

Б. В. Марков

ЗНАКИ ГОСУДАРСТВА У Ф. НИЦШЕ, М. ФУКО И Ж. ДЕРРИДА*

В статье исследуются особенности политических символов, которые не поддаются семиотической интерпретации. С одной стороны, в контекст основных типов дискурса о государстве автором статьи включена теория большой политики Ф. Ницше. С другой стороны, знаки государства исследуются средствами теории речевых актов, теории дискурса и методами визуальной антропологии. Так решается проблема значения, которую безуспешно пытались решить с помощью теории истины. Генеалогический метод Ницше показывает, как высказывания становятся приказами, приговорами, диагнозами, оценками, обещаниями и т. п. в дисциплинарных пространствах государства. Следы ницшеанской генеалогии можно найти в «археологии знания» М. Фуко и в деконструкции Ж. Деррида. Гермeneвтика и феноменология акцентируют содержательные аспекты языка; логико-аналитические, структуралистские и системные подходы основываются на теоретико-множественных, количественных методах. В статье предпринимается попытка объединить перечисленные подходы и предлагается целостная модель, в которой совмещаются репрезентативные и перформативные техники.

Ключевые слова: государство, культура, образование, человек, воля к власти.

B. V. Markov

SIGNS OF THE STATE IN F. NIEZSCHE, M. FOUCAULT AND J. DERRIDA

The article deals with features of political symbols which cannot be investigated by methods of semiotics. The author includes Nietzsche's theory of the big policy in the context of the main types of discourse about the state. The marks of the state, in turn, are investigated by means of speech act theory, theories of discourse and methods of visual anthropology. Thus the problem of meaning is solved, whereas resources of the theory of truth with regard to this problem were unsuccessful. Nietzsche's genealogical method shows how statements become orders, verdicts, diagnoses, estimations, promises etc. in establishments of the state. The features of Nietzsche's genealogy are traced in archeology of knowledge of M. Foucault, and in Derrida's deconstruction. Hermeneutics and phenomenology investigate substantial aspects of language. Logical, analytical, structural and systemic approaches are based on quantitative methods. The paper attempts to combine these approaches and proposes an integrated model in which representational and performative techniques are used together.

Keywords: State, culture, anthropology, education, man, will to power.

Начиная с Нового времени в политической мысли за основу берется модель правового государства. Главной становится теория общественного договора. Это радикальный разрыв как с аристотелевской — натуралистической, так и с платоновской — эссенциалистской моделями государства. После эпохи буржуазных революций оно мыслится не как нечто природное или абсолютное в метафизическом смысле, но как продукт договора, а позднее вообще как конструкт. На вопрос о том, что такое государство, философия отвечает не с помощью ссылок на его «природу» или «сущность», а посредством рефлексии относительно условий, определяющих в то или иное

Марков Борис Васильевич, доктор философских наук, профессор, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Российская Федерация 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; bmarkov@mail.ru

Markov Boris V. — Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaja nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; bmarkov@mail.ru

* Поддержано РГНФ, проект № 13-03-00386.

время трансформацию понятия государства. Можно предложить модель исторической рефлексии о государстве, объектом которой являются как исторические реалии, так и концептуальные сдвиги. Порядок складывается не как результат осознания абсолютной истины или открытия всеобщего права, а как относительно устойчивый баланс противоборствующих сил. Точка зрения, согласно которой государство — это конструкт, наталкивается на сопротивление людей, которые демонстрируют примеры верности, казалось бы, ставшей анахронизмом идее империи. Такие «реальности», как государство, общество, справедливость, на самом деле предполагают понятия, которые не просто репрезентируют указанные «сущности», но отчасти выявляют, отчасти конструируют их в потоке жизни как исторического становления.

Ницшеанскую концепцию государства и власти обычно истолковывают как органическую. На самом деле Ницше одним из первых осознал, что государство во многом является политической фикцией, т.е. символической конструкцией. В чем же специфика его знаков? Откуда они черпают свою силу? Во-первых, они переприсваивают естественно сложившуюся традиционную символику (то, что Р.Барт и Ю.М.Лотман называли первичными означающими системами); во-вторых, на основе техник тела создаются цепочки «стимулов — реакций», соединяющие дисциплинарные практики и знаки (то, что Л.Альтюссер и Ж.Лакан называли интерполяцией или «пристёжкой»). Благодаря повторению и привычке знаки могут действовать как стимулы поведения.

Проект Ницше Й. Симон назвал философией знака, которая отличается от философии языка тем, что отрицает наличие у знаков двойников в виде трансцендентальных значений [1]. Знаки отсылают к другим знакам, а не к «самим вещам» или «идеям». Ницше понимал, что невозможно отказаться от слов, смысл которых был определен до него. Поэтому он заключал общеупотребительные термины в кавычки, стремясь ограничить или изменить значение таких слов, как «истина», «добро», «зло», «справедливость» и др. Ницше не ограничивался критикой значения ключевых моральных, политических и метафизических понятий, а раскрывал дисциплинарные практики, благодаря которым слова становятся убедительными. Например, моральные понятия усваиваются не только из книг и лекций, но и буквально «вжигаются» в кожу и плоть посредством наказания. Техники тела организуют и цивилизуют человеческое поведение лучше, чем размышления и обоснования. Ницше писал о «химии», «физиологии» и «психологии» понятий и чувств и обобщил всё это в форме методов генеалогии. Так решается проблема значения, которую безуспешно пытались решить с помощью семантической теории истины. Высказывания становятся приказами, приговорами, диагнозами, оценками, обещаниями и т.п. в дисциплинарных пространствах, совокупность которых и образует государство. Следы ницшеанской генеалогии можно найти не только в «археологии знания» М.Фуко, но и в деконструкции Ж.Деррида, который активно вписывался в тексты Ницше, расставляя метки возле опасных мест.

Еще одна особенность языка Ницше состоит в том, что большое значение он придавал звучанию слов и пытался превзойти Вагнера, создавая музыкальную прозу. Любое сочинение Ницше — это мелодия, каждый раз новая и, как он утверждал, более важная, чем слова. Стилистика Ницше не сводится к созданию «философского театра». Субъектом его философии является свободный мыслитель. Возможности языка использовались Ницше как средство терапии европейской культуры.

Основные типы дискурсов о государстве. Что представляют собой знаки государства, чем они отличаются от знаков языка, которые являются «прозрачными» в том смысле, что используются как носители значений, оставаясь при этом как бы невидимыми? Знаки государства воздействуют на людей именно своим видом, они подавляют своим величием и как бы заставляют встать на колени. Грандиозные здания, памятники и другие имперские сооружения выполняют символическую и политическую функции. Благодаря этому даже утратившие военную мощь империи еще долго живут в сознании людей.

В связи с этим нужно прояснить: является ли государство неким естественно-историческим образованием, которое репрезентируют теории, или, наоборот, первичными являются мифы и идеологии, которые воплощаются в политической практике? Традиционно государство понимается как органическая целостность, как продукт исторической жизни. Первые историки славил и укрепляли власть, которая объединяет людей в общество. Их нарративы обращались к величию предков, к славной древней истории с целью пробуждения героики настоящего. История понималась как форма «живой памяти», осуществляющей перенос величия предков на потомков. Функция такой истории — это формирование примеров для настоящего.

Положение радикально меняется в XVII в. Те, кого славил генеалогическая история, разоблачаются как насильники и узурпаторы. По словам М. Фуко, римская история побед сменяется библейской историей поражений. Это история разоблачений поработавшей нас власти. История героев превращается у юристов в историю преступников. Либералы-экономисты отводили государству роль ночного сторожа. Правительство не должно управлять экономикой. Дистанцировались они и от морали, ибо считали законы рыночного обмена условием сохранения социального порядка. Что касается Ницше, то он восхищался героической историей и использовал экономические понятия при оценке христианской морали как разновидности неэффективных инвестиций. Действительно, недовольство людей, выливающееся в социальный протест, может быть вызвано разными факторами: элементарным голодом, нищетой, эксплуатацией, насилием, но также завышенными представлениями о хорошей жизни и моральными оценками, касающимися равенства и справедливости. Ницше одним из первых описал психоисторию государства. Собственную эпоху он расценивал как упадок: «Вся наша европейская культура уже с давних пор движется в какой-то пытке напряжения, растущей из столетия в столетие, и как бы направляется к катастрофе» [2, с. 25]. Причину этого он видел не в экономическом кризисе, а в упадке духа, который он назвал «ресентиментом». Вместо того, чтобы работать и мужественно преодолевать трудности, люди переживают обиду, испытывают зависть, мечтают о мести и жаждут реванша.

С позиций психоистории ностальгию по сильной власти можно определить как способ избавления от коллективного стресса. Сначала коллективная паранойя приводит к вспышкам шовинизма и формированию образа врага. Затем наступает поражение, которое может переживаться по-разному. В постстрессовой фазе единство общества может достигаться благодаря хвалебным и воодушевляющим словам или на основе мести и ресентимента. Поскольку душа — столь же искусственное образование, как и всё остальное, нет оснований доверять чувствам больше, чем мыслям. Поэтому Ницше называл себя «последним антиполитическим немцем» и высмеивал участие философа в традиционной политической возне: «Любая философия, которая

думает, будто политические события отодвигают, а то и разрешают проблему существования, — это потешная философия, горе-философия» [3, с. 201]. Так идеологически и критически преодолевается притязание философа быть «чистой совестью политики». Вместе с тем Ницше не был антигосударственником. Он полагал, что философ не может быть ни сторонником власти, ни ее критиком. Молодой Ницше жил мечтами об обновлении немецкой культуры на основе возрождения мифа в музыке Вагнера. Это период «культурной революции», идеология которой сформирована Вагнером в статье «Искусство и революция». Ницше тоже разрабатывал эстетику политики, согласно которой государь выступает как большой художник, задающий стиль жизни общества. Ещё он мечтал о создании своего рода «светского монастыря», жители которого заняты познанием бытия и объединены дружбой и любовью к истине. Но все эти проекты не являются окончательными на пути поиска эффективных средств большой политики. Переоценка ценностей, перспективизм, воля к власти — вот этапы ее осуществления.

Сегодня стали говорить о «цивилизованном обществе», о «культурной политике». Разработка этого проекта, нацеленного на «длинную историю», предполагает исследование ментальности и телесности с помощью технологий феноменологии, герменевтики, структурализма, аналитической философии и других продвинутых философских направлений. Изменение форм труда и развлечений, забота о подрастающих поколениях, конструирование искусственной среды обитания человека средствами архитектуры, музыки, дизайна — всё это становится проблемой «большой политики» [4].

Большая политика. Современные авторы стараются обходить стороной взгляды Ницше на общество и тем более — на рецепты его лечения. В свете демократических воззрений они кажутся одиозными. Даже критика морали и религии не вызывает столько сомнений, сколько социальный проект Ницше. Он предстает в своих трудах яростным противником демократии, борцом за возвращение аристократии и восстановление иерархического общества. Как же понимать все недвусмысленные заявления Ницше по социальным вопросам? Делать вид, что их не существует? Ссылаться на то, что они высказаны в пылу полемики и не отвечают подлинным воззрениям Ницше, который был мягким и гуманным человеком? Так иногда спасают Ницше от него самого.

Согласно стандартному прочтению, социально-политические взгляды Ницше являются антидемократическими. Он противник равенства и сторонник элитарной и даже аристократической формы правления. Стирание сословий, по его мнению, нивелирует различие людей, они становятся стадными животными, о породе которых никто не заботится. Яркие индивидуальности с утонченными дарованиями остаются непризнанными и не находят себе применения в обществе. Эти обвинения в адрес современного государства обнаруживают, что социальная проблема по своей сути является не только политической, но и антропологической. Такой поворот и определяет своеобразие социальной философии Ницше.

Если принять во внимание изменение понятия «политическое», которое было осуществлено Ницше, то все его «аристократические», «шовинистические» высказывания обретут совершенно иной смысл, нежели тот, который находят в свете демократии или в тених фашизма. Суть предлагаемого им решения социальной проблемы не в отрицании демократии и призыве вернуться к иерархическому обществу,

а в поиске баланса. Не стоит поспешно отказываться от традиционных способов социальной организации, напротив, необходимо либо искать им эффективную замену, либо сохранять их в структуре современных обществ до тех пор, пока естественным путем не будут приняты те или иные формы интеграции людей в жизнеспособное общественное целое. «Большая политика» — это весьма насыщенная программа, в которой учитываются не только идеология и геополитика, но и государственные качества людей. Кроме патриотических речей, за которые их авторы получают государственные премии, существует, как указал Ницше, множество воспитательных технологий, посредством которых строится жизнеспособное государство.

Человек как интерпретирующее животное выступает исходным моментом производства смысла, а как социальное существо — сотрудничающим с другими на социальном поле и в нем проявляющим свою индивидуальность. Выступая творцом культуры, он может принять решение и об ее изменении, с тем чтобы определить свое будущее. И когда в конце своего трудного пути развития он достигает этой способности действовать во имя будущего, тогда он становится самостоятельным, берет на себя ответственность за свои обещания и становится политическим существом. Ясно, что здесь Ницше понимает политику в специфическом значении — как искусство управления в широком смысле слова. Политика возможна там и тогда, где и когда культура концентрируется в суверенном индивиде. Доверие к нему связано с наличием эффективных средств осуществления будущих действий. На них же основывается и доверие общества. С успехом действия, т. е. с силой и организованной волей, связана оптимизация управления собой и другими.

Политика — это медиум, посредством которого осуществляется сознательное управление культурой. Соединение политики и культуры выражается у Ницше в эстетической стилизации политических средств и целей. Он не ограничивался возвеличиванием сильных личностей, а говорил о сознательном управлении культурой. При этом политическая теория выступает частью политической практики, ибо слабость теоретического расчета вызывает недоверие к политическим институтам. Соединение политики с культурой Ницше предпринял уже в «Рождении трагедии». Высокая и сильная греческая культура зависит от определенного типа человека, который априорно задается как политическое животное. Наша история уже не знает такого мощного государственного инстинкта, в жертву которому греки приносили всё остальное. Современное государство Ницше интерпретирует как средство подавления и усреднения человека

В последних работах стиль Ницше претерпел глубокие изменения. Он призывал к некогда имевшему место синтезу политика и художника, желая, чтобы все формы жизни стали управляемыми, т. е. создавались наподобие произведений искусства. Ницше имел в виду не «фабрикацию сознания», характерную для современной политехнологии, а скорее грезил о культурном творчестве, включающем производство сильного и свободного человека. Для этого необходима политическая воля великих людей, способных воплотить пирамидальную государственную систему, основанную на иерархии и строгих границах между сословиями. Не без влияния Ницше сложились современные теории харизматического лидерства и элиты. Хотя Ницше не был сторонником жестокой тирании, его мечты о синтезе Гёте и Наполеона, Цезаря и Христа использовались как инструменты повышения авторитета тиранов. Конечно, сам Ницше не предпринимал выходов в политическую практику.

Он хотел лишь показать, что доверие к политическим решениям есть элемент самой политики.

Недооценка политических институтов, которую допустил Ницше, сама по себе — не трагедия. Двадцатое столетие показало ненадежность построенных на них концепций демократии. На самом деле сила и авторитет законов имеют более глубокие основания, нежели конвенциональные решения группы людей, изображающих, что они принимают решение в интересах народа. Политика и право опираются на более фундаментальные антропологические основания, в частности на доверие к обещаниям власти, которая должна быть сильной.

Критическая антропология М. Фуко. Дело Ницше наиболее последовательно продолжил Мишель Фуко. Об этом свидетельствуют почти все его проекты, охватывающие темы разума и безумия, археологии знания, воли к истине, порядка дискурса, наконец, заботы о себе.

Фуко исходит из того, что порядок власти был и остается изначальным, и это резко отличает его от философов Просвещения, которые считали государство продуктом конвенционального соглашения людей, изнуренных анархической борьбой всех против всех. Этот порядок Фуко понимает шире, чем власть в форме права или политики, и определяет его как условие возможности что-либо познавать, оценивать, говорить и чувствовать. Он проявляется в категориальных структурах философии, в научных классификациях и даже в визуальных кодах искусства. Вместе с тем Фуко дистанцируется от стремления открыть власть в ее чистом виде, постичь ее цели или причины. Сущность власти ускользает от всех, и поэтому нельзя доверять даже собственным очевидным столкновениям с нею. Эти проблемы заставляют Фуко искать новую стратегию субъекта в его игре с неуловимой, анонимной и вместе с тем всепроникающей властью. Слишком наивно думать, что её можно ухватить в сущностной форме и таким образом исправить и легитимировать ее эмпирические формы. Власть функционирует как совокупность микроскопических и анонимных структур, определяющих мысли и представления человека, интегрирующих его анархические спонтанные переживания и желания в коллективную волю. Поэтому работы Фуко 1970-х годов сосредоточены на исследовании «микрофизики власти» в следах и эффектах, изучении так называемых «дисциплинарных пространств» общества. Надзирающая и наказывающая власть воплощена в тюрьмах и больницах, школах и казармах, в монастырях и университетах. Задача этих дисциплинарных пространств состоит в том, чтобы путем точечных чувствительных воздействий на тело добиться подчинения индивидуального тела коллективному порядку, сделать душу индивида подобием общественной машины. Если у Гоббса и других философов Просвещения власть выводится как результат общественного договора и добровольных ограничений, принимаемых с целью самосохранения, то у Фуко порядок сам формирует своих субъектов.

Человек определяется у Фуко не как субъект, т. е. господин, а как марионетка власти: «Человек, о котором говорят и к освобождению которого призывают, с самого начала выступает результатом угнетения, которое гораздо древнее, чем он сам. Его душа живет в нем и задает экзистенцию, которая сама есть сцена господства, где исполняется власть над телом. И душа — это инструмент политической анатомии, темница тела» [5, с. 46].

Несомненно, теория власти Фуко проблематична. Основной ее смысл связан с пониманием того, что разум вовсе не занимает в общественном пространстве

привилегированного места, из которого он может наблюдать и осуждать историю. Он сам зависит от того, что выступает условием угнетения. Таким образом, «археология» тоже вовлечена в эту игру и определяется в зависимости от власти. Более того, она диагностирует далеко не все дифференциации знания-власти. Например, она пренебрегает теми различиями искусства и техники, на которые опирался Хайдеггер, или различием авангарда и рынка, на которое указывают сторонники постмодернистской эстетики.

Собственно, всякая программа, даже если это утопия, т. е. нечто, относящееся к пустому пространству, ведет за собой закон и порядок. Сам Фуко, как человек и мыслитель, по-видимому, это понимал достаточно хорошо и стремился обеспечить свободу выбора. При этом он был далек от «экзистенциальной серьезности» и считал, что подлинное философствование не чуждо желанию и фантазии, иллюзии и мечтательности, ибо истина как бы находится в другом мире, в то время как наш реальный мир уже охвачен сетями власти. Философствовать — значит пытаться изменить сами рамки и нормы мышления, которые мешают жить по-другому. Фуко далек от манихейского понимания мира как юдоли зла, но постоянно напоминает об опасности власти, которой можно избежать. Можно сказать, что в этом состоит оптимизм политической антропологии М. Фуко.

Университет как форма власти. Ницше охарактеризовал демократизацию образования как вырождение и предложил в качестве лекарства противоположное: вместо либерального профессора — вождь, вместо свободы — муштра, вместо равенства — строгий отбор. Он писал: «Любое образование начинается с противоположности всему тому, что сегодня превозносится под именем академической свободы, с повиновения, с подчинения, с дисциплины, со служения» [6, с. 431].

Жак Деррида высказал предположение, что одна и та же лингвистическая машина по производству высказываний сопрягает и бракует антагонизмы. Свою задачу он видит в ее разборке, в переписывании «великой программы». Без этого ни один мыслитель не застрахован от извращенного до противоположности использования своих текстов: «Нет ничего совершенно случайного в том факте, что единственной политикой, которая *на деле* размахивала им как главным, официальным стягом, была политика нацистская» [7, с. 86]. Работу Ницше «О будущем наших образовательных учреждений» Ж. Деррида расценивал как некую благую весть, обращенную к будущему. Автором этого послания является мэтр, имеющий в виду основание новых учреждений. Деррида беспокоил символический капитал «идеи» («миссии») университета. Ведь он и сам создал в Америке международный учебный центр. Он по-своему переписал лекции Ницше об академической свободе, которая освобождает от мыслей и подчиняет студента лингвистической муштре. В ней он увидел зловещее и беспощадное принуждение Государства. Автономия университетов есть не что иное, как ловушка государства, которое подчиняет себе через строгий контроль и принуждение. И именно оно есть главный противник Ницшевых лекций. По мнению Деррида, «отныне можно читать эти Лекции как современную критику государственных культурных аппаратов и того фундаментального государственного аппарата, каким еще вчера в индустриальном обществе являлся школьный аппарат» [7, с. 91].

На самом деле лекции Ницше не сводятся к критике муштры или дисциплины. Он так пояснял реализацию «академической свободы»: профессор может

говорить почти всё, что хочет, студент также может слушать, записывать и думать или заткнуть уши и предаться собственным грёзам. Все свободны. Но поодаль с суровой миной надзирателя стоит государство, чтобы напоминать, что есть цель этих речевых и слуховых процедур. По мнению Ницше, университет должен сформировать символическую иммунную систему, обеспечивающую восприятие чужих идей с пользой для себя. Первая угроза состоит в том, что открытость университетского образования оставляет молодежь беззащитной перед чужим. Вторая угроза идет от закрытости, когда традиции замыкают человека в капсулу освоенного культурного пространства, ибо и в этом случае он оказывается беспомощным перед вирусами чужого, которые взламывают традиционные механизмы защиты. Таким образом, задача образования состоит не только в том, чтобы сохранять и развивать свою символическую среду (культуру, мировоззрение, литературу, искусства и идеологию), но и в том, чтобы в открытом мире человек мог сохранить свою идентичность, чтобы он мог общаться с другими и не замыкаться, а расширять свои культурные границы.

Современное государство, в отличие от традиционного, лишает человека родины, делает его винтиком системы, которая является искусственной, отчужденной от родовой сущности человека. Это хорошо понимал и Хайдеггер, который определял современность как состояние безродности и бездомности. Нынешние понятия дома, родины, места кажутся Деррида и многим современным философам опасными. Место — понятие не географическое и тем более не геополитическое, а скорее климатическое. Оно формируется как пространство теплоты и доверия. И в дальнейшем место бытия человека должно сохранять в своих сложных социальных, политических и символических структурах связь с этой детско-материнской коммуной. Поэтому историки продолжают понимать государство как органическую целостность, как нечто учрежденное героями и законодателями, поддержанное народом, его общей исторической судьбой, культурой, языком, традициями, территорией.

Управление будущим Земли. Что такое «большая политика»? Означает ли она управление всем земным шаром или воссоздание рейха? С кем конкурировал Ницше: с Бисмарком или с самим Господом?

«Большая политика» у Ницше — это принципиально новая форма власти, опирающаяся не на военную силу, а на символическую власть. «Понятие политики, — пророчествовал Ницше, — совершенно растворится в духовной войне, все формы власти старого общества взлетят на воздух — они покоятся все на лжи: будут войны, каких еще никогда не было на Земле. Только с меня начинается на Земле *большая политика*» [8, с. 763]. Речь идет о конце старой политики, которая велась военными средствами (война — это продолжение политики), и появлении новой стратегии воли к власти — борьбы идеологий. Современность Ницше описывал не только черными красками. Он понимал невозможность возвращения «прекрасного прошлого» и видел перспективы развития новой культуры. Расценивая прошлую историю как стихийный, неуправляемый процесс, он считал возможным создание лучших условий для существования людей. Они, полагал Ницше, «могут рассудительно управлять миром как целым, взаимно оценивать и распределять общие силы человечества» [9, с. 255].

Ницше считал образцом большой политики Римскую империю. Для нас слово «империя» стало символом колониализма или тоталитаризма. На самом деле империализм XIX в. имел мало общего с задачами империи времен Рима, главная

из которых состояла в цивилизации народов, населявших Европу. Именно в свете этой проблемы и встает вопрос об управлении будущим Земли, вопрос о «мировом правительстве», задача которого — принимать решения и брать на себя ответственность за последствия выбора будущего. Собственно, главное назначение «мирового правительства» состоит в осуществлении переоценки ценностей. Деятельность же всемирных организаций, в смысле Канта или интернационалистов, может оказаться губительной. По Ницше, никакое планомерное, сознательное управление человечеством вообще невозможно, если не решен вопрос о том, каковы условия культуры.

Ницше писал о насильственной природе социальных организаций и сравнивал политика с художником. Но для описания «общего управления Землей» этот образ уже не подходит. Ницше разрабатывал новый язык, в котором центральную роль играет понятие не насилия, а экономии. На него повлияла работа Е. Германа — венского профессора политической экономии, на которой он оставил множество пометок. Герман трактовал организацию хозяйства как продолжение эволюционного и культурного процессов и опирался на экономическую интерпретацию теории эволюции Дарвина. Благодаря этой книге Ницше смог избавиться от механистического понимания эволюции и дать ей «экономическую» интерпретацию. Сложные системы организованы на основе принципов экономии. Аналогичным образом можно «экономически» интерпретировать культурные феномены. Например, религиозную мечтательность Ницше расценивал с хозяйственной точки зрения как средство, позволяющее легче переносить страдания в этом мире. Подобные «небесные фантазии» он характеризует как разновидность неправильных инвестиций. Таким образом, порядок теологического дискурса сопоставляется с режимом экономии.

«Мировое хозяйство» рассматривается Ницше с внеморальной точки зрения как целое. Его масштабом становится не благополучие отдельного человека, а сохранение существования рода. С точки зрения этого сверхморального суждения преобразуется и идея Бога: из «движущей силы» он превращается в максимум воли к власти. Но с этой точки зрения, полагал Ницше, ничего не волящий Бог, как сумма всего нелогичного, бесполезен, и, к счастью, такая суммирующая сила отсутствует.

Ницше видел свою задачу в том, чтобы интерпретировать отдельное с точки зрения целого. В мировом целом, которое кажется хаосом, можно только ориентироваться, и это единственное средство в ситуации заброшенности, покинутости человека высшими силами [10]. Оно помогает обрести уверенность, когда отсутствует вера в божественного защитника, дает возможность сказать «да» случайным различиям. Вечное «да» пред лицом вечного становления — основная идея учения о вечном возвращении. Проект большой политики Ницше стимулировался его главной заботой о будущем человеческого бытия. Необходимость роста человека, реализации высших возможностей бытия — вот о чем думал Ницше. Наше будущее не мрачное и не светлое — оно неопределенное, ибо предполагает несколько возможностей. От чего зависит их выбор, можно ли «просчитать» последствия наших сегодняшних действий, — такие вопросы возникают в связи с пониманием истории как создания, выбора и реализации возможностей.

Подводя итоги, можно сказать, что у Ницше можно встретить как негативную, так и позитивную оценку государства. С одной стороны, он демонизирует его как одно из самых холодных чудовищ, используя вслед за Гоббсом образ библейского Левиафана. С другой стороны, он воспекает государство как произведение искусства

и поддерживает романтическое восприятие античного полиса и Римской империи. Фуко более критичен и, пожалуй, только в лекциях, посвященных реконструкции исторического, юридического и экономического дискурсов, признает государство как искусство управления. Деррида абсолютно непримирим по отношению к величественной мегамашине под названием «государство». Всё это лишь отчасти можно объяснить историческими обстоятельствами и традициями Просвещения, представители которого объявили войну государству, противопоставив ему гражданское общество.

Возможно ли, так сказать, «экзистенциальное» государство, которое существует для человека и где нет отчуждения? Как совместить индивидуальное существование и судьбу народа, свободу выбора и авторитет правительства? На практике у вождей, стремящихся построить идеальное государство, получалась смесь бонапартизма и бюрократизма, в худших вариантах — террор и репрессии.

Одни творят историю, другие ее судят. Философия играет в этих спорах роль арбитра. Но она предлагает и принцип, столь же непреложный, как право на жизнь: следует всеми силами не допускать возникновения чрезвычайных ситуаций, которые являются питательной почвой конфликтов. Они, конечно, всё равно возникают — и тогда нужно думать, как выходить из них с минимальными потерями и как избежать ненависти и мести в постстрессовых ситуациях.

Сегодня речь уже не идет ни о вечном возвращении, ни об эсхатологии: люди не связаны друг с другом большими планами. Постигание истории связывается с замыслами человека, а не с предопределением. Отсюда происходит тривиализация и даже опошление политики. Сегодня никто не станет утверждать, что политики должны преследовать вовсе не земные, экономические, а более высокие, трансцендентальные интересы. В 1808 г. Наполеон сказал Гёте в Эрфурте, что политика — это судьба, а разговоры дипломатов — это не политика, а театр. Но последующие века истории показывают, что взять судьбу в свои руки ещё никому не удавалось.

Литература

1. *Simon J. Philosophie des Zeichens*. Berlin; New York: Walter de Greyter, 1989. 320 S.
2. *Ницше Ф. Воля к власти*. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005. 880 с.
3. *Ницше Ф. Шопенгауэр как воспитатель* // Полное собр. соч.: в 13 т. Т. 1, Ч. 2. М.: Культурная революция, 2013. 480 с.
4. *Марков Б. В. Философия и искусство* // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 17. 2013. Вып. 1. С. 5–10.
5. *Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. М.: Ad Marginem, 1999. 479 с.
6. *Ницше Ф. Лекции о будущности наших образовательных учреждений* // Полное собр. соч.: в 13 т. Т. 1, Ч. 2. М.: Культурная революция, 2013. 480 с.
7. *Деррида Ж. Ухобиографии: Учение Ницше и политика имени собственного*. СПб.: Академический проект, 2002. 106 с.
8. *Ницше Ф. Эссе Номо. Как становятся самим собою* // Соч.: в 2 т. / сост., ред., автор прим. К. А. Свасьян. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 693–769.
9. *Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое* // Соч.: в 2 т. / сост., ред., автор прим. К. А. Свасьян. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 231–490.
10. *Stegmaier W. Philosophie der Orientierung*. Berlin; New York: Walter de Greyter, 2008. 804 S.

Статья поступила в редакцию 12 июня 2014 г.