, разумеется, добавить, что для изображения идеологии, причем так, чтобы предмет был ясен - то есть было бы ясно, что это именно идеология и что она шествует слишком твердой поступью, чтобы сбиваться с шагу, — недостаточно просто воспроизвести какой-то образ: образ, нагруженный идеологией, никогда не будет воспринят так, как идеология в образной форме. Нужно переработать этот образ, *создать внутри него крошечную внутреннюю дистанцию, которая нарушит его равновесие* [курсив наш. — Р.Ш.], поможет опознать его суть и вывести его на чистую воду. Лучо Фанти осуществляет этот беспощадный сдвиг исподволь, прибегая к разным средствам...»¹⁵⁹. Здесь Альтюссер снова говорит о смещении относительно

¹⁵⁸ Там же. С. 44.

¹⁵⁹ Там же. С. 100-101.

идеологии зрелища как о главной черте подлинного произведения, отличающей его от увеселительного зрелища.

Лам, 1977

Заметка о Ламе также носит достаточно поверхностный характер. Наиболее любопытным для целей нашего исследования элементом этого текста оказывается характеристика живописи Лама как предельной: «...его живопись и подступает к пределам: не столько к живым существам и их формам, сколько к немому крику народа, раздавленного веками своей истории»¹⁶⁰. Пределы, о которых пишет здесь Альтюссер есть ничто иное как границы эпистемологических профилей, или символических универсумов, между которыми располагается их содержание в виде бесконечного числа ничтожно-малых единиц опыта. В этом тексте на поверхность выходит то, что выше мы обозначили «лейбницианским элементом» в письме Альтюссера, который в позднем письме, к которому примыкает и текст о Ламе, развернется в алеаторную материалистическую онтологию.

Театр Арто как третья стратегия авангардного театра

Как было показано выше, Альтюссер разделяет «кулинарный театр» и «настоящий театр» – первому свойственно погружение субъекта в содержание идеологии в целях производства наслаждения, второму свойственен постоянный подрыв этого наслаждения за счет столкновения субъекта со зрелищностью зрелища как таковой. Однако, в случае с театром Брехта, это столкновение со зрелищностью носит характер эпизодический – после акта субверсии зрелище продолжается в «кулинарном» ключе. К этим двум альтернативам, в качестве комментария об их границах, мы можем добавить третью, а именно театральную проект Антонена Арто известный под именем «театра жестокости». Сам Альтюссер нигде в своем письме не обращается к театральной системе Арто, лишь несколько раз упоминая его

¹⁶⁰ Там же. С. 108-109.

имя в отвлеченных контекстах, однако, для другого представителя спинозистской марксистской мысли, а именно, для Жюлья Делеза Антонен Арто оказывается наиболее примечательной фигурой в истории европейского театра постольку, поскольку он представляет собой тип психотика, который, по утверждениям Делеза, недостаточно убедительно рассмотрен и описан в рамках лакановской школы, к которой относится Альтюссер.

Для Арто ключевым примером театра, на который стоит ориентироваться, является «восточный театр», особенно театр Бали. Он описывает пространство восточного театра как «метафизическое», в отличие от «психологического» пространства западного театра. Метафизическое пространство восточного театра отличается тем, что в нём возможно создание визуального нарратива, который превосходит простую красивую картинку. В таком пространстве нарратив способен напрямую воздействовать на зрителя и преобразовывать его благодаря духовной установке, лежащей в основе восприятия и представления спектакля.

Это различие можно также охарактеризовать как «магический» театр, в котором сценическое действие преследует четкую цель — «пробуждение наших демонов». Под «демонами» Арто понимает подавленные желания, выраженные через мифологические образы, а их пробуждение должно происходить в ритуализированном представлении, где пластические образы выступают в роли заклинания.

Дух анархической поэзии, связывающей последовательность знаков в нарративе, казалось бы, предполагает полную свободу актера на сцене. Однако для Арто такой свободный переход не является очевидным. Более того, актер, как уже отмечалось, для него — лишь безвольный материал, которым управляет режиссер. Режиссер, руководствуясь духом анархической поэзии, разрабатывает детальную программу спектакля, которой актер должен строго следовать. Актер для Арто ценен настолько, насколько он способен быть проводником воли режиссера.

Таким образом, мы видим, что новый театр, каким его мыслит Арто, театр должен служить площадкой для ритуализованных представлений, целью которых является освобождение человека от ограничений привычного типа мышления через погружение в «мифологическое мышление». В то же время миф, сконструированный постановщиком, служит для зрителя своеобразным специфическим языком для выражения своего травмированного современным образом жизни состояния.

Вместе с тем это погружение в пространство метафизического мышления носит характер «жестокости представления». Эта «жестокость» касается вовсе не обращения режиссера с исполнителем или исполнителя со зрителем. Она касается жестокости той надмирной реальности, которая прорывается навстречу зрителю через тело актера. Иными словами, сама реальность предстает перед зрителем и эта реальность мучительна. Таким образом, антитезой «кулинарному» театру и театру Брехта является театр Арто – если «кулинарный» театр удерживает зрителя в пространстве идеологии а театр Брехта намекает на границы идеологии, предлагая прочувствовать идеологическую обусловленность всего процесса в целом, то театр Арто нацелен на то чтобы вывести зрителя из идеологии к ничем не приукрашенной Реальности как таковой и продержат его в ней как можно дольше.

Смещение

Поздний Альтюссер приписывает случайному отклонению онтологизирующий потенциал – мир из фантомного обретает конкретное бытие только благодаря тому, что один атом, на ничтожно-малую долю случайно отклонился от предзаданной ему путями необходимости траектории.

Конкретная идеология оказывается у Альтюссера структурой, которая предопределяет событие, но, вместе с тем, и сама зависит от него. В своем первоначальном нам виде структура не обнаруживает самое себя, всячески

уклоняясь от проблематизации, мимикрируя под само-собой разумеющееся, очевидное. Искусство оказывается той средой, в которой возможна встреча со структурой как со структурой, однако встреча эта проходит не в регистре познания или узнавания, но только лишь чувствования. При этом необходимо, чтобы структура в произведении оказалась смещенной по отношению к своему привычному положению. Не смещенная структура превращает произведение искусства в зрелище, в «кулинарный театр».

Индивид рождается в определенных условиях. Эти условия подводят его к субъективации, которая начинает происходить с ним, практически с первых минут жизни. Между делом, заметим, что вопрос о частоте актов субъективации самим Альтюссером не рассматривается, что дает нам право предположить множественность подобных актов, которые совершаются над телом индивида так часто, как только он вступает в контакт с другими. В самом деле, если ты не субъектен, как ты можешь обращаться к другому, который по определению обладает субъектностью? Возвращаясь к нашему сюжету, необходимо подчеркнуть, что одним из наиболее важных условий, в которых обретает себя конкретный субъект, является идеологический комплекс, который воспроизводится на мощностях тех аппаратов, которым индивид вверяет себя и свое тело. При этом, идеологическая машинерия, до определенного момента, скрывается от взгляда самого индивида.

Если идеология искусно маскируется под природное, предзадавая те смыслы, которые мы извлекаем из вещей мира и даже, до определенной степени, облик самого этого мира, то как же можем мы отличить идеологическую компоненту в нашем мышлении от неидеологической? Точных критериев, руководствуясь которыми возможно отличить идеологически опосредованный тезис от тезиса идеологически нейтрального Альтюссер своим читателям не предлагает. И та причина, которая принуждает его отказаться от выведения такого критерия радикально противопоставляет Альтюссера многим его коллегам и соратникам по марксистскому лагерю. Дело в том, что из идеологии нет выхода. Это

утверждение знаменует собой одно из главных нововведений Альтюссера – отказ от придания марксистской мысли статуса единственно верной научной исследовательской программы. Вместе с тем, имея в виду онтологический аспект мысли о смещении в целом, мы можем истолковать смещенное зрелище как своеобразный экзистенциальный момент. Иначе говоря, если мы примем во внимание динамический характер самовоспроизводящейся структуры социального, то смещение окажется для субъекта поводом воспроизвести свое бытие, встав к нему в новое отношение. Невозможно пробудиться от сна идеологии, однако, осознав природу сновидения, возможно встать по отношению к нему в некоторую конкретную позицию, которая будет качественно отличной от привычной субъекту позиции. Смещение оптики зрительского восприятия по отношению к родной для него идеологической матрице ведет к столкновению с границами этой самой матрицы и с ней самой как таковой. Именно с этой границей встречается субъект, когда ему предлагают смещенное представление.

В перспективе алеаторного материализма мы можем совместить в рамках исследовательской оптики те или иные «идеологии», объяснив их как производные феномены определенной действительности, которая сама в себе несет зерно непрерывно воспроизводящейся случайности. В предельно обобщенном виде логика этой действительности разворачивается из пары понятий, «предметов» и «знаков», под которыми, очевидно, скрываются *res cogitans* и *res exstensa*, примиряющиеся в двух из бесконечного числа модусов Субстанции-Бога, которые, в свою очередь, воспринимаются из перспективы учения о Знаке во всем его многообразии. Атомы и пустота, фантомное существования до свершения факта, случайность длительности встречи, все это так или иначе разворачивается Альтюссером из перспективы Спинозистского решения картезианской проблемы двух вещей, которые для Спинозы являются своего рода масками-персонами для единой Вещи.

Лакан так или иначе разъяснит в чем значение нестерпимости яркого света Вещи – *Jouissance* в чистом виде непереносимо, его постоянное присутствие мучительно и жестоко.

Таким образом, мы приходим к следующим выводам. В позднем письме Альтюссер обращается к древней материалистической традиции с тем, чтобы выработать предельное онтологическое основание марксистской философии, отступая от проблемы идеологии. Вместе с тем, в той схеме онтологического основания, которую предлагает Альтюссер, высказывается тождественный «превращению философии» раннего письма и «смещению» среднего письма концепт «отклонения», которое само по себе мыслится как первичный онтологизирующий момент, переводящий мир из фантомного состояния в актуальное. Таким образом, в основе материализма встречи лежит случайное ничтожно малое отклонение.

Интерпретируя роль произведения искусства в контексте теории идеологии Альтюссера, мы можем выделить следующие существенные аспекты. Во-первых, искусство поддерживает с идеологией двойные отношения – зрелище развлекательного характера исполняет в отношении зрителя функцию зеркала, доставляя ему удовольствие через узнавание им самого себя из безопасного укрытия, в то время как истинное произведение искусства обнаруживает дистанцию между идеологией и позицией зрителя внутри самого произведения. Эта дистанция носит характер критической и позволяет зрителю встретиться с идеологией так, как нигде в пространстве повседневности. Иными словами, произведение искусства, за счет нарушения механизма узнавания себя в отражении показывает субъекту границы его собственных представлений о себе, предоставляя ему в форме чувствования истину его идеологической обусловленности. При этом идеология в контексте письма об искусстве оказывается у Альтюссера формой тотальной структуры, которая в спинозистском ключе оказывается растворенной в совокупности своих эффектов. Формами критической дистанции по отношению к идеологии в письме Альтюссера выступают «смещение» как

набор сценических приемов в театре, а также «отсутствие» как след тотальной структуры в живописи. В то же время, Альтюссер в своем письме об искусстве продолжает придерживаться позиции относительно дискурсивного характера знания, который, собственно, отличает его от внедискурсивного чувствования. Отмечая недостаточность существующего инструментария для дискурсивного познания искусства Альтюссер, тем не менее, предпринимает ряд попыток разработать такой инструментарий, вводя концептуальную схему «зеркала», «узнавания», «безопасности», «отсутствия» и «смещения».

Используя методологическую перспективу феноменологической социологии, мы можем проинтерпретировать эти выводы следующим образом. Символический универсум всегда-уже дан субъекту как набор безусловных очевидностей относительно его мира и как сам мир как таковой. Описание тотального характера идеологии у Альтюссера, а также способности идеологии к порождению смыслов и даже ее бытие-миром субъекта позволяет нам рассмотреть частную идеологию как символический универсум. Произведение искусства оказывается для субъекта способом изменить способ данности, подвесив тезис естественной установки. Иначе говоря, произведение искусства по версии Альтюссера способно, с одной стороны, дать субъекту на время полностью раствориться в фантазии, которая существует в жестких рамках символического универсума, сокрывая само существование таких рамок пеленой очевидности, не подлежащей вопрошанию, с другой же стороны, подлинное произведение оказывается способным дать субъекту почувствовать эти границы, почувствовать изнутри частный символический универсум другого, за счет критического погружения субъекта в жизненный мир этого другого.

Само это погружение совершается через узнавание в действующих лицах произведения искусства себя. В свою очередь само это узнавание становится возможным благодаря способности искусства окликать, то есть, интерpellировать индивида, обращая его в субъекта-зрителя. Такое

окликание зрителя совершается от имени Другого автора. В акте субъективации субъекта-зрителя окликаемый принимает свое место в зрительном зале на время произведения, что открывает ему доступ к ассортименту субъективностей, которые ведут перед ним игру на сцене. При этом, в широком контексте мысли Альтюссера, точнее, при рассмотрении в совокупности средних текстов об искусстве и поздних онтологических поисков, складывается картина онтологического статуса окликанья как спонтанного события явления субъективированному индивиду истины о нем самом, которая подается ему в виде, собственно, конкретной субъективности, которая, в свою очередь, принимается индивидом как своя собственная.

Глава 3. После Альтюссера

3.1. Теория литературного производства

Один из наиболее известных учеников Альтюссера – Пьер Машре – продолжая теоретическую линию Альтюссера задался целью составить верное марксистское представление о теории литературы. Для этого он обратился к классическим источникам марксистской мысли, в частности, к текстам Ленина. Применяв метод «симптоматического чтения»¹⁶¹ он попытался извлечь из текстов Ленина о Льве Толстом каркас эстетической теории. Однако, прежде чем описать этот эксперимент по реконструкции эстетической теории необходимо описать само «симптоматическое чтение» как таковое.

Метод «симптоматического чтения» разрабатывался Машре с целью реконструкции подлинно-марксистской теории искусства. Под «подлинно-марксистской» теорией сам Машре понимает такую теорию, автором которой был бы один из бесспорных классиков марксистской теории как таковой. Реконструкция основывается на выискивании в текстах исследуемого автора следов мысли о занимающем исследователя предмете с последующей реконструкцией этих следов до полноценных единиц мысли. В качестве материала для восстановительного процесса Машре избирает тексты Ленина о Толстом. В качестве результатов своего анализа Машре приводит различия между процессами творчества и производства с тем, чтобы констатировать недостаточность обоих этих понятий.

Основным источником, в котором изложено альтюссеровское представление о симптоматическом чтении, является фундаментальная

¹⁶¹ *Althusser L., Balibar É., Establet R., Macherey P., Rancière J. Lire Le Capital, Nouvelle édition revue, 2011.*

работа «Читать “Капитал”»¹⁶², которая является результатом деятельности семинара, проходившего в 60-е годы в Высшей Нормальной Школе. В деятельности семинара принимали участие, помимо самого Альтюссера и Машре также Этьен Балибар, Жак Рансьер и Роже Эстабле. Текст выдержал множество переизданий, последнее из которых было осуществлено в 2016 году, что косвенно свидетельствует о том, что подход Альтюссера и его учеников не утратил актуальности до сих пор.

В дальнейшем Машре сформулирует свою «теорию литературного производства»¹⁶³, ключевым аспектом которой становится не столько производство как таковое, но лежащее под ним и оформляющее его воспроизводство системы социальных отношений. Машре¹⁶⁴ разъясняет как происходит этот процесс.

Метавоспроизводство литературы

Итак, Машре задается вопросом – как действует литература? – и сам же отвечает на него – она действует, воспроизводя себя. Он обращается к примеру древней литературы – греческого эпоса – задаваясь вопросом, почему, собственно, мы до сих пор способны получать от этих текстов эстетическое наслаждение? Что в этих текстах трогает нас, несмотря на то что сами по себе эти тексты родились в условиях, которые нам никогда больше не будут доступны, которые навсегда отошли в прошлое? В эссе «К теории литературного воспроизводства»¹⁶⁵ Машре предпринимает попытку дать развернутый ответ на этот вопрос.

¹⁶² Там же.

¹⁶³ *Macherey P. A Theory of Literary Production, Translated from the French by Geoffrey Wall, By Routledge & Kegan Paul Ltd, 1978.*

¹⁶⁴ *Macherey P. In a Materialist Way, Selected Essays by Pierre Macherey, Edited by Warren Montag, Translated by Ted Stolze, Verso, 1998.*

¹⁶⁵ *Ibid. P. 42-53.*

Резюмируя кратко саму суть его ответа, мы можем сказать следующее – автор приносит в жертву свое стремление к вечности, и именно в силу этой жертвы он обретает способность проникнуть глубоко в сущность своего времени. Это понимание «сути времени» и подлежит воспроизводству в литературном произведении. Именно оно в конечном итоге и представляет собой воспроизводящийся при каждом прочитывании текста набор паттернов, которые трогают читателя за живое. Однако эмоциональный аспект функционирования литературы не является тем, что привлекает Машре по преимуществу – в первую очередь его интересуют конкретные механизмы функционирования текста.

Одним из таких механизмов оказывается собственно пара сущностей – производство и воспроизводство. В случае литературы письмо оказывается производственной стороной, чтение – воспроизводственной. Несколько ниже мы еще встретимся с парой этих понятий, когда коснемся позднего текста Машре «Читать Альтюссера». Здесь достаточно зафиксировать, во-первых, саму пару этих понятий, во-вторых, их безусловно альтюссерианское звучание.

Продолжая свою мысль, Машре указывает на тот факт, что оба этих понятия на практике оказываются двумя сторонами одного и того же процесса, в котором автор и читатель принимают участие на равных. Этот метапроцесс за неимением более удачного термина Машре обозначает как «воспроизводство литературы». Для упрощения демаркации метапроцесса воспроизводства литературы и одной из сторон этого процесса, собственно, воспроизведения текста читателем мы здесь и далее будем обозначать метапроцесс воспроизводства литературы «метавоспроизводством».

Собственно, метавоспроизводство литературы оказывается у Машре процессом вышестоящего порядка – он происходит вне зависимости от того, включен ли в него хотя бы один конкретный актер или нет. Сам Машре пишет об этом, обращаясь за примером к «Вавилонской библиотеке»

Борхеса, указывая на тот факт, что каждый текст, по его версии, содержит в себе в полноте весь лабиринт библиотеки¹⁶⁶.

Плоскость текста

Далее Машре вводит в поле своего рассуждения следующую важную для альтюссерианского дискурса фигуру, а именно, метафору поверхности. Он утверждает, что текст не имеет сокрытой глубины, в которой таится сообщение. Напротив, текст представляет собой абсолютно плоскую поверхность, в которой высказывает себя в полноте все сообщение, которое обладает безграничным спектром вариаций на заданную тему¹⁶⁷. Эти вариации реализуются на практике при прочитывании текста читателем.

В заключительном пассаже «К теории литературного воспроизводства» Машре кратко формулирует итог своего рассуждения, вводя в оборот новую фигуру, которую он обозначает как *littéraire*, «литературное». Чтобы полнее описать чем является это «литературное» отошлем к оригинальному пассажиу Альтюссера. Выше, говоря о театре, мы касались того, как Альтюссер обращается с «сущностью театра». В своих текстах порой он использует формулировки, которые можно для краткости обозначить «материалистическим заклинанием». На протяжении всего текста Альтюссер многократно повторяет «Театр это театр и ничто кроме театра...». Эти повторения помогают удержать в фокусе внимания предмет рассмотрения. Однако, помимо этого, они также преследуют важную цель – ухватить сущность театра, не дав ей смешаться с другими сущностями, которыми полнится речь автора.

«Литературное» обозначает открытую Машре сущность литературного процесса. Заявляя, что «Литература» существует исключительно как фикция, созданная критикой¹⁶⁸, Машре утверждает, вслед за этим, что под фикцией

¹⁶⁶ Ibid, p. 49.

¹⁶⁷ Ibid. P. 50.

¹⁶⁸ *Macherey P. In a Materialist Way, Selected Essays by Pierre Macherey, p. 50.*

Литературы скрывается живой процесс без начала и конца, живой процесс воспроизводства литературного. Собственно, обнаружить литературное под маской Литературы становится возможным только с точки зрения воспроизводства. Выше мы уже описывали что представляет собой точка зрения воспроизводства у Альтюссера, здесь стоит указать на специфику этой оптики у Машре в применении к литературному процессу.

Литературное есть процесс без начала и конца. Этот процесс состоит в самопроизвольном воспроизводстве текста как такового. Текст воспроизводит себя двумя путями – производственным, в функции письма, и воспроизводительным, в функции чтения. Выше мы закрепили за совокупностью этих процессов термин «метавоспроизводство». Собственно, метавоспроизводству подвергается сущность литературного – литературное воспроизводит себя через читателя и писателя, требуя их к себе как тех, без кого оно не в состоянии поддерживать свое существование. Однако, сам Машре утверждает, что даже если текст не воспроизводится читателем, он уже содержит в себе все возможные аспекты собственного существования. Иными словами, литературное воспроизводит себя актуально при контакте с читателем или писателем, однако, в то же самое время, в потенциальном аспекте оно не нуждается ни в первом, ни во втором, высказывая тем самым свою истину – литературное таково, каково оно, независимо от того воспроизводит ли кто-либо его в настоящий момент актуально. Здесь коренится сущность литературного процесса именно в виде самодостаточной сущности, чья самодостаточность состоит в том, что для ее поддержания и/или сохранения ей нет нужды прибегать к помощи тех или иных агентов.

Симптоматическое чтение как прием

Здесь нам хотелось бы обратиться к несколько более позднему тексту, в котором сам Машре заново формулирует основное содержание симптоматического чтения как приема. Это текст 2015 года «Читать

Альтюссера»¹⁶⁹. В нем Машре призывает к применению симптоматического чтения к текстам самого Альтюссера, вместе с тем формулируя еще раз в новом контексте специфику этого приема.

В этом тексте Машре отмечает две ранее не актуализированные специфические черты симптоматического чтения – корреляцию между точкой зрения воспроизводства и «спектральной метафорикой» у Альтюссера во-первых, и «тактический альянс с лаканизмом» во-вторых.

Под «спектральной метафорикой» Машре имеет в виду следующее. Альтюссер активно критикует то, что в ряде его текстов выступает под именем «теории знания». Эта теория представляет собой определенную систему отношений между познающим субъектом и познаваемым объектом. Ключевой характеристикой «теории знания» в том виде, который попадает под критику Альтюссера является представление о том, что знание как таковое скрывается под поверхностью познаваемого предмета в глубине. Лежащее в глубине знание, согласно этой схеме, может быть добыто однозначно и прямо. При этом само знание как таковое мыслится в рамках этой системы чем-то устойчивым, неким самотождественным объектом. Для самого Машре знание в рамках этой системы представляется как закрытый в шкатулке манускрипт, который познающий субъект способен из этой шкатулки извлечь и усвоить. Машре, вслед за Альтюссером утверждает, что такое представление о знании в корне неверно.

Критикуя эту систему отношений, Машре отсылает к проблеме, которая для поля марксистской мысли является классической и встречается в том числе и у Альтюссера под видом критики «мировоззрения». Здесь мы впервые встречаем корень, который приближает нас к пониманию проблемы видимости. Машре, цитируя Маркса, обращается к противопоставлению труда и рабочей силы, за которым обнаруживает себя более широкое противопоставление сущности и видимости. Классическая марксистская, собственно, Марксова мысль, состоящая в том, что капиталистический

¹⁶⁹ *Macherey P. Lire Althusser*. URL: <https://philolarge.hypotheses.org/1651>.

способ производства предполагает определенное виденье мира, причем такое, которое оказывается искаженным относительно истинного положения дел. Идеология в работах самого Маркса оказывается тем покровом, который в угоду доминирующего класса скрывает истину угнетения, и этот покров может и должен быть отброшен ради торжества истины и пресечения угнетения. Такой профетический подход был во многом характерен для первых поколений теоретиков и политических практиков марксистской мысли. Машре вслед за Альтюссером обнаруживает, что в действительности ситуация обстоит несколько иначе.

Идеология, как было показано выше, для Альтюссера и его учеников, представляет собой вовсе не покров, маскирующий реальное положение дел в угоду одному из классов. Идеология раскрывается у Альтюссера как поле знаковой игры, вне которого невозможно представить себе мыслящее существо. За пределами идеологии ничего нет. Идеология – это язык в самом широком смысле. Выше мы касались многозначности этого термина у Альтюссера. Идеология как таковая представляет собой поле возможности, в котором обитает множество частных конкретных идеологий, которые воспроизводят себя на телах социальных общностей. Идеология не может быть отброшена. Она может быть лишь верным образом осознана всеми участниками социального процесса.

Машре различает два вида зрения – парциальное, поверхностное, и глубокое, всеобщее или тотальное¹⁷⁰. Он упрекает Маркса в поверхностном зрении, которое предлагает взгляд на знание как на сокрытое письмо и, как следствие, ведет к утверждению о сокрывающем, ложном характере всякой идеологии или, как минимум, идеологии доминирующего класса. Машре предлагает альтернативный взгляд на природу знания, функционирование текста и сущность идеологии.

¹⁷⁰ Montag W., Wasser A., Pierre Macherey and the case of literary production, Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2022. P. 174.

Эта альтернативная позиция состоит во взгляде с точки зрения воспроизводства. При взгляде с этой позиции становится очевидным, что всякое знание носит характер события, то есть оно не существует прежде, чем будет произведено, а производится оно в момент совершения открытия. Но вовсе не открытия шкатулки со спрятанным письмом. Машре утверждает, что труд становится рабочей силой только в момент заключения трудового договора, также как знание производится лишь в момент встречи исследователя с изучаемым материалом. Такова позиция глубокого или тотального зрения. Полнее описать сущность глубокого зрения нам поможет обращение к тому, что Машре фиксирует как тактический альянс Альтюссера с Лаканом.

Тактический альянс с лаканизмом

Мысль Альтюссера в ряде пунктов пересекается с рядом тезисов, разработанных в рамках оригинальной научной работы Жаком Лаканом. Первый из них это призыв к «возврату к»¹⁷¹. Если Лакан заявляет, что своей работой он возвращается к Фрейду, то Альтюссер и вслед за ним Машре, повторяя этот ход, утверждает, что возвращается к Марксу. Это возвращение носит характер перечитывания текстов указанных авторов с применением симптоматического чтения. Здесь мы можем кратко охарактеризовать этот прием – *симптоматическое чтение есть подход к изучаемому тексту, в рамках которого читатель, стоя на точке зрения воспроизводства, и применяя глубокое зрение обращает внимание не только на то, что буквально высказано в изучаемом тексте, но также и на то, что в этом тексте опущено, недосказано или лежит в основании высказанного.*

Позволим себе здесь привести два примера симптоматического чтения. Первый – произвольный, второй – из изучаемого материала.

¹⁷¹Ibid, p. 166.

Пример первый

В псалме 136 последняя строка гласит «блажен иже имет и разбьет младенцы твоя о камень»¹⁷². Поверхностное прочтение, исходящее из плоского зрения, склонно представить нам это утверждение как реальное намерение плененного народа причинить непоправимый ущерб пленителям – вавилонянам. Классическая интерпретация Отцов Церкви проясняет, что речь в этом тексте идет вовсе не о действительном намерении, но о состоянии глубочайшей подавленности плененных, которым не остается ничего иного кроме как в бессильной злобе воздевать руки к небу и призывать проклятия на головы пленителей. Канонические же трактовки предлагают интерпретацию этой строки исходя из позиции глубокого зрения, в соответствии с которым эта строка ни в коем случае и ни при каких обстоятельствах не может быть прочитана как декларация намерений и уж тем более как обоснование тех или иных вредоносных действий. Пожелание бед является отчаянным воплем плененных и ничем иным. Используя формулировки Альтюссера, мы можем сказать, что вопль есть вопль, он не есть ни декларация намерений, ни действительное пожелание. Вопль есть вопль. Используя формулировку Машре, мы могли бы предложить здесь выделение сущности по типу «вопящее». Так, в этой строке высказывает себя само вопящее плененное как таковое, не смешиваясь ни с намерением, ни с призывом к действию ни с оправданием такого рода действий.

Пример второй

В «Идеологии и аппаратах» Альтюссер в качестве примера функционирования интерпелляционной модели субъекта приводит, помимо обращения Бога к Моисею из среды горящего куста также и оклик полицейского, обращенный к случайному прохожему. В тот момент, когда прохожий отвечает на оклик, оборачиваясь, он вступает в определенную систему отношений на правах субъективированного, то есть малого субъекта

¹⁷² Псалтирь. 136:8. URL <https://azbyka.ru/biblia/?Ps.136:8>.

по отношению к говорящему с ним Субъекту. При этом, если окликаемый смотрит не с точки зрения воспроизводства, иными словами, из поля доксической модальности, то в качестве Субъекта перед ним оказывается конкретный окликнувший его полицейский. Если же окликаемый смотрит с точки зрения воспроизводства, он за маской конкретного полицейского видит истинного Субъекта, то есть ту сущность, которая наделила рядового гражданина функциями полицейского.

Прочитать оклик поверхностно значит занять одностороннюю неполноценную позицию некоего субъекта социальных отношений, который в этом оклике различит одно лишь репрессивное действие представителя аппарата государства. Прочитать его симптоматически означает распознать за маской окликающего субъекта систему социальных отношений, которая высказывает себя в теле социальной общности, которая исполняет определенный набор функций и обратиться к конкретному анализу этих функций вместо того, чтобы пытаться противопоставить себя одной из них так называемым «прямым действием». Заметим, что субъективируемый окликом индивид зачастую упускает из поля своего зрения возможность не обернуться, отказавшись субъективироваться на правах окликаемого.

Тактический альянс с лаканизмом представляет собой включение в поле исходных установок исследователя такой установки, которую Машре, вслед за Альтюссером и самим Лаканом, которому принадлежит этот термин, называет «работой негативного»¹⁷³. Именно работа негативного ухвачена нами выше в описании симптоматического чтения. Обращение при изучении текста к работе негативного позволяет раскрыть не поверхностно-политический аспект социального взаимодействия, который один только и занимает умы политических практиков, но внять голосу метаполитики, которая сама по себе представляет сокрытое в негативном движении социальных отношений как таковых.

¹⁷³ Pierre Macherey and the case of literary production / Montag W., editor, Wasser A., editor. Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2022, p. 169.

Метаполитика как система социальных отношений в полной мере раскрывается в работах другого ученика Альтюссера, Жака Рансьера. В параграфе, посвященном ему, мы еще обратимся к этому понятию, здесь достаточно лишь указать на ту зону в теоретической работе изучаемого нами коллектива авторов, в которой это понятие обретает себя.

Спинозистское понимание истины

Все те аспекты понимания отношений знания, угнетения и литературного процесса, которые были описаны нами выше так или иначе вытекают у Машре и Альтюссера из спинозистского тезиса относительно истины. Машре приводит его на латинском языке - *Verum index sui et falsi*¹⁷⁴. Эта формула мыслится в поле альтюссерианской теории как антитеза формуле «теории знания» – *adaequatio rei et intellectus*. Истина, *Verum*, предстает у Альтюссера и Машре как самопроизвольное событие, которое происходит без какой бы то ни было причины, то есть, в соответствии с законом случайности. Динамику отношений между принципами необходимости и случайности мы описывали выше, здесь достаточно будет указать на истинноносный характер случайности. Первое событие истины в онтологическом ключе есть первое ничтожно-малое отклонение первого атома в пустоте демокрито-лукрецианской вселенной. Однако этим первым событием истина не ограничивается. Она происходит постоянно, вписывая себя как негативное в текст налично-данной действительности. Центральный объект мысли Альтюссера и его школы состоит в том, что истина воспроизводит себя постоянно, негативно укрываясь в пелене причин и следствий закона необходимости.

Подытожим очередной этап нашего исследования. Мысль Машре обнаруживает тесное родство с мыслью Альтюссера, вместе с тем дополняя и развивая ряд исходных пропозиций учителя. Вместе с тем, Машре следует за Альтюссером по линии критики «теории знания» как соответствия вещей и

¹⁷⁴ Ibid, p. 171.

разума, избирая, вслед за Альтюссером, спинозистскую формулу истины, указывающей на себя и на ложное. В то же время Машре заново формулирует принцип симптоматического чтения, в разработке которого он принимал непосредственное участие вместе с Альтюссером в рамках семинара в Высшей Нормальной Школе, а также обращается к понятию «воспроизводства», которое позволяет рассмотреть важнейшие социальные процессы с максимальной степенью полноты, гипостазируя сам процесс как самовоспроизводящуюся сущность, подчиненными по отношению к которой оказываются акторы поля социального – индивид, субъект и Субъект.

Обращаясь к арсеналу терминов феноменологической социологии, мы можем охарактеризовать подход Машре следующим образом. Пара субъект/индивид представляется динамическим единством, в котором индивид, встречаясь с плоскостью системы отношений определяет себя через принятие той или иной социальной позиции. При этом его собственный жизненный мир напрямую зависит от того, какую позицию ему предлагает Субъект. Вместе с тем, ключевой отличительной особенностью субъекта в теоретическом аппарате Машре является его динамизм – также как знание является не результатом, но остатком процесса чтения субъективность в теоретическом аппарате Машре является динамическим итогом взаимодействия индивида и текста. Процесс субъективации по Машре не прекращается никогда. Если для Альтюссера верно утверждение о том что на базисе индивида возможны множественные субъективности (читатель, рабочий, верующий, горожанин и т.д.) то для Машре также верно окажется утверждение о том, что субъект в каждый момент своего существования изменяется в зависимости от того текста, с которым он взаимодействует, будь это в прямом смысле текст литературного произведения или любой другой текст, типа речи, зрелища и т.п.

3.2. Разделение чувственного

«Разделением чувственного» Рансьер называет ключевой процесс, в результате которого то или иное сообщество обретает свои конкретные очертания. Рансьер исходит из утверждения, которое мы можем вслед за ним самим сформулировать на языке, близком по духу к феноменологической школе.

При этом, как и для Альтюссера, Рансьеру принципиально важно подчеркнуть деятельный, производительный или практический характер опыта. Опыт в поле его текстов, это, в первую очередь, опыт определенных условий труда. Здесь ключевым примером для самого Рансьера оказывается платоновское «Государство», которое он рассматривает как один из первых опытов сознательного планирования системы разделения чувственного.

Темпоральность чувственного

Ключевым параметром разделения чувственного у Рансьера оказывается темпоральность – именно время оказывается главным аспектом, который регламентирует конкретное распределение тех функций, которые тот или иной конкретный индивид исполняет внутри своего коллектива. Коллектив этот, в первую очередь, объединяет представителей одной профессии. Род занятий определяет набор социальных функций индивида.

Разделение чувственного происходит в зоне темпоральности – так, ремесленники не могут заниматься посторонними вещами потому, что *у них на это нет времени*¹⁷⁵. Они не могут отлучиться, потому что *работа не ждет*¹⁷⁶.

Поскольку Рансьер входит в число участников альтюссерианской школы, мы можем с уверенностью представить себе, что работа, которая не

¹⁷⁵ Рансьер Ж. Разделяя чувственное. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2007. С. 10.

¹⁷⁶ Там же. С. 10.

ждет и не отпускает ремесленника от себя далеко есть, как, например, рассмотренное нами выше литературное, самовоспроизводящийся процесс, требующий к себе человеческого агента на правах субъекта, одновременно подчиненного этой сущности, и подчиняющего ей все то, что оказывается ему необходимо для ее воспроизводства.

Иметь то или иное «занятие» значит для Рансьера иметь определенные общие с другими способности, которые, в свою очередь, делают множество по ту и иную сторону разделяющего пространства видимым. Видимость множества оказывается для Рансьера корнем эстетической метаполитики¹⁷⁷.

Основным процессом метаполитики у Рансьера оказывается циркуляция знаков внутри сообщества. При этом Рансьер выделяет несколько способов такой циркуляции, среди которых наибольший интерес у него вызывают такие режимы, которые претендуют на регулярное пересечение границ разделения чувственного. Главным объектом, который способен на такое пересечение и осуществляет его на практике постоянно оказывается письмо. Два платонических режима бытования слова – в театре и в письме. Письмо нарушает границы циркуляции речей, то есть, устойчивых потоков знаков внутри социальных тел. Помимо письма таким «нарушителем» у Рансьера оказывается звучащее со сцены театральное слово. Между двух нарушительных крайностей Рансьер располагает особый для него тип знака, который не столько нарушает, сколько мягко пересекает границы сложившегося порядка разделения чувственного в обе стороны. Элементом, способным к такому обхождению с границами, у Рансьера оказывается танец.

Режимы идентификации

Сформулировав механику разделения опыта внутри сообществ в целом, Рансьер обнаруживает их тесную связь с субъективацией индивида. Действительно, если вспомнить Альтюссера, то из его теории субъективации,

¹⁷⁷ Там же.

с приложением к ней комментария Рансьера на «Государство» Платона станет очевидным, что Рансьер пытается пересказать на свой лад альтюссеровскую схему субъективации, избавившись от интерпеллятивного элемента.

Так, Рансьер выделяет три режима идентификации – этический, поэтический и эстетический. Первый из них, поэтический, Рансьер приписывает Платону. Рансьер, погружаясь в платонизм, предпринимает попытку развенчать устоявшееся мнение, состоящее в том, что в платоновской мысли искусство оказывается подчинено политике. В этом ему помогает альтюссеровское понятие «практики». Так, Рансьер предлагает рассматривать «искусство» и «политику» не как две сферы занятий, которые потребляют индивидов, занимая все их свободное время. Напротив, эти две сущности у Рансьера уравниваются через понятие «практики». платонизм вовсе не подчиняет искусство политике, их прямое противопоставление для платонизма в целом не имеет смысла. Все, что существует для платонизма это лишь искусства, исполнительские манеры. Именно они и оказываются аналогом «практики» у Альтюссера.

В этическом режиме искусства в основе каждой практики оказывается мимесис – процесс уподобления произведения, продукта практики, совершенному образцу. Вовне практика разворачивается как дидактическая – она ориентируется на этос той или иной социальной группы, воспроизводя его и транслируя вовне. В этом режиме главное лежит в этосе коллектива, что препятствует индивидуализации искусства как такового. Иными словами, не искусство оказывается подчинено политике, но искусство и политика смешиваются воедино, в понятии, близком к понятию «практика», а практики ориентируются на этос того или иного сообщества.

Для следующего режима, поэтического, также обнаруживает себя мимесис, однако, как утверждает Рансьер, мимесис в поэтическом режиме

возвышается до принципа организации коллектива как такового, параллельно обосновывая право практик на самоопределение¹⁷⁸.

Третий режим, эстетический, характеризуется гетерогенностью, возвращающейся к самой себе в неузнанном виде мысли. В этом режиме, как пишет Рансьер, искусство достигает полной автономии, однако его специфичность оказывается во многом утраченной. В эстетическом режиме ставится под вопрос нейтральный статус текне, сама идея навязывания определенной формы мысли инертной материи.

Не удовлетворяясь описанными в исторической перспективе тремя режимами, Рансьер предпринимает попытку сформулировать рамочную концепцию для четвертого режима, который он именуется «репрезентативным». Сущностью репрезентативного режима для Рансьера оказывается «принцип фикции»¹⁷⁹. Принцип фикции в репрезентативном режиме – имитация есть техника и не есть ложь.

3.3. Инэстетика

Ключевым свойством искусства для Бадью оказывается способность искусства к производству истины. При этом Бадью уточняет, что эта истина обладает двумя свойствами – имманентностью и специфичностью. Имманентность истины искусства состоит в том, что истина произведения всегда полностью дана в самом произведении. Специфичность истины искусства состоит в том, что эта истина актуальна только в рамках искусства как отдельной конкретной идеологии в понимании Альтюссера. Преемственность мысли Бадью по отношению к Альтюссеру становится еще более явной если привести здесь цитату из эссе Альтюссера «О Брехте и Марксе»: «...театр – это не философия, предмет театра – это не предмет философии. Театр – это вид искусства, а философия – это вид теоретической

¹⁷⁸ Там же. С. 19.

¹⁷⁹ Там же. С. 38.

мысли»¹⁸⁰. Здесь перед нами предстает род перформативного высказывания, которое имеет своей целью дать читателю почувствовать предельную границу театра как идеологического агрегата.

Платонизм Бадью

Свое «Малое руководство по инэстетике»¹⁸¹ Бадью также начинает с обращения к платонизму. Однако, в отличие от Рансьера, интерпретируя платонизм, он сразу обращается к музыкальной теме: «в своем “Государстве” основатель философии и, несомненно, утонченный знаток искусства своего времени допускает только военные марши и патриотические песни»¹⁸².

Здесь же Бадью актуализирует «тактический альянс с Лаканом», эксплицитно выраженный Машре, обращаясь к теории дискурсов, точнее, к дискурсу Истерики. Истерики, обращаясь к Господину с вопросом, сам становится его Господином, отклоняя каждый ответ как неподходящий и заставляя давать все новые и новые ответы – так же функционирует произведение в мире платоновской мысли по версии Бадью. «Подобным же образом искусство, уже пребывая в истине, адресует мыслителю немой вопрос о своей подлинности; постоянно меняясь, претерпевая всевозможные метаморфозы, оно выказывает разочарование, что бы ни изрек философ о нем»¹⁸³. Исходя из позиции Истерики Бадью описывает положение философствующего субъекта относительно истины Творения как неизбежно колеблющееся между двух крайностей – или всеми силами удерживать подопечных от обращения к Творению как бесконечно разочаровывающему,

¹⁸⁰ *Альтюссер Л.* Об искусстве. С. 38.

¹⁸¹ *Бадью А.* Малое руководство по инэстетике / Пер. с фр. Д. Ардамацкой, А. Магуна. СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2014. 156 с.

¹⁸² *Бадью А.* Малое руководство по инэстетике. С. 9.

¹⁸³ Там же. С. 9.

или же призывать оставить все, кроме Творения, как того единственного, что в действительности способно выразить истину.

Схемы отношений между искусством и философией по Бадью

Концептуализируя отношения между искусством и философией, Бадью, в качестве первого шага, предлагает две схемы таких отношений. Первую, которая основывается на дискурсе Истерики, он именуется «дидактической». «Ее главный тезис состоит в том, что искусство не обладает способностью к истине или что всякая истина внеположена искусству. Мы, разумеется, признаём, что искусство (как и Истерик) является нам как наличная, непосредственная, нагая истина, эта нагота есть ни что иное, как чистое очарование (*charme*) истины»¹⁸⁴. Искусство у Платона, по версии Бадью, имитирует не вещи, а эффект истинностный: «Если истина может существовать под видом очарования, то философская работа по добыванию крупинки истины обесмысливается»¹⁸⁵ – тут Бадью высказывает свое виденье отношений между политикой и искусством у Платона.

Иными словами, дидактическая схема предполагает морализаторское отношение философии к искусству – так, философствующий субъект в этой схеме тяготеет к удержанию подопечных от художественной практики, усматривая в ней своего рода обман, который состоит в том, что искусство оказывается тем, что производит лишь эффект истины, не касаясь ее самой как таковой. Более того, философия в данной схеме постулирует необходимость контроля над искусством: «допустимо только такое искусство, которое находится под контролем со стороны философии»¹⁸⁶ – так это формулирует сам Бадью.

Эта схема обнаруживает явные черты подобия с «этическим режимом искусства» Рансьера, однако, Бадью формулирует свою схему на иных

¹⁸⁴ Там же. С. 10.

¹⁸⁵ Там же.

¹⁸⁶ Там же. С. 10.

основаниях, не прибегая к понятию «практики» или «разделения чувственного».

В качестве следующего хода Бадью предлагает обратить внимание к совершенно противоположному типу отношений между искусством и философией. Этот тип он именуется «романтической схемой»¹⁸⁷. Эта схема отталкивается от противоположного тезиса пары противоречия дискурса Истерики – так, Бадью предлагает под «романтической схемой» понимать такое отношение между искусством и философией, в котором искусство признается единственным местом обитания истины. В такой ситуации искусство превозносится философствующим субъектом как приоритетный путь раскрытия истины, при этом вопрос контроля со стороны философии над художественными практиками отпадает, поскольку последние с неизбежностью наделяются автономным и приоритетным статусом. Если продолжить сопоставление схем Бадью с режимами Рансьера, то мы обнаружим, что романтической схеме Бадью оказывается подобен поэтический режим Рансьера. Ключевым аспектом подобия оказывается здесь автономизация искусства и его приоритетный статус в отношении раскрытия истины.

Бадью не останавливается на двух схемах, обнаруживая между двумя экстремумами противоречивой пары дискурса Истерики своеобразную «золотую середину» в виде схемы «классической». Классическая схема деистеризует Истерику, наделяя обе сущности, искусство и философию, равным статусом и превознося терапевтический потенциал художественной практики. Ключевым классическим автором, подход которого Бадью указывает в качестве источника этой схемы, оказывается Аристотель. Ключевым аспектом отношений между искусством и философией в данной схеме выступает сущность катарсиса как события явления истины, причем такой истины, которая своим явлением «успокаивает страсти»¹⁸⁸. Если в

¹⁸⁷ Там же. С. 11.

¹⁸⁸ Там же. С. 12.

описании романтической схемы Бадью весьма и весьма краток, то схеме классической он уделяет достаточно много внимания, обращаясь, в частности, к механике терапевтического эффекта искусства и его следствиям. Так, он заключает, что для того, чтобы терапевтический эффект действительно имел место, искусство «должно нравиться»¹⁸⁹. Сопоставляя далее отношения между первыми двумя, напряженными, и третьей, примиряющей, схемами, Бадью заключает: «“Подобие” истины необходимо лишь для того, чтобы вовлечь зрителя, созерцающего произведение искусства, в этот процесс, а именно в идентификацию, порождающую перенос, а значит, для устранения страстей. Этим ограничивается присутствие истины в области воображаемого. Классики называли подобное восхождение к воображаемому освобожденным от груза реальности истины “правдоподобием”»¹⁹⁰. Третья схема Бадью может быть сопоставлена с эстетическим режимом искусства у Рансьера. Сопоставляя их, мы встречаем то же фундаментальное различие – для Рансьера в третьем режиме, как и во всех предыдущих, речь идет в первую очередь о типе практики, которая напрямую касается распределения времени конкретного субъекта. Помимо этого фундаментального различия в понятиях мы можем указать также на специфическое сходство третьей схемы Бадью и эстетического режима Рансьера – обе эти концепции подразумевают специфическую автономию искусства и катарсическое «успокоение страстей».

Постмарксизм Бадью

Описав, таким образом, три схемы отношений между искусством и философией Бадью указывает на три философских линии, которые, на его взгляд, для XX века являются основными. В качестве таковых он указывает на «марксизм, психоанализ и немецкую герменевтику»¹⁹¹. Обнаружив в

¹⁸⁹ Там же.

¹⁹⁰ Там же.

¹⁹¹ Там же. С. 13.

тексте указание на три философских проекта, следы которых мы обнаруживаем в его собственном письме и, которые, следовательно, воспринимаются Бадью как главные источники его собственной мысли мы можем заключить, что для самого Бадью указанные философские предприятия служат своего рода отправными точками в его собственной мысли.

В качестве следующего хода Бадью оценивает эти три линии с точки зрения разработанных им выше схем отношений между искусством и философией: «Очевидно, что в сфере осмысления искусства марксизм дидактичен, психоанализ классичен, а хайдеггеровская герменевтика романтична»¹⁹². Дидактичность марксизма, в частности, в плане его отношения к искусству исчерпывающим образом была показана, например, Борисом Гройсом в его знаменитом эссе «Gesamtkunstwerk Stalin»¹⁹³. Классичность психоанализа описывает сам Бадью, выводя третью схему из срединной позиции, деистеризующей Истерику. Романтичность хайдеггеровской герменевтики в полной мере раскрыта им самим, в частности, в тексте «Исток художественного творения»¹⁹⁴, где он указывает на тот факт, что истина как Событие происходит с нами тогда, когда мы встречаемся с произведением искусства, которое способно раскрыть нам навстречу некоторое потаенное содержание, сущность вещи, отослав к ее бытию.

Театр Брехта по Бадью – расхождение с Альтюссером

Следующим шагом Бадью в разработке инэстетической концепции оказывается обращение к театру Брехта, который, как мы показали выше, обладал для учителя Бадью, Альтюссера, большим значением в плане

¹⁹² Там же.

¹⁹³ Гройс Б. Gesamtkunstwerk Сталин. М. : ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. 168 с.

¹⁹⁴ Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. Михайлова А.В. М.: Академический Проект, 2008. С. 77-238.

построения художественной практики. Однако, Бадью в своем взгляде на театр Брехта расходится с Альтюссером.

Брехтовский театр Бадью характеризует как дидактический, указывая на тот факт, что для Брехта существует некая внеположенная по отношению к искусству истина, и в качестве таковой истины выступает диалектический материализм¹⁹⁵. Вот что он пишет далее: «Иначе говоря, Брехт практикует платонизм, понятый с точки зрения сталинизма. Высшей целью Брехта было создание “общества друзей диалектики”, а театр во многих отношениях играл роль рабочего инструмента этого общества»¹⁹⁶. Иными словами, Бадью здесь упрекает Брехта в том, что его театральный проект носил характер скорее воспитательный, чем очистительный, при этом оказываясь преддверием общества изучения марксистской теории в сталинистском изводе.

Все эти аспекты полностью игнорируются Альтюссером, который обращает внимание в первую очередь на набор художественных приемов, ключевым из которых оказывается «смещение», которое Альтюссер выводит как философский ход из конкретного театрального приема, который у самого Брехта называется «остранением». Относительно этого приема Бадью также высказывается в критическом ключе: «Что же касается его знаменитого эффекта остранения, это протокол философского наблюдения за воспитательными целями театра “в действии”. Эстетическая видимость должна сохранять дистанцию по отношению к самой себе, для того чтобы в этом разрыве была явлена внешняя объективность истинного»¹⁹⁷.

Однако на критике Брехта Бадью не останавливается, обращая внимание на несколько аспектов эпического театра¹⁹⁸, которые на его взгляд составляют подлинное величие этого театрального проекта. В качестве

¹⁹⁵ Бадью А. Малое руководство по инэстетике. С. 14.

¹⁹⁶ Там же.

¹⁹⁷ Там же.

¹⁹⁸ Брехт Б. Театр. Пьесы. Статьи. Высказывания. В пяти томах. Т. 5/2. М.: Искусство, 1965.

первого достоинства проекта Брехта Бадью указывает на тот факт, что, несмотря на дидактичность, брехтовский театр не следует прямо за платоновской мыслью, обращая положения Платона против него самого. Вот как он формулирует это сам: «он настойчиво ищет имманентные правила платонического (дидактического) искусства, вместо того чтобы, как Платон, довольствоваться подразделением существующих искусств на благие и дурные»¹⁹⁹. Вместе с тем Бадью обращает внимание на «отвагу»²⁰⁰ Брехта, которая и делает его театр театром эпическим: «Согласно Брехту, искусство не производит истину, оно выясняет условия отваги перед ее лицом, допуская возможность существования истинного. Искусство, взятое под контроль, есть средство от трусости. Не трусости вообще, а трусости перед истиной»²⁰¹.

Четвертая схема Бадью

Охарактеризовав таким образом театральный проект Брехта, Бадью формулирует критерии трех описанных выше схем отношения между искусством и истиной с тем, чтобы предложить свою собственную, четвертую схему. Ключевых критериев Бадью выделяет два – имманентность и специфичность. Вот как он описывает три схемы с точки зрения этих критериев: «В романтической схеме отношение истины к искусству имманентно (искусство представляет собой высшую ступень Идеи), но не специфично (потому что речь идет об Истине, и мысль ничем не отличается от поэтического слова). В дидактизме это отношение очевидно специфично (только искусство способно передавать истину в форме видимости), но совсем не имманентно, потому что в конечном счете положение истины оказывается внешним. И наконец, в классицизме истина заперта в области воображаемого и существует лишь под видом правдоподобия. *В этих*

¹⁹⁹ Бадью А. Малое руководство по инэстетике. С. 14.

²⁰⁰ Там же.

²⁰¹ Там же.

наследуемых схемах отношение художественных произведений к истине никогда не бывает одновременно специфичным и имманентным [курсив наш – Р.Ш.]»²⁰². В последней фразе приведенной цитаты Бадью демонстрирует читателю цель четвертой схемы – совместить в себе имманентность со специфичностью.

Специфичность Бадью выглядит как еще одна попытка последовать за Альтюссером в его «материалистическом заклинании». Специфичность искусства позволяет удержать в фокусе внимания его несводимость как таковую.

В то же время имманентность четвертой схемы выражается в тезисе «искусство равнообъемно истинам, которые оно расточает»²⁰³, что стоит понимать как одно из следствий срединной позиции дискурса Истерики. Искусство не обладает преимуществом перед другими сферами человеческой деятельности в раскрытии истины, однако его истины суть лишь его собственные истины. Таково определение специфичности. Искусство однозначно и необходимо раскрывает некоторые истины, и они не выходят за его пределы и в то же время ничто в искусстве не чуждо истине. Таково определение имманентности.

Далее, необходимо указать на тонкое имплицитное хайдеггерианство Бадью, которое выражает себя в том, как он вводит в поле своего рассуждения понятие События. Истина коренится в Событии²⁰⁴, утверждает Бадью. Однако само произведение не является ни истиной, ни Событием. Событие может произойти в поле восприятия зрителя, и почву для События истины подготавливает произведение, выступая в качестве пробы истины.

Каждое конкретное произведение мыслится Бадью как материальный элемент, пробующий или испытующий истину, в то время как сама истина, помимо событийного характера, носит также и характер реляционный,

²⁰² Там же. С. 17.

²⁰³ Там же. С. 17.

²⁰⁴ Там же. С. 20.

выступая как определенная конфигурация элементов внутри произведения. Чтобы ухватить и зафиксировать реляционный характер истины, Бадью вводит парный термин «истина-конфигурация»²⁰⁵. В перспективе альтюссеризма это понятие выглядит абсолютно уместным – так, если вспомнить о том какое значение для Альтюссера имеют *отношения* как таковые, а также о том, что идеология представляет собой для него определенную конфигурацию знаковых элементов, которые циркулируют внутри социальных общностей, в свою очередь также выступающих в качестве конфигурации субъектов, иначе говоря, агрегатов поля социального, то влияние Альтюссера на мысль Бадью становится очевидным.

Подытоживая третью главу нашего исследования, мы можем сказать следующее. Пьер Машре в своем теоретическом аппарате делает основной акцент на принципах функционирования субъективности, которая в его теории оказывается динамической. Динамизм субъективности у Машре означает, в первую очередь, постоянно изменяющуюся субъективность, принцип бытия которой связан с постоянным изменением, постоянным поиском себя, который происходит под знаком чтения как непосредственно литературного текста, так и любого другого «текста» – зрелища, действия, диалога и т.д. В свою очередь Рансьер и Бадью оставляют процесс субъективации в стороне, обходя его вниманием в пользу картографии «режимов» или «схем» взаимодействия произведения искусства со своим реципиентом. При этом, как Рансьер, так и Бадью не ограничиваются простым описанием существующих «режимов» и «схем», но предлагают свои собственные, дополнительные, отличительной чертой которых оказывается способность произведения высказывать истину, в том числе, истину социальной ситуации субъективированных индивидов, в ее полноте.

²⁰⁵ Там же. С. 22.

Заключение

В соответствии с поставленными задачами исследования мы приходим к следующим выводам.

1. Специфика идеологии в работах Луи Альтюссера состоит в следующих пунктах:

- Альтюссер различает два основных значения термина «идеология». Для удобства их различения на письме мы предлагаем обозначать их как Идеология и *идеология*; Сам Альтюссер не проводит такого различия, смешивая два значения термина в едином его написании; под Идеологией Альтюссер имеет в виду общую теорию идеологии как таковой, критикуя при этом Маркса за то, что в его работах таковая общая теория идеологии не может быть обнаружена в явной форме; под *идеологией* Альтюссер понимает единицу из множества конкретных идеологий, которые, в свою очередь, представляют собой определенные конфигурации-агрегаты знаков. Эти конфигурации воспроизводятся в телах социальных общностей, которые Альтюссер именуется «аппаратами».
- Единицей поля социального Альтюссер называет индивида. Под индивидом он понимает человеческое существо, которое способно на правах субъекта вступать в те или иные социальные общности; прежде чем вступать в такие общности, индивиду надлежит субъективироваться.
- Для того, чтобы стать субъектом социальной общности индивиду необходимо пройти процедуру субъективации, которая состоит из оклика, обращенного к индивиду со стороны Субъекта той или иной идеологии и, соответственно, со стороны воплощающего его субъекта того или иного социального тела.
- Идеология, как и *идеология*, даны субъекту социальных отношений, однако только частично – полное представление об *идеологии* и Идеологии субъекту оказывается недоступно.

2. Производство искусства в поле социального оказывается специфическим объектом, который способен произвести смещение взгляда субъекта относительно формирующей его идеологии, предоставив ему доступ к ней на новых основаниях, в более полном виде. Иными словами, производство искусства предоставляет субъекту возможность встретиться с границами собственной субъективности, с условиями возможности самой субъективности как таковой.

3. В работах учеников и последователей Альтюссера специфика произведения искусства варьируется и развивается следующим образом:

- Пьер Машре исходит из тезиса Альтюссера о «точке зрения воспроизводства», проецируя его на плоскость искусства в поле литературного производства, что позволяет ему определить сущность литературы как «воспроизводства литературного», которое совершается в паре автор/читатель. При этом Машре, среди прочих альтюссерянцев, оказывается тем, кто с наибольшей тонкостью ухватывает событийный характер явления истины искусства как случайного события, происходящего в момент встречи взглядов – зрительского, направленного на произведение, и авторского или персонажного, направленного из произведения в сторону зрителя.
- Жак Рансьер, отталкиваясь от представления Альтюссера о схеме субъективации индивида формулирует три исторических «режима субъективации», этический, поэтический, эстетический и предлагает свой собственный, четвертый режим субъективации, рассматривая произведение искусства как медиум в системе субъективации индивида.
- Ален Бадью, отчасти, подражая Рансьеру, предлагает в исторической перспективе выделение трех «схем» соотношения искусства и философии, педагогическую, романтическую и классическую. В дополнение к историческим трем схемам он предлагает четвертую схему, в которой основные критерии пары истина/произведение, а

именно, имманентность истины произведению и специфичность искусства как рода человеческой деятельности удерживаются в равновесии, оказываясь в равной мере свойственными искусству.

- Проведенное исследование также показывает, что концептуальный аппарат Пьера Машре оказывается близок к теоретическому аппарату Альтюссера в части динамизма субъективности. Так, если теория Альтюссера допускает множество конкретных статичных субъективностей (на примере Моисея – мужчина, пророк, вождь, учитель) то аппарат Машре предполагает следующий шаг в понимании динамизма субъективности, наложенной поверх индивидуальности. Так у Машре всякая встреча с текстом, литературным, визуальным, речевым или иным оказывается вступлением индивида в бесконечный процесс субъективации, фоновым результатом которого оказывается подвижная, постоянно обновляющаяся субъективность.

- Рансьер и Бадью, в свою очередь, отдают предпочтение картографированию «режимов» и «схем» взаимодействия индивида и произведения искусства. В таком взаимодействии они описывают несколько возможностей отношения к истине для пары индивид/субъект. При этом, каждая из таких возможностей тем или иным образом недостаточна, поскольку полнота истины так или иначе в рамках существующих трех «схем» и трех «режимов» оказывается невозможной. Предлагаемые Рансьером и Бадью «репрезентативный режим» и «четвертая схема» предполагают такое отношение субъекта к истине, которое можно охарактеризовать как полноту откровения. Во многом эти два понятия близки альтюссеровскому «смещенному» зрелищу, поскольку они не столько растворяют индивида/зрителя в зрелище, сколько предлагают ему встретить границы репрезентации как таковой, и собственного бытия соответственно.

Список литературы

Источники

1. Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006. 392 с.
2. Альтюссер Л. Ленин и философия / Перевод с французского Нина Кулиш.-М.: Ад Маргинем, 2005г. – 176 стр. (Спутник)
3. Альтюссер Л. Преобразование философии // Неприкосновенный запас. 2012. № 5.
4. Альтюссер Л. Об искусстве. М.: V-A-C press, Artguide Editions, 2019-112 с.
5. Альтюссер Л. Человек, эта ночь, Перевод с французского Веры Акуловой под редакцией Дмитрия Потемкина // ХЖ, №77-78, 2010, URL: <https://moscowartmagazine.com/issue/28/article/491>
6. Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства. // Неприкосновенный запас. 2011. №3 (77).
7. Альтюссер Л. Ошибки классической экономики: набросок понятия исторического времени // Неприкосновенный запас № 02 (142) 2022, С. 14-40.
8. Бадью А. Малое руководство по инэстетике СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2014, 156 с.
9. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.–СПб.: Московский философский фонд ; Университетская книга, 1999, 95 с.
10. Althusser L. Ecrit philosophiques et politiques, Tome 1, Edition STOC/IMES, 1994, 591 P.
11. Althusser L. Ecrit philosophiques et politiques, Tome 2, Edition STOC/IMES, 1994, 613 P.
12. Althusser L. Ecrit sur l’histoire 1963-1986, PUF, 2018, 281 p.
13. Althusser L. Idéologie et appareils idéologiques d’État (notes pour une recherche) [Электронный ресурс]. URL:

http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/id_eologie_et_AIE.html (дата обращения: 16.05.2022).

14. Althusser L. *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes. Perspectives critiques* Presses Universitaires de France, 2014, 387 p.
15. Althusser L. *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*. London; New York: Verso, 2014. 285 p.
16. Althusser L. *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978-87*. London; New York: Verso, 2006. 299 p.
17. Althusser L. *Positions*, Editions Sociales, 1976, 175 p.
18. Althusser L. *Sur la reproduction*, Presse universitaires de France, 1995
19. Althusser L. *The Future Lasts Forever. A Memoir*. New York: The New Press, 1993. 365 p.
20. Althusser L. *The Humanist Controversy and Other Writings (1966-67)*. London; New York: Verso, 2003. 318 p.
21. Althusser L. *The Spectre of Hegel: Early Writings*. London; New York: Verso, 1997. 264 p.
22. Althusser L. *What Is To Be Done?* Cambridge: Polity Press, 2020. 101 p.
23. Althusser L., Balibar É., Establet R., Macherey P., Rancière J., *Lire Le Capital*, Nouvelle édition revue, 2011, 674 P.
24. Рансьер Ж. *Разделяя чувственное*. Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2007, 264 с.
25. Rancière J. *Althusser's Lesson*. London; New York: Continuum, 2011. 224 p.
26. Ranciere J. *On the Theory of Ideology, Althusser's Politics// Ideology/ Ed. Eagleton—London: Verso, 1991, P. 141-158.*
27. Ranciere J. *La Chair des mots. Politique de l'écriture*, Galilée, 1998
28. Ranciere J. *Le partage du sensible*. Edition La Fabrique, 2000
29. Macherey P. *A Theory of Literary Production*, Translated from the French by Geoffrey Wall, By Routledge & Kegan Paul Ltd, 1978

30. Macherey P. In a Materialist Way, Selected Essays by Pierre Macherey, Edited by Warren Montag, Translated by Ted Stolze, Verso 1998
31. Macherey P. Hegel ou Spinoza, Edition La Decouverte, 1990, 260 p.
32. Balibar E. and Macherey P. On Literature as an Ideological Form // Untying the Text: a Post-structuralist Reader / Ed. Young R. Boston etc.: Routledge & Kegan Paul, 1981. P.79-101.

Литература

33. Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках (критический очерк концепций французского структурализма). М.: Наука, 1977. 274 с.
34. Автономова Н.С. Этапы идейной эволюции Луи Альтюссера // Современные зарубежные концепции диалектики. Критические очерки. М.: Наука, 1987. С. 187-234.
35. Адорно Т, Хоркхаймер М. Диалектика просвещения, философские фрагменты, перевод с немецкого М. Кузнецова, "Медиум", "Ювента", Москва - Санкт-Петербург, 1997, с. 314.
36. Андерсон П. Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма. М.: Common place, 2016. 350 с.
37. Арон. Р. Воображаемые марксизмы. Изд. 3-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. 384 с.
38. Ахмедов Н.Т. Перечитывая Луи Альтюссера (Альтюссер о Ленине и ленинизме) Вестник Гродненского государственного университета имени Янки Купалы. Серия 1. История и археология. Философия. Политология. 2019. Т. 11. № 1. С. 122-128
39. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Пер. с франц. – М.: Прогресс, 1994.
40. Барт Р. Мифологии. — М.: Изд-во Сабашниковых, 1996.
41. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. с нем. – М.: Медиум. – 1995.

42. Брехт Б. Теория эпического театра // Брехт Б. Театр: Пьесы. Статьи. Высказывания: В 5 т. — М.: Искусство, 1965. — Т. 5/2.
43. Бурдые П. Социология политики / Пер. с франц. — М.: Socio-Logos, 1993.
44. Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. — М.: Прогресс, 1990.
45. Визгин В. П. Эпистемология Гастона Башляра и история науки. М.: ИФ РАН, 1996. 263 с.
46. Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. 176 с.
47. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М: Канон + РООИ «Реабилитация», 2017. 288 с.
48. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель. Сочинения. М.: Соцэкгиз, 1959. Т. 4. 440 с.
49. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии. СПб.: Наука, 1993. 480 с.
50. Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004 — 560 с. (Серия «Культурология. XX век»)
51. Гобозов И.А. Луи Альтюссер – выдающийся философ марксист XX века: Аутентичное прочтение Маркса. М.: ЛЕНАНД, 2015. 120 с.
52. Горных А.А. Воображаемый «другой» Лакана // Топос. –2001. – 1(4). – С. 41-50.
53. Горных А.А. Капитализм и тревога // Топос – 2013 — № 1. — С. 12–31.
54. Грамши А. Тюремные тетради: В 3-х ч. — Ч.1 / Пер. с итал. — М.: Политиздат, 1991. 564 с.
55. Грамши А. Собрание сочинений в трех томах. Издательство иностранной литературы, М.: 1957-1959
56. Грецкий М.Н. Марксистская философская мысль во Франции. — М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1977.

57. Грецкий М.Н. Антонио Грамши — политик и философ. — М.: Наука, 1991.
58. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологической философии. Книга первая. / Пер. с нем. А.В. Михайлова; Вступ. ст. В.А. Куренного. — М.: Академический Проект, 2009. — 489 с. — (Философские технологии). С. 100
59. Делёз Ж. Лекции о Спинозе. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 216 с.
60. Делёз Ж. Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.
61. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. Пер. с франц. / Перевод Б. Скуратова. Под общей редакцией Д. Новикова. М.: Logos-altera, издательство «Ессе homo», 2006. - 256 с.
62. Деррида Ж. О грамматологии. Пер. с франц. / Перевод Н. Автономовой. М.: Ад Маргинем Пресс, 2000, 511 с.
63. Диди-Юберман Ж. То, что мы видим, то, что смотрит на нас / пер. с фр. А. Шестакова. СПб.: Наука, 2001. 263 с.
64. Дикон Р.А. Производство субъективности. // Логос 2 (65) 2008, С. 21-68.
65. Долар М. По ту сторону интерпелляции // Неприкосновенный запас, номер 5, 2012
66. Долар М. О повторении. Перевод с английского Елизаветы Зельдиной. URL: <http://freud-lacan.spb.ru/lakanaliya/20-2016-psihoz/mladen-dolar-o-povtoreni>
67. Дуран А., Истина в пределе, анализ бесконечно малых. / Пер. с исп. — М.: Де Агостини, 2014. — 144 с.
68. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
69. Кургузова В. Гастон Башляр. Психоанализ огня // Новый Мир, номер 3, 1995

70. Курилович И.С. Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля–Гуссерля–Хайдеггера. М.: РГГУ, 2019. 224 с.
71. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)). Пер. с фр./ Перевод А. Черноглазова. М.: Издательство “Гнозис”, Издательство “Логос”. 2004.
72. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Пер. с фр. Б.И. Шаревской. — М.: Академический проект, 2020. — 430 с. — (Философские технологии. Социокультурная антропология).
73. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1985. – 399 с. (Этнографическая библиотека)
74. Лейбниц Г.В., Монадология / Г. В. Лейбниц ; [пер. с фр. В. П. Преображенского, Ю. П. Бартнева; вступит. ст. А. В. Маркова]. — М. : РИПОЛ классик, 2020. — 200 с. — (Librarium)
75. Ленин В.И. Государство и революция // Ленин В.И. Сочинения. 5-е изд. М.: Изд-во политической литературы, 1969. Т. 33. С. 1-120.
76. Ливаднов Г.С. Современные материалистические теории субъекта - между Луи Альтюссером и Жаком Лаканом Манускрипт. 2021. Т. 14. № 1. С. 148-152.
77. Лукреций Т. К. О природе вещей / Пер. с латин. Ф. Петровского; Вступ. статья Т. Васильевой; Худож. В. Носков. — М.: Худож. лит., 1983. — 383 с., 7 л. ил. (Б-ка античн. лит-ры).
78. Лурье С.Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л.: Ленинградское отделение издательства «Наука», 1970 .- 664 с.
79. Макиавелли Н. Избранные сочинения. М.: Художественная литература, 1982. 503 с.
80. Манаков Д., Крисанов И. Интерпретация теории воображаемого Спинозы в контексте концепции идеологии Альтюссера *Метаморфозис*. 2022. Т. 6. № 1. С. 60-69.

81. Марков А.В. Аверинцев и Альтюссер: об одной неожиданной интерпретации неоплатонизма Вестник Московского информационно-технологического университета - Московского архитектурно-строительного института. 2020. № 2. С. 29-34
82. Маркузе Г., Одномерный человек. — М.: «REFL-book», 1994. — 368 с.
83. Матвеев И.А. Альтюссер: политика теории // Неприкосновенный запас. 2012. № 85.
84. Мерло-Понти М. Око и дух/Пер. с фр., предисл. и коммент. А.В. Густыря. — М.: Искусство, 1992. — 63 с.
85. Мерло-Понти М., Сомнения Сезанна // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. — М.: Академический проект, 2014 — 288 с. — (Философские технологии).
86. Мириманов В. Б. Приглашение на танец. Danse macabre. // Мировое древо = Arbor mundi. – 2001. — № 8. — С. 39–73.
87. Михайловский В. С. Неомарксизм вчера, сегодня, завтра // Социология. 2015. № 4. С. 37-43.
88. Модер Г. Чему Альтюссер может научить нас об уличном театре - и наоборот Стасис. 2014. Т. 2. № 1. С. 92-104.
89. Наумова Е.И. Проект марксистской диалектики Л. Альтюссера // Вестник Волгоградского университета, 2013. Сер. 7, Филос. №1 (19). С. 14-17.
90. Негри А. Антисовременность Спинозы // Логос. 2007. №2 (59). С. 101-115.
91. Олелуш. Оклик Другого // Лаканалия. 2020. № 35. Любовь и конец. С. 62-76.
92. Ортега-и-Гассет, Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве : Сборник : пер. с испанского / Ортега-и-Гассет Х. — М. : Радуга, 1991. — 638 с. — (Антология литературно-эстетической мысли).

93. Потемкин М. Луи Альтюссер, философ фигуративного. // ХЖ №77-78 2010, URL: <https://moscowartmagazine.com/issue/28/article/488>
94. Ребров С.А. Карл Маркс и Луи Альтюссер: аутентичность и реконструкция марксизма *Философия и общество*. 2020. № 3 (96). С. 67-82.
95. Ребров С.А. Материалистическая критика политической теории Луи Альтюссером *Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС*. 2022. Т. 18. № 2. С. 199-214.
96. Ребров С.А. Балибар без Альтюссера или к вопросу о трансиндивидуальном субъекте. *Вопросы философии*. 2025. № 3. С. 91-98.
97. Ребров С.А. Материалистическая критика политической теории Луи Альтюссером. *Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС*. 2022. Т. 18. № 2. С. 199-214.
98. Рисмухамедов И.А. Концепции идеологии А. Грамши и Л. Альтюссера и их рецепция в современном неомарксизме: диссертация кандидата социологических наук: 22.00.01. СПб, 2003. 223 с.
99. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. — М.: Республика, 2000. — 639 с. — (Мыслители XX века).
100. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи. М.: Академический проект, 2008. 222 с.
101. Смирнова Е. Встреча: Мераб Мамардашвили - Луи Альтюссер м.: фонд Мераба Мамардашвили, 2016. - 184 С. Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2016. № 6 (110). С. 291-298.
102. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики/Редакция Ш. Балли и А. Сеше; Пер. с франц. А. Сухотина. Де Мауро Т. Биографические и критические заметки о Ф. де Соссюре; Примечания / Пер. с франц. С. В. Чистяковой. Под общ. ред. М. Э. Рут. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999.— 432 с.

103. Тинус Н.Н. Луи Альтюссер, границы Маркса и государство как особая машина Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2019. Т. 44. № 4. С. 692-703.
104. Тищенко Н.В. Идеология в контексте культурных практик: Л. Альтюссер, А. Грамши, Г. Дебор Общество: философия, история, культура. 2018. № 1. С. 143-147.
105. Трушина Л. Мифориторика образа Барта [Электронный ресурс] // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре: сб. в честь 90-летия проф. М. И. Шахновича. СПб.: Изд-во С.-Петербур. филос. о-ва, 2001. Вып. 8. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/trushina-le/miforitorika-reklamu-r-barta> (дата обращения: 18.08.2021).
106. Фишер М. Капиталистический реализм / Марк Фишер; [Пер. с англ. Д. Кралечкина] . — Ультракультура 2.0, 2010. — 144 с.
107. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002. 384 с.
108. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. — М.: Ad Marginem, 1999. — 480 с.; илл.
109. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. Вступительная статья Н.С. Автономовой. — СПб., А-cad, 1994. — 407 с.
110. Фуко М. Археология знания / Пер. с франц. – Киев: Ника-Центр, 1996.
111. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
112. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
113. Хайдеггер М. Два текста об истине и бытии / пер. с нем. К. Северцева // Журнал философских переводов «Герменейя», №9, 2017

114. Хайдеггер М. Вклады в дело философии. От события. Пер. с нем. Э. Сагетдинова // Журнал философских переводов «Герменейя», №1, 2009 С. 56 – 95
115. Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. Михайлова А.В. — М.: Академический Проект, 2008. — 528 с. — (Философские технологии: философия).
116. Хоркхаймер, М., Адорно, Т. В. Диалектика Просвещения : Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. В. Адорно ; Пер. с нем. М. Кузнецова. — Москва : Медиум; СПб. : Ювента, 1997
117. Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля Сб / Пер. с нем - Мн. ПроPILEI, 2000 - 192 с.
118. Шихардин Н.В. Концепция этатизации: А. Лефевр и Л. Альтюссер // Вестник НГУ. 2008. Т. 6. вып. 3. С. 166-171.
119. Шютц Альфред. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Сост. А. Я. Алхасов; Пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой; Научн. ред. перевода Г. С. Батыгин, М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003, 336 с.
120. Ямпольская А.В. Метод феноменологии Хайдеггера. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/metod-fenomenologii-haydeggera-1>
121. Benton T. The Rise and Fall of Structural Marxism. Althusser and his influence. London; Basingstoke: Macmillan, 1984. 259 p.
122. Binoche V. Pierre Macherey philosophe littéraire, Actuel Marx 2018/1 (n° 63), p. 188-201.
123. Elliott G. Althusser: The Detour of Theory. Boston: Brill Academic Publishers, 2006. 435 p.
124. Glucksmann M. Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought: a Comparison of the Theories of Claud Levi-Strauss and Lois Althusser. London & Boston : Routledge&Kegan Paul, 1974.

125. Hamza, Agon, Althusser and theology : religion, politics, and philosophy / edited by Agon Hamza. Leiden ; Boston : Brill, 2016. Historical materialism book series, 223 p.
126. Hébert R. Hegel ou Spinoza Pierre Macherey. Dialogue, 21, pp 171-173, 1982
127. Jay M. Marxism and Totality. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984. 576 p.
128. Kolakowski L. Althusser`s Marx // Socialist Register, 1971. № 8. P. 111 – 128.
129. Kolakowski L. Main currents of Marxism. Vol 1. The Founders. Oxford: Oxford University Press, 1978, 448 p.
130. Kolakowski L. Main currents of Marxism. Vol 2. Golden age. Oxford: Oxford University Press, 1978, 552 p.
131. Kolakowski L. Main currents of Marxism. Vol 3. The breakdown. Oxford: Oxford University Press, 1978, 560 p.
132. Lahtinen M. Politics and Philosophy: Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism. Boston, Brill, 2009. 327 p.
133. Levine A. A Future for Marxism? Althusser, the Analytical Turn and the Revival of Socialist Theory. London; Sterling; Virginia: Pluto Press, 2003. 188 p.
134. Levine A. Althusser's Marxism // Economy and Society, 1981. №10 (3). P. 243-283.
135. Montag W. Althusser and His Contemporaries. Philosophy`s Perpetual War. Durham; London: Duke University Press, 2013. 246 p.
136. Montag W. Althusser's Lenin // Diacritics. 2015. №2. P. 48-66.
137. Montag W. Louis Althusser. New York: Palgrave, 2002. 172 p.
138. Pierre Macherey and the case of literary production, Montag W., editor. | Wasser A., editor. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2022.

139. Montag W. *The Soul is the Prison of the Body: Althusser and Foucault, 1970-1975*, Yale French Studies, No. 88, *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading* (1995), pp. 53-77
140. Morfino V. *Althusser as Reader of Gramsci* // *Rev. Filosofia Univ. Costa Rica*, 2019. № 152. P. 15-27.
141. Morfino V. *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*. Leiden, NLD: Brill, 2014. 187 p.
142. Pippa S. *Void for a Subject: Althusser's Machiavelli and the Concept of "Political Interpellation"* // *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 2015. №31(3). P. 363-379.
143. Resnick S. A., Wolff R. D., *New Departures in Marxian Theory*, Routledge, Abingdon, Oxon, 2006, 433 P.
144. Resnick S. A., Wolff R. D. *Persistence du marxisme traditionnel et pertinence du marxisme surdéterministe*, *Actuel Marx*, vol. 50, no. 2, 2011, pp. 136-152.
145. Rhodes K., *The major contribution of Leibniz to infinitesimal calculus*, 1972
146. Ricœur P. *De l'interprétation. Essai sur Freud.*, Éd. Points, 1965
147. *The spectre of Hegel: early writings / Louis Althusser: edited with an introduction by François Matheron : translated by G.M. Goshgarian*, Verso, London, New York, 1997