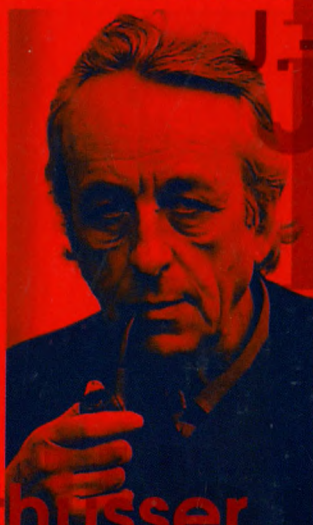
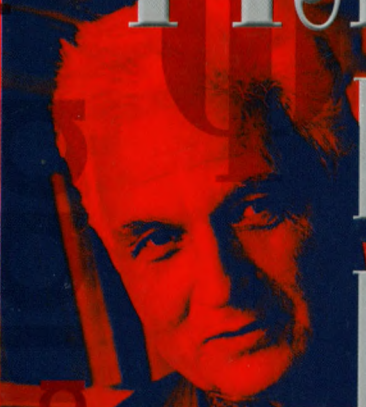
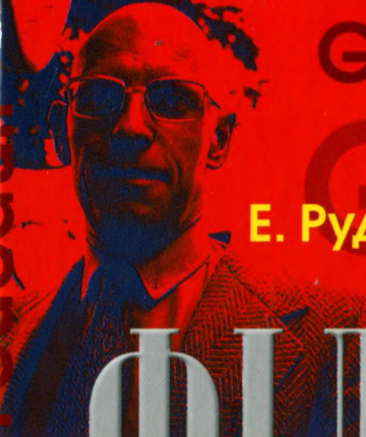


G. Canguilhem

Е. Рудинеско

# ФІЛОСОФИ В ОБІЙМАХ БУРІ



НИКА  
центр

L. Althusser

G. Deleuze

М. Рудинеско

J.-J. Derrida

J.-P. Sartre

Елізабет Рудинеско

Філософи в обіймах бурі

**Cet ouvrage a été publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication «SKOVORODA» de l'Ambassade de France en Ukraine et du Ministère français des Affaires Etrangères**

**Це видання було здійснене в рамках Програми сприяння видавничій справі «СКОВОРОДА» Посольства Франції в Україні та Міністерства закордонних справ Франції**

Elisabeth Roudinesco

Philosophes  
dans  
la tourmente

Fayard

Елізабет Рудинеско

# Філософи в обіймах бурі

Київ  
Ніка-Центр  
2007

УДК 141.1(092)  
ББК 87.3(4Фра)  
Р83

Переклад з французької та наукова редакція: О.А.Юдін

Переклад за: Elisabeth Roudinesco *Philosophes dans la tourmente*

### **Рудинеско Е.**

Р83 Філософи в обіймах бурі / Пер. з фр. О.А.Юдіна. – К.: Ніка-Центр, 2007. – 208 с.

ISBN 978-966-521-456-4

У книжці знаного французького психолога, історика та філософа Елізабет Рудинеско наведено буремні шляхи й суперечливі погляди шести французьких філософів: Кантієма, Сартра Фуко, Альтюссера, Дельоза та Дерида. Їхні твори стали відомими й свого часу викликали резонанс у всьому світі. Попри всі розбіжності та дискусії між ними, їх поєднує один спільний момент: усі вони спромоглися виробити критичний підхід до питання політичної заангажованості (тобто до філософії свободи) і до фройдівської концепції позасвідомого (тобто до філософії структури). Окрім того, усі вони були чудовими стилістами й гарячими прихильниками мистецтва та літератури. Авторка показує, намагаючись осмислити думку одних у світлі думки інших і виділивши кілька блискучих моментів інтелектуального життя Франції другої половини ХХ ст., що лише критичне сприйняття спадщини торує шлях до самостійного мислення та формування контурів думки майбутнього, думки, що готує кращі часи, нескороної думки.

Українською перекладено вперше.

УДК 141.1(092)

ББК 87.3(4Фра)

«Philosophes dans la tourmente» de Elisabeth Roudinesco

World copyright © Librairie Arthème Fayard 2005

© Переклад. О.А.Юдін, 2007

© Оригінал-макет. Видавництво «Ніка-Центр», 2007

ISBN 978-966-521-456-4

## Французькі філософи в буревіях ХХ століття

Ф.Ніцше якось сказав, що день прожитий марно, якщо впродовж його людина не позбавилася хоча б однієї ілюзії. У світлі цього вислову можна сказати, що для французької, як, до речі, і для німецької та російської філософії двадцяте сторіччя не було марним. Якщо доба Просвітництва виробила ідеологію прогресу, що ґрунтується на успіхах розуму, а думка ХІХ ст. випливала з неї, як із чогось само собою зрозумілого, що бачимо в Г.В.Гегеля та К.Маркса чи в О.Конта та Г.Спенсера, то світова катастрофа, що розпочалася 1 серпня 1914 р. (коли, як писала А.Ахматова у своїй «Автобіографії», почалося справжнє, а не календарне двадцяте століття), вщент зруйнувала в європейській свідомості віру в благодатність розуму та науки, а надто в неминучість, напередзadanість соціального, політичного, морального чи будь-якого іншого поступу.

Деконструкція віри в «світле майбутнє», започаткована (з опертям на шопенгауерівський песимізм) Ф.Ніцше, так само як і визначення З.Фройдом меж можливостей розуму контролювати поведінку людини, стала загальним місцем у роздумах європейських інтелектуалів від часу Першої світової війни. Найгостріше вона постала спершу в російській і німецькій, а згодом — у двох останніх третинах століття, що минуло, — у французькій філософії. Останній, а точніше окремим інтелектуалам, що найвиразніше репрезентували трагічну думку Франції тих десятиліть, і присвячена глибока й водночас жваво, пристрасно й емоційно написана книга Елізабет Рудинеско «Філософи в обіймах бурі».

У ній небайдужий до філософії читач зустрічається з добре відомими постатями, як-от Жан-Поль Сартр і Мішель Фуко, надзвичайно популярні в останній третині минулого століття Жиль Дельоз і Жак Деріда, а також із менш відомими нашому читачеві Жоржем Кангіємом і Луї Альтюссером.

Одразу постає запитання: чим обумовлений вибір саме цих мислителів? Чому, наприклад, дослідниця оминає увагою Жоржа Батая і Ролана Барта, Габрієля Марселя й Емануеля Муньє, Моріса Мерло-Понті та, що вже зовсім дивно, Альбера Камю? Відповідь можна здобути мірою прочитання книжки. Схоже, що свідомо чи несвідомо, навіть попри назву книжки (до сполучення слів «філософія» і «буря» якнайкраще кореспондує саме праця Камю «Людина, що бунтує»), головним критерієм «відбору» авторів, на яких зосереджує свою увагу Е.Рудинеско, стала їхня сопричетність, дотичність до психоаналітичної традиції, започаткованої, як відомо, Зигмундом Фройдом і препарованої у Франції в структуралістському дусі Жаком Лаканом.

Психоаналіз ані в класичній, фройдиській, формі, ані у вигляді його численних модифікацій дослідниця не розглядає, що цілком зрозуміло, оскільки це далеко виходило б за межі поставлених авторкою у «Вступі» завдань. Але фройдизм неодмінно виступає тлом розкриття духовного світу й творчих інтенцій обраних нею авторів, які самі так чи так, прямо чи приховано вели діалог із віденським корифеєм.

Двома іншими мислителями великого масштабу, які дієво вплинули на окремих із розглянутих Е.Рудинеско філософів, були Едмунд Гуссерль і Карл Маркс — саме в такій послідовності, бо імпульс із боку гуссерліанської феноменології припадає на 1930-ті роки, тоді як марксизм почав активно діяти на інтелектуальному полі Франції вже після Другої світової війни. Апогей авторитету останнього (у поєднанні з фройдизмом) спостерігається в другій половинні 1960-х років, коли препарований молодіжною свідомістю фройдо-марксизм (запізніла й поверхова парафраза німецького фройдо-марксизму Франкфуртської школи) став ідейним прапором студентських виступів у Парижі в травні 1968 р. Безпорадність цього бунту, який Паскаль Лене

влучно назвав «ірреволюцією», разом із радянським вторгненням до Чехословаччини в серпні того ж року та «прозрінням» лівих інтелектуалів Заходу щодо сутності комуністичного режиму в СРСР і китайської «культурної революції» визначили стрімке падіння авторитету марксизму у Франції впродовж наступного десятиліття. Але його авторитетність упродовж 1940—1960 рр. не слід недооцінювати.

Доленосними в духовному житті інтелектуалів (які були не лише філософами, а й письменниками, літературознавцями, психологами тощо), які стали об'єктом дослідницької уваги Е.Рудинеско, були Друга світова війна, зокрема, такі її реалії, як голокост (нацистський геноцид євреїв) і Резистанс (рух Опору), та «ірреволюція» 1968 р. У той же час на свідомість старших серед них за віком, Кангієма і Сартра (1904-го та 1905 р. народження відповідно), вплинули події Першої світової війни, а для молодших у цій плеяді інтелектуалів, Дельоза та Деріда (1926-го та 1930 р. народження відповідно), найважливішим в екзистенційному сенсі виявився досвід «ірреволюції», спровокованої значною мірою лівацьки налаштованою інтелектуальною верхівкою їхньої генерації.

Звичайно, студентські виступи, навіть якщо вони врешті-решт обумовили відставку з посади президента такого політичного велетня ХХ ст., як генерал Шарль де Голль, майже фарс порівняно з трагедією Другої світової війни. Проте для покоління майбутніх французьких постмодерністів і їхніх послідовників, студентський вік яких припав на кінець 1960-х років, «травень-68» став справжнім глибоко пережитим громадсько-екзистенційним досвідом. Квазімарксистським ілюзіям було покладено край, і сам постмодернізм у його класичному вигляді 1980-х років, коли це поняття, головню завдяки працям Жана-Франсуа Ліотара, було поширено на царину філософії, може до певної міри розглядатися як інтелектуальна форма тотального розчарування та скепсису, навіть певної самоіронії означеної генерації французької творчої еліти.

Праця Е.Рудинеско цікава й корисна в пізнавальному відношенні не лише завдяки яскравим висвітленням творчих



траєкторій шістьох обраних нею інтелектуалів останніх двох третин ХХ ст. на психоаналітичному тлі. Крізь призму їхніх пошуків, сумнівів і розчарувань подається широка панорама філософського життя Франції згадуваних десятиліть, збагачена численними екскурсами в дотичні до нього сфери, зокрема психології та психіатрії. Цінно й те, що французька філософія аналізується в її суперечливій взаємодії з духовними пошуками в германомовному світі й не тільки з вже відзначеними психоаналізом Фрейда та феноменологією Гуссерля, а й з громіздкими та багатозначними, але водночас глибокими та ґрунтовними теоретичними конструкціями Мартіна Гайдеггера.

Водночас не зайвим було б згадати про плідний діалог французької інтелектуальної еліти з носіями російської духовної традиції, що мешкали в Парижі, зокрема з найбільш творчо обдарованими серед них — киянами за походженням — Миколою Бердяєвим і Львом Шестовим. Останні, як і тісно пов'язаний з Києвом їхній друг, філософ і богослов о. Сергій Булгаков, який також оселився в Парижі, мали власний трагічний досвід часів Російської революції та Громадянської війни, так чи так відбитий в їхніх творах. Гуссерліанська феноменологія не залишила двох перших байдужими. Знайомі вони були й з працями Гайдеггера. Проте фрейдизм їх не зацікавив.

Не зовсім зрозуміло, чому дослідниця французької філософії двох останніх третин ХХ ст. повністю обійшла питання про її зв'язок із мислителями Франції попереднього покоління. Навіть такі величні персони, як Еміль Дюркгейм і Анрі Бергсон, які визначали духовний клімат країни в десятиліття, що передували Першій світовій війні, згадуються лише побіжно. Зрозуміло, що чотирирічна кривава трагедія обумовила формування в покоління повоєнної молоді принципово іншого світогляду, ніж той, що переважав на початку минулого століття. Але навряд чи могло статися так, щоб між ними в філософському вимірі не було ніякого зв'язку. Адже добре відомо, якою мірою такі видатні французькі етнологи, як Марсель Мосс і Клод Леві-Стросс були пов'язані з соціологією Дюркгейма, а старший із них за віком Люсьєн Леві-Брюль взагалі був живою ланкою

між інтелектуальними пошуками років, що передували Першій світовій війні та плинули за нею. Важко уявити, що остання означила неподоланну прірву в царині філософії.

Водночас незаперечним є те, що безглузда під кутом зору розуму світова кривава вакханалія 1914—1918 рр. визначила межу між раціоналістично-прогресистською традицією попередніх часів, що базувалася на, як здавалося, беззаперечних цінностях західної цивілізації, та станом сумніву й скепсису наступних десятиліть, позначених усвідомленою потребою перегляду традиційних, «буржуазних», як їх визначали самі новатори, цінностей та ідей.

Перегляд, ревізія ідейно-ціннісного підґрунтя власної традиції, невід'ємною складовою яких є скепсис і критицизм у ставленні до неї, — обов'язковий момент у русі кожної культури. Приклади тому дає майже кожна висока цивілізація від доби визначеного Карлом Ясперсом в межах VII—III ст. до н.е. «Осьового часу»: даоси в Китаї, джайни та буддисти в Індії, софісти та кініки в Греції тощо. Усі вони шокували своїх традиціоналістично налаштованих сучасників незвичними та парадоксальними думками, а часом і екстравагантними вчинками. Скепсис і критицизм — свого роду самоочищення культури, і цивілізації, що не дійшли до них, як, приміром, давньоєгипетська, шумеро-вавілонська чи ті, що були завойовані в Америці конкістадорами, були приречені тупцювати на місці та поступово, вичерпавши свій творчий потенціал, занепадати.

Проте піднесені до абсолюту, ставши самоціллю, вони ведуть у глухий кут. Деконструкція в ім'я деконструкції безплідна й призводить до тотального релятивізму, до ствердження відносності й кінцевій рівноцінності (точніше — рівнонецінності) всього, коли на одну дошку ставляться героїзм і конформізм, мучеництво й зрада або, у реаліях Франції часів Другої світової війни, Петен і де Голль, Віші та рух Опору. За такою логікою, на одну дошку можна було б поставити Андрія Сахарова чи генерала Петра Григоренка, Василя Стуса чи Миколу Руденка, з одного боку, і тих слідчих і суддів, з якими мали справу дисиденти радянських часів, — з другого.

Самі по собі скепсис і критицизм, ба більше, відвертий нігілізм не є й не можуть бути продуктивними. Їхнє значення врешті-решт визначається тим, що вони проторюють шлях позитивним, життєстверджуючим цінностям, які часто-густо є не чим іншим, як оновленими й адаптованими до вимог часу «вічними цінностями» на кшталт Добра, Істини і Краси. Спираючись на них, людина здатна на героїчний учинок, на самопожертву в ім'я своїх ідеалів навіть тоді, коли перемога в боротьбі виглядає вкрай проблематичною. В історії Франції ХХ ст. яскраві й величні приклади цьому подають численні учасники руху Опору 1940—1944 рр. Серед тих, кому поталанило вижити, був і персонаж першого з розділів книги Е.Рудинеско — Жорж Кангієм.

Маємо справу з діалектикою заперечення й ствердження, сократичних сумніву та іронії, кантівського критицизму ба навіть епатажного ніцшеанського нігілізму заради ствердження абсолютних (уже хто як їх розуміє) цінностей. Класичні приклади тому подають у Давньому Китаї Лао-цзи, у Давній Індії Сідхартха Гаутама (Будда), в Давній Греції Сократ. Історично й у релігійному вимірі їм передували в Давньому Єгипті Аменхотеп IV Єхнатон, серед давніх євреїв Мойсей, а серед давніх іранців Заратуштра (чиє ім'я Ніцше використав для створення образу свого Заратустри). Для кожного з них, як потім і для Рене Декарта чи Імануїла Канта (ближче до нас — для Льва Шестова або Миколи Бердяєва), скепсис і критичне ставлення було не самоціллю, а засобом виявити, винайти вічні цінності, які, як усі вони визнавали, імпліцитно вже містяться в духовній традиції їхніх народу, цивілізації чи людства в цілому.

Під таким кутом зору взятий у широких історичних ретроспективі та перспективі й пов'язаний з «ірреволюцією» травня 1968 р. французький постмодернізм (і постмодернізм взагалі як феномен західної культури останньої третини ХХ ст.) набуває свого історико-культурного змісту. Останній полягає в тому, що постмодерністські «деконструкції» та релятивізація цінностей, «мультикультуралізм» і відмова від «репресивної» нормативності визнаних західним суспільством соціокультур-

них («буржуазних») принципів життя та постулатів мислення є не чим іншим, як духовно-світоглядним аспектом процесу глобалізації на його заключній фазі. Зворотним боком останньої все виразніше стає регіоналізація, що здійснюється переважно за цивілізаційним принципом.

Отже, за умов реалізації органічно пов'язаних між собою процесів глобалізації та цивілізаційної регіоналізації, які, власне, й є двома боками однієї медалі, постмодерністський культурно-ціннісний релятивізм відіграв певну продуктивну роль. Вона полягала в демонстрації відносності ідейно-ціннісних засад західної цивілізації нового часу. Із цього логічно випливало визнання також відносної, але по-своєму самодостатньої цінності базових засад інших культур цивілізаційних світів, зокрема, тих, що лежать в основі мусульмансько-афразійської, індійсько-південноазійської та китайсько-далекосхідної цивілізацій. Через це на новому щаблі, порівняно з концепціями Миколи Данилевського, Освальда Шпенглера й Арнольда Тойнбі, долався європоцентризм (точніше — «західноцентризм»). Без такого ідейного прориву порозуміння між цивілізаціями та їхнє взаємозбагачення (а не проголошене Самюелем Гантінгтоном їхнє конфліктне зіткнення) не уявляється можливим.

Водночас релятивізація та визнання «рівноправ'я» ідейно-ціннісних засад культур цивілізаційних світів не заперечують самодостатню значущість духовних підвалин кожного з них як такого. Саме через взаємопізнання, а отже, взаємоповагу й взаєморозуміння цивілізації та народи можуть знайти для себе гідне місце в майбутньому світоустрої. У книзі Е.Рудинеско про це, звісна річ, не йдеться. Але ставлячи її працю в контекст сучасних реалій, маємо відзначити, що обрані нею мислителі — і не лише вони — зробили важливий крок у напрямку до плідного творчого співіснування й взаємозбагачення різних за своїм ідейно-ціннісним підґрунтям народів і цивілізацій XXI ст. Тож, маємо поділяти глибоку повагу дослідниці до героїв її твору.

*Ю.В.Павленко, д-р філос. наук, канд. істор. наук*

Крістіану Жамбе

## Вступ: за критичну думку

**М**и живемо в доволі дивну епоху. Ми безупинно вшановуємо видатні події, видатних людей, видатні думки, видатні цінності: рік Рембо, рік Гюго, рік Жюль Верна. Та водночас ніколи ще не була в такій ціні ревізія засад кожної дисципліни, кожної доктрини, кожної визвольної авантюри. Фемінізм, соціалізм, психоаналіз, марксизм тепер рішуче відкидаються, а Фройд, Маркс чи Ніцше проголошені мертвими тією самою мірою, як і будь-яка форма критики норми. Тільки й розмов що про право інвентаризації чи обрахунку, так, ніби будь-який науковий спосіб дії зводився врешті-решт лише до розлогого обліку речей і людей чи радше людей, що стали речами.

Я маю на увазі не тільки той негативізм, що, як ми знаємо, був вигнаний зі спільноти істориків, проте продовжує діяти приховано, а радше ті маленькі звичайні ревізіонізми, що намагаються, наприклад, поставити на один щабель Віші та рух Опору в ім'я «необхідної» релятивізації героїзму та бажання схопитися врукопашну з ідеєю повстання. Або ж такі, що полягають у тому, щоб, наприклад, через викривлення текстів подати Сальватора Альєнде расистом, антисемітом і євгеністом під приводом викриття позірних засновницьких міфів світової історії соціалізму.

Що ж до філософії, то що більше її вивченню — як у школі, так і в університеті — створюють загрозу всі ті, хто вважають її

непотрібною, застарілою, надто грецькою чи надто німецькою, нездатною виступити як експерт чи такою, що її неможливо підвести під категорії сцієнтизму — одне слово, надто руйнівною, то більше розвивається потреба «філософствувати» чи «навчитися думати самостійно», поза інституціями Держави. (На згадку приходять Платон, Сократ, матеріалісти-досократики, латинці, модерністи, постмодерністи, старі й нові модерністи, нові й старі реакціонери.) Між академізмом, який знову набирає силу в офіційній освіті, та масовою потребою в «живому» та позауніверситетському викладанні існує розкол, що постійно поглиблюється у світі, який мучить страх втрати своєї ідентичності, своїх кордонів, своїх національностей.

Рідко яка добірка газетних статей не містить у собі глибоко песимістичних пророкувань: кінець Історії, кінець ідеологій, кінець учителів, кінець думки, кінець людини, кінець усього. За чи проти Жан-Поля Сартра? За чи проти Реймона Арона? Бажаєте ви бути правим з одним проти іншого чи навпаки? Чи потрібно викрити травень 1968-го, його ідеї, його мислителів, їхні твори, що віднині вважатимуться нестерпно нудними, призначеними для еліти, загрозливими, антидемократичними? А діячі цієї революції моральності та духу хіба не перетворилися на буржуа, капіталістів, маленьких шукачів насолоди без стида й совісті?

З усіх боків ті самі запитання й ті самі відповіді, що нібито засвідчують нову хворобу цивілізації. Батько, він зник? Тоді чому б і не мати? Урешті-решт, чи не є мати тим самим, що й батько, а батько тим самим, що й мати? Чому молодь ні про що не думає? Чому діти такі нестерпні? Чи не слід покласти за це провину на Франсуазу Долто, телебачення, порнографію або кіно? А метри суспільної думки, що з ними сталося? Вони померли чи, може, вони мають ось-ось з'явитися або застигли в очікуванні та їм загрожує цілковите зникнення?

А жінки: чи здатні вони тією самою мірою, що й чоловіки, керувати чоловіками, мислити так само, як чоловіки, бути філософами? Чи вони мають такий самий мозок, такі самі

нейрони, такі самі емоції, такі самі злочинні потяги? Чи був Христос коханцем Марії Магдалини, а звідси чи є християнська релігія статевою за своїм характером, такою, що має два полюси — прихований жіночий і домінівний чоловічий?

Чи ввійшла Франція в епоху декадансу? Ви за чи проти Спінози, Галілея, Дарвіна? Чи любите ви Америку? Чи не був Гайдеггер звичайним нацистом? Чи не був Мішель Фуко предтечею Бен Ладена, Жиль Дельоз — токсикоманом, Жак Деріда — деконструйованим гуру? Чи так уж відрізнявся Наполеон від Гітлера? Визначте подібності, висловіте вашу думку, продемонструйте свою компетентність, говоріть від себе.

Кому ви віддаєте перевагу, кого ви вважаєте найменш значущими, найвидатнішими, найпосереднішими, найбільшими містифікаторами, найбільшими злочинцями? Класифікувати, ранжувати, вираховувати, вимірювати, оцінювати, впорядковувати. Таким є нульовий ступінь сучасних питань, що постійно вимагають до себе уваги від імені модерного маскараду, який робить підозрілими всі форми критичного розуму, що ґрунтується на аналізі складної природи речей і людей.

Ніколи ще сексуальність не була такою вільною й ніколи ще наука не просувалася так далеко в дослідженні тіла та мозку. А проте психічні страждання ніколи ще не були такими потужними: самотність, уживання психотропних препаратів, нудьга, втома, усілякі дієти, пасивність, життя, кожної миті залежне від лік. Свобода особистості, за яку велася натхненна боротьба впродовж ХХ ст., схоже, перетворилася на вимогу пуританських обмежень. Що ж до страждання суспільного, воно є все нестерпнішим мірою поглиблення безробіття серед молоді.

Звільнений від хомути моралі, секс перестав бути реалізацією бажання, а перетворився на досягнення, гімнастику, гігієну, що веде лише до смертельної втоми. Як отримувати насолоду? Як дати насолоду партнерові? Якими є ідеальний розмір вагіни й ідеальна довжина пенісу? Скільки часу має тривати секс? Скільки партнерів має бути впродовж життя, впродовж тижня, в один день, за одну хвилину? Вивчення психологічних умов



сексуальних і партнерських у цілому стосунків і сексуального відчуження накопичило матеріал настільки величезний, що його тиск лише збільшує кількість скарг. Адже що більше нам обіцяють щастя й ідеал безпечного життя, то глибшим є відчуття нещастя, то більше ризик і то більше жертв недотриманих обіцянок піднімають бунт проти тих, хто їх давав.

Як не побачити в цій курйозній психологізації людського існування, що охопила все суспільство та сприяє його все більшій деполітизації, вельми прихований прояв того, що Мішель Фуко та Жиль Дельоз назвали «маленьким звичайним фашизмом», який став близьким, бажаним, потрібним, стерпним, тож його вітають навіть ті, хто є то його протагоністами, то його жертвами? Маленький фашизм, який, звісно, не має нічого спільного з визначними фашистськими системами, оскільки він проникає всередину кожного індивіда без його відома, ніколи не конфліктує зі святими принципами прав людини, гуманізму та демократії.

Цією працею я хочу віддати належне шести французьким філософам — Кангієму, Сартру, Фуко, Альтюссеру, Дельозу та Деріда, — чії твори стали відомими й викликали резонанс у всьому світі. Попри всі розбіжності та дискусії між ними, їх поєднує один спільний момент: усім їм довелося зіткнутися та виробити критичний підхід до питання політичної заангажованості (тобто до філософії свободи) та до фройдівської концепції позасвідомого (тобто до філософії структури). Окрім того, всі вони були чудовими стилістами й гарячими прихильниками мистецтва та літератури.

Саме той факт, що з'ясування цієї позиції вписане в їхні твори та їхнє життя, дозволяє поєднати їх тут. Усі вони відмовилися — ціною того, що я назвала б проходженням крізь бурю, — стати прислужниками у справі нормалізації людини, яка, за їхньою вельми експериментальною версією, є не чим іншим, як ідеологією підкорення на службі у варварства. Усі вони опублікували свої твори ще до того, як телебачення та медійні

засоби отримали важливу роль у передачі знань, а двоє з них, Дельоз і Дерида, заклали фундамент сучасної медіології.

Інакше кажучи, моя мета полягала зовсім не в тому, щоб вшанувати їхню колишню славу чи віддатися ностальгічному перечитуванню їхніх творів. Я зробила спробу показати, намагаючись осмислити думку одних у світлі думки інших і виділивши кілька блискучих моментів інтелектуального життя Франції другої половини ХХ ст., що лише критичне сприйняття спадщини відкриває шлях до самостійного мислення та формування контурів думки майбутнього, думки, що готує кращі часи, нескореної думки, — контурів, однак, неминуче неточних.

# 1

## Жорж Кангієм: філософія героїзму

У своїй останній статті, яку він встиг підготувати до друку, Мішель Фуко віддав зворушливу данину пошани Жоржеві Кангієму, наголосивши на місці, яке той обійняв у історії філософії Франції: «Ця людина, чії твори є суворими, добровільно обмеженими в своїх домаганнях і старанно вписаними в доволі спеціальну царину історії наук, яка принаймні не претендує на загальну увагу, був дивним чином присутнім у суперечках, в яких він сам намагався ніколи не фігурувати. Але усуньте Кангієма, і ви перестаете розуміти щось вельми суттєве в дискусіях французьких марксистів; ви вже не вирізняєте, що є специфічним для таких соціологів, як Бурд'є, Кастель, Пассерон, і що визначає їхнє становище в царині соціології; ви втрачаєте цілий аспект теоретичної роботи, виконаної психоаналітиками, зокрема послідовниками Лакана. Навіть більше, у зіткненнях ідей, що передували рухові 1968 р. або відбулися пізніше, легко знайти місце тих ідей, які формувалися більшою чи меншою мірою завдяки Кангіємові»<sup>1</sup>.

---

1 Michel Foucault, «La vie, l'expérience et la science» (1985) // *Dits et écrits 1954—1988*, vol.IV, Paris, Gallimard, 1994, pp.263-776. Мішель Фуко відредагував у 1978 р. перший варіант цієї статті, що мав слугувати передмовою до американського видання «Нормального і патологічного» (Див.: *Dits et écrits 1954—1988*, vol.III, Paris, Gallimard, 1994, pp.429-442). Другий варіант був спочатку опублікований після смерті Фуко в *Revue de métaphysique et de morale*, 1, janvier-mars 1985, у спеціальному числі, присвяченому Жоржеві Кангієму.

Фуко додав, що книжка «Нормальне і патологічне»<sup>2</sup> була, поза сумнівом, його найвизначнішим твором. У ній знайшли свій відбиток, каже Фуко, найсуттєвіші моменти Кангіємових досліджень: роздуми про життя і смерть; оцінка статусу «помилки» й раціональності в історії наук; прихильність до понять неперервності й розриву, норми або аномалії; наведення ладу в царині медицини, у відносинах між експериментальними дослідженнями та концептуалізацією.

Далі Фуко зазначає, що сучасна думка у Франції розділилася на дві великі течії: з одного боку, філософія досвіду, чуття та суб'єкта (від Мерло-Понті до Сартра), з другого — філософія знання, раціональності й поняття (Каває, Кангієм, Койре). Саме ця друга течія, додає він, більш спекулятивна й відсторонена зовнішньо від усіх форм суб'єктивної та політичної заангажованості, пов'язана з боротьбою проти нацистів. Поза сумнівом, автор «Історії безумства в класичну епоху»<sup>3</sup> думав про самого себе, вшановуючи хоробрість людини, яка, перш ніж стати його вчителем, була героєм руху Опору. Адже сам Фуко хіба не був суворим істориком наук, втягнутим у політичну боротьбу вже не проти фашизму, а проти більш тонких форм утиску?

Відверто кажучи, Кангієм уже двічі позначив цю лінію поділу. Вперше в 1943 р., коли захищав дисертацію на тему нормального і патологічного, ризикуючи своїм життям серед підпільників. Удруге в 1976 р., коли редагував свою надмогильну промову Жану Каває, вбитому нацистами: «Його математична філософія, — писав він тоді, — не була побудована на основі певного Суб'єкта, який можна було б легко та швидко ототожити з Жаном Каває. Ця філософія, в якій Жан Каває радикально відсутній, визначила форму дії, що повела його шляхами, накресленими логікою, до цього переходу, звідки не повертаються. Жан Каває — це логіка Опору, пережита до смерті як її

---

2 Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique* (1943), Paris, PUF, 1966.

3 Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Paris, Gallimard, 1972.

завершення. Нехай філософи-екзистенціалісти та персоналісти зроблять це наступного разу, якщо зможуть»<sup>4</sup>.

Цими словами Кангієм визначив наявність логічного зв'язку між політичною позицією та інтелектуальною діяльністю, заснованою на приматі поняття, тоді як Фуко дев'ятнадцятьма роками пізніше наголосив на цезурі між служінням свободі та справою захисту філософії поняття. Однак у 1983 р. він узяв на озброєння думку Кангієма щодо логічного зв'язку: «Серед французьких філософів, які брали участь у русі Опору під час війни, був Кавае, історик математики, який цікавився розвитком її внутрішніх структур. Про жодного політично заангажованого філософа — ні про Сартра, ні про Сімону де Бовуар, ні про Мерло-Понті — не можна сказати нічого подібного»<sup>5</sup>.

Ця діалектика наявна в формулюванні засадничого співвідношення між філософією свободи й суб'єкта, з одного боку, та філософії поняття й структури, з другого, імовірно, означає, що одна й друга утворюють дві великі парадигми, за якими стоять принципи відносини між політикою та філософією. У такому разі можна стверджувати, що сама лише поява на сцені фрейдівської концепції підсвідомого — що не піддається редукції до будь-якої персоналістської психології — дозволяє розв'язати згадану суперечність і вийти за її межі.

Подібно до численних випускників Вищої нормальної школи (ВНШ) своєї генерації, Кангієм був чистим продуктом республіканської школи. Він народився 4 червня 1904 р. у Кастельнодарі в дрібнобуржуазному ремісничому середовищі й походив із селянської родини з півдня Франції. Упродовж усього життя він зберігав провінційний акцент, що надавав його голосу особливого звучання: глухого й водночас різкого.

4 Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès*, Les Carnets de Baudasser, Villefranche, Pierre Laleur éditeur, 1976, p.39.

5 Michel Foucault, *Dits et écrits 1954—1988*, vol.IV, *op. cit.*, p.586. Marie-Christine Granjon (ed.). *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratique politique*, Paris, Karthala, 2005, p.25. Проте, як ми побачимо в наступному розділі, неправильно говорити, що Сартр нічого не робив під час окупації.

У десять років він уже орав землю на фермі, яку отримала в спадок його мати в Оржібе на межі між Одом і Арьєжем і на якій він сам працював у період між двома війнами. Саме у своєму рідному місті він отримав чудову шкільну освіту, перш ніж потрапити до паризького ліцею Генріха IV, до підготовчого класу (*khâgne*) якого він поступив у 1921 р. Там головною постаттю був Еміль Шартє, більш відомий під псевдонімом Ален. Згідно з традиціями шкільного аргю, учні літературного відділення підготовчого класу — так званого класу вищої риторики — до Вищої нормальної школи отримували прізвисько «клишоногих» (*khâgneux-cagneux*), тоді як за тими, хто вивчав природничі науки, закріпилося прізвисько «крати», яке натякало на працю під землею<sup>6</sup>.

Учень Жюля Ланьйо та наступник Анрі Бергсона, Віктора Дельбо та Леона Брюнsvіка в підготовчому класі, Ален виступав на підтримку капітана Дрейфуса, а згодом добровольцем потрапив на фронт, відмовившись від офіцерського чину. Пізнавши жахіття Великої війни, він здобув переконання, що філософія вже не може залишатися осторонь від політичної думки. Також він став прихильником радикального пацифізму, який поєднувався з поміркованим гуманізмом. Чудовий оратор, Ален умів збудити критичний дух у представниках молодії еліти, не нав'язуючи їм якоїсь певної системи думки. Упродовж довгого часу (до 1933 р.) він передавав їм свій ідеал філософії дії, з присмаком вольтер'янства, заснованої на приматі свободи, свідомості й розуму. У 1921 р. він почав видавати у видавництві

---

6 Інформацією, використаною в цій частині моєї книжки, я завдячую праці: Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Fayard, 1988. Див. також: *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*, ed. by François Delaporte, with an Introduction by Paul Rabinow and an critical bibliography Camille Limoges. Translated by Arthur Goldhammer, New York, Zone Books, 1994. Я також використовую численні нотатки, які мені вдалося накопичити за життя Жоржа Кангієма, перебуваючи коло нього. Велика подяка Жану Свальгельські, який поділився зі мною тим, що йому було відомо. Так само дякую Феті Бенслама за його допомогу й корисні зауваження.

«Галлімар» свої «Вільні роздуми», щотижневий журнал сторінок на двадцять, відкритий для його учнів, де він виражав свій радикалізм, свій пацифізм і несприйняття військових інститутів.

У 1924 р. Жорж Кангієм, що вже встиг перетворитися на ревного послідовника Алена, потрапив до Вищої нормальної школи, де навчався разом із Жаном-Полем Сартром, Полем Нізаном, Даніелем Лагашем, Реймоном Ароном. Двома роками пізніше під керівництвом Селестена Бутле він захистив у Сорбоні свій диплом, темою якого обрав «Теорію порядку й прогресу Огюста Конта». У 1927 р. він був прийнятий до філософської спільноти й почав публікуватися у «Вільних роздумах» під псевдонімом С.Ж.Бернар.

Ревний пацифіст, Кангієм одразу ж посів місце в авангарді боротьби студентів ВНШ проти чинного ладу. Для щорічного часопису ВНШ він організував разом зі своїм товаришем Сільвенном Бруссодье спектакль під назвою «Катастрофа Лангсона». Ім'я шанованого керівника ВНШ Гюстава Лансона, автора широко відомого підручника з історії літератури, було асоційоване з безславним епізодом в історії завоювання Індокитаю — битвою під Ланг Соном. У двох піснях — напівсатиричних-напівгрубожартівливих — автори висміяли французьку армію й, зокрема, статтю закону, прийнятого того року парламентом, згідно з якою передбачалося, що під час війни уряд мав ужити всіх потрібних заходів у інтелектуальній царині, аби захистити моральність країни. Найскандальнішим було те, що «актори» заспівали на мотив «Марсельези» куплет «Бідкань капітана Камбюса», де дошкульно висміювалися військові інструктори з вулиці Ульм.

Розгніваний цими випадками, Гюстав Лансон виніс догану авторам і передав їхні досьє до воєнного міністерства. Звинувачені в революційній пропаганді пацифісти ВНШ наступного року подали петицію, спрямовану проти військової підготовки, яка була для них обов'язковою. Намагаючись виразити свій протест, Кангієм кинув триніг для кулемета під ноги офіцеру-інструктору, у такий спосіб добровільно відмовившись від

свідoctва про військову підготовку, що коштувало йому вісімнадцяти місяців військової служби в чині бригадира<sup>7</sup>.

Починаючи з 1930 р. аленівський пацифізм почав поступово згасати. Колишні учні підготовчого класу ліцею Генріха IV знайшли інші політичні орієнтири. Економічна криза та піднесення фашизму змінили світ їхньої юності. Однак після свого призначення до Шарлевілья Жорж Кангієм багаторазово продемонстрував свою вірність урокам Еміля Шартъє, зокрема, своєю підтримкою «інтегрального пацифізму» Фелісьєна Шале, професора ліцею Кондорсе, або задекларувавши себе прихильником сократичного громадянства, для якого неприйнятні будь-які форми інституційної влади<sup>8</sup>. Проте починаючи з 1934 р. він почав усвідомлювати, що за умов приходу Гітлера до влади колишній антимилітаристський бунт стає безглуздим. Після викладацької роботи в Альбі, Дуе та Валенсьєнах він приєднався до Комітету інтелектуалів-антифашистів разом із Полем Ланжевенном і Полем Ріветом, до яких також приєдналися Ален і Шале<sup>9</sup>.

На зміну війні націй проти націй, що велася (у 1914 р.) в інтересах панівних класів та імперій, нехтуючи інтересами народів та індивідів, які від часів Просвітництва дивилися на Європу як на єдину батьківщину без кордонів, мала прийти війна сил, що виступали за толерантність, проти сил тиранії. У цій майбутній війні мали змінитися ставки, оскільки тепер нації мали зійтися не як такі, а в ім'я свободи та проти рабства. У цьому новому контексті пацифістська позиція опинялася під ризиком збігтися з відмовою від боротьби перед лицем деструктивних сил, утілених у Гітлері та його союзниках. Вибір Кангієма та тих, хто еволюціонував, рухаючись тією самою траєкторією, був виз-

---

7 Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle*, op. cit., p.327, 343.

8 Див.: «Discours prononcé par Georges Canguilhem à la distribution des prix du lycée de Charleville», le 12 juillet 1930. А також: «Documents des *Libres propos*» (1932), цит. у кн.: Jean-François Sirinelli, op. cit., p.595-596.

9 Jean-François Sirinelli, *Intellectuels et passions française. Manifestes et pétitions au XX siècle*, Paris, Fayard, 1990.



начений наперед, подібно до того рішення, що згодом привело їх до несприйняття Мюнхена та рукостискання Монтуара.

У жовтні 1936 р., пропрацювавши один рік у Безьєрі, Кангієм отримав призначення до Тулузи, де став професором підготовчого класу ліцею (*khâgne*). Опинившись у ролі того, хто колись був його вчителем, він показав себе разюче несхожим, наскільки це було можливо, на аленівську постать. Класичний і суворий, він дуже швидко засвоїв ходу кавалерійського офіцера, ставши втіленням аскетичності й духу республіканської школи. Своїм тулузьким учням він прищеплював розуміння та повагу до порядку, логіки й дисципліни, запровадивши у своєму класі всілякі заборони: ніяких зошитів, ніяких олівців, не вживати певних виразів. Він відмовився від звичного способу фіксації знань, що передаються викладачем, за допомоги ведення конспектів, віддавши перевагу створенню вільних архівних записів, що потім групуються в досьє чи певне гнучке ціле.

Також для того, щоб розвинути у своїх учнях критичне мислення та інтелектуальну пам'ять, він давав їм завдання резюмувати свої лекції після години уважного слухання без клаптика паперу під рукою. Індивідуальні резюме не перевірялися і не коментувалися. Кангієм не терпів так званої недирективної педагогіки й ніколи не спокушався вільним стилем ведення лекцій, віддаючи перевагу заздалегідь написаному чи розмноженому на ротاپринті тексту<sup>10</sup>. Тож, та сама людина, що свого часу виявила себе радикалістом у боротьбі за свободу, тепер — у своєму класі — вимагала від учнів граничної покори в процесі навчання, в якому, як здається, були викоренені будь-які прояви свободи: «Клас Кангієма в ліцеї, — писав Жозе Кабаніс, — був для мене відкриттям не тільки істини, але й методу, якому, думаю, я залишився вірним і який полягав у критичній рефлексії, тобто в тому, щоб нічого не приймати на віру, займати відсторонену позицію, підходити до всього аналітично й у той же час зробити

10 Jaques Piquemal, «G.Canguilhem, professeur de terminale (1937—1938)» // *Revue de métaphysique et de morale*, op. cit., p.63-83.

своїм, аби краще пізнати, зануритися в осердя суб'єкта — водночас прийняття, відстороненість і пильність»<sup>11</sup>.

Від часів, коли він тримався пацифістської позиції, Кангієм зберіг не схильність до бунту чи протесту, а саму сутність того, що лежить в їхній основі: істинний дух опору, заснований на дієвості заборон і авторитету. Кожна людина в його очах мала бути бунтівником, проте кожний бунт мав своєю метою встановлення порядку, вищого від порядку, заснованого на суб'єктивній свободі, — порядку розуму та поняття.

Саме в цей період Кангієм вирішив вивчати медицину. Звичай філософи, які орієнтуються на цю галузь знань, проявляють інтерес до психопатології та лікування психічних розладів, як це було, наприклад, у випадку Жана Піаже. Тут ішлося про те, щоб розвинути клінічну психологію з метою динамічної трансформації психіатричного знання, ризикуючи навіть відірвати його від медицини. Нічого подібного у випадку Кангієма, який ніколи не зараховував себе до цієї традиції і який за років своєї юності не виявляв особливої цікавості до знаменитих презентацій хвороб, влаштовуваних Жоржем Дюма, в яких брали участь нормальєнці його покоління.

Може здаватися, що своїм вибором медицини Кангієм немов би відвернувся від філософії, проте він лише обрав менш звичний шлях до неї. Можливо, він відчував певне розчарування стосовно філософії, як він сам казав. Істина, поза сумнівом, складніша. Насправді для нього як для людини дії, пов'язаної походженням із землею, звиклої до роботи в полі настільки, що він неабияк цікавився сільськогосподарською кризою за років фашистської окупації, радше йшлося про те, щоб здобути конкретний досвід, відчути «грунт» під ногами, зайнятися дисципліною, хоч і не науковою, але здатною забезпечити концептуальну рефлексію матеріалом і надати їй життя. Забута вже

---

11 José Cabanis, *Les Profondes Années*, Paris, Gallimard, 1976. Див. також: Henri Péquignot, «Georges Canguilhem et la médecine» // *Revue de métaphysique et de morale*, op. cit., p.39-51.

більш ніж сто років філософією чи тому, що вона не належала до наук, які називають «шляхетними», як, наприклад, математика чи фізика, чи тому, що її відносили до біології, яку так само ігнорувала філософія, медицина могла стати для молодій філософії стимулом до нової форми раціональності.

Як підкреслює Мішель Фуко, заслуга історії наук полягає в тому, що починаючи з XVIII ст. вона поставила перед мисленням питання про його засади, його права, його можливості й умови його реалізації. У першій чверті XX ст. вона знову набула значущості для філософії після публікації творів Едмунда Гуссерля.

Ідеї німецького філософа почали поширюватися у Франції в 1920-х роках і особливо після лютого 1929 р., коли Гуссерль проголосив у Французькому філософському товаристві свої знамениті доповіді «Картезіанські роздуми»<sup>12</sup>. Узявши за вихідне положення картезіанське *cogito*, гуссерлівська феноменологія стверджувала, що ніяке пізнання не може бути достовірним, окрім *мого* існування як мислячої істоти. Звідси поняття феноменологічної редукції, що полягає в проголошенні примату *его* та мислення і виході за межі «натурального» досвіду з метою досягнення рівня свідомості світу. Отже, *Я* стає трансцендентальним, а свідомість інтенціональною, оскільки вона «має» певний предмет. Через низку переживань *его* конституює сенс іншого. Формується трансцендентальна інтерсуб'єктивність як реальність, в якій бере початок *его* кожного.

У 1935 р. у своїй роботі «Криза європейської культури і трансцендентальна феноменологія»<sup>13</sup> Гуссерль показав, що пошуки цієї інтерсуб'єктивності мають врятувати людську науку від нелюдності. Інакше кажучи, трансцендентальна феноменологія намагалася зберегти *его* від наукового формалізму й у такий спосіб урятувати єдину можливу науку про людину, в якій *его* могло бути осмислене як прояв життя чи як саме життя. Тож, перед лицем варварства, яке загрожувало світові війною,

12 Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1986.

13 Edmund Husserl, *La Crise européenne et la Phénoménologie transcendentale*, Paris Gallimard, 1976.

Гуссерль закликав до європейської філософської свідомості, що відповіла б на запит людства, яке прагне жити, вільно формуючи своє буття.

Доповідь Гуссерля насправді можна розглядати під двома кутами зору. Якщо читати її у світлі Ніцше та Гайдеггера, вона веде до критики ідеалу прогресу, пов'язаному з *Aufklärung*<sup>14</sup>, та суб'єкта, відірваного від буття, і отже — до нової філософії смислу та суб'єкта. Проте, якщо поглянути на неї в іншій перспективі, що не виключає першу, то вона відкрила шлях для можливої філософії пізнання, з якої були видалені всі форми онтологічного та психологічного суб'єкта<sup>15</sup>. Перший шлях — це шлях Сартра та Мерло-Понті, другий — шлях Александра Койре та Кангієма. Зауважимо, що Жак Лакан обрав орієнтир між цими двома шляхами, намагаючись поєднати й теорію суб'єкта і форму раціональності, пов'язану з позасвідомою детермінацією.

Хоча рефлексія Кангієма постійно враховує цю працю Гуссерля, в історію наук напередодні Другої світової війни Кангієм увійшов не завдяки цьому. На цьому королівському шляху він віддав перевагу історії медицини, з одного боку, та техніки, з другого. Його виступ із приводу «Розмислів про метод», представлений у 1937 р., є певним свідченням цієї еволюції та курсу, обраного ним у наступному році. Він показав, зокрема, що науки з'являються завжди в ситуації, якій передують трансформація техніки. Учений лише роз'яснює, прояснює й уточнює емпіричне знання. Що ж до концептуалізації, вона коріниться в рефлексії, що радше пов'язана з констатацією технічних успіхів, аніж бере до уваги прогалини, які лишаються незрозумілими<sup>16</sup>.

---

14 Просвітництво (нім.). — Прим. пер.

15 Про це йдеться в тексті Алена Бадью «Чи є теорія суб'єкта в Жоржа Кангієма?». Див.: *Georges Canguilhem, philosophe et historien des sciences. Actes du colloque des 6-8 décembre 1990*, Paris, Albin Michel, coll. «Bibliothèque du Collège international de philosophie», 1993, p.295-305.

16 Див.: «Descartes et la technique» // *Travaux du XI congrès international de philosophie*, t.II, Paris, Hermann, 1937, p.77-85; «Activité technique et création»

У 1939 р., передчуваючи бурю, що мала скоро звалитися на Європу, в роботі, написаній разом зі своїм другом Камілле Плане, він рішуче відмовляється від пацифістського ідеалу своєї молодості: «Що ж до позиції тих, хто ставить мир вище за все, хоч би якими шляхетними були їхні наміри та твердість їхньої аргументації, то вона має один недолік: те, що вони називають миром, залишається суто словесним запереченням війни. Інакше кажучи, пацифізм, схоже, недооцінює такий факт: те, що досі було названо миром, — не відсутність чи знищення міжнародних конфліктів, а певна форма цих конфліктів, іншої формою яких є війна»<sup>17</sup>. В останніх рядках цієї праці Кангієм закликає читача керуватися у виборі ясними альтернативами. Війна, каже він, є не що інше, як зіткнення двох типів суспільств. Отже, потрібно вміти обрати свій табір, як це зробив Шекспірів Гамлет.

У вересні 1940 р. невдовзі після початку занять Кангієм обрав свій табір. Для нього, як він пізніше писав, поразка Франції у війні була приниженням, з яким неможливо було змиритися: «Треба було вважати себе знайомим із шляхами та намірами Провидіння, щоб побачити в ній обіцянку моральної спокути; треба було мати велику жагу влади, щоб шукати в ній можливість політичного відродження чи соціальної революції»<sup>18</sup>. Відмовившись підкоритися маршалу Петену, Кангієм вирішив узяти відпустку у Французькому університеті з «особистих причин». Роберту Дельтею, ректору Тулузької академії, він заявив: «Я був прийнятий до філософської спільноти, аби навчати Праці, Сім'ї, Батьківщині»<sup>19</sup>.

---

// *Communications et discussions*, Société toulousaine de philosophie, 2 série, 1937—1938, p.81-86. Див. також: Jacques Piquemal, «G.Canguilhem, professeur de terminale (1937—1938)», *op. cit.*

17 Georges Canguilhem et Camille Planet, *Traité de logique et de morale*, Marseille, Imprimerie Robert et fils, 1939. Цит. за: Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle*, *op. cit.*, p.598.

18 Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès*, *op. cit.*, p.18.

19 За свідчення Жана-Франсуа Сірінеллі. Див.: *Génération intellectuelle*,

Головною матеріальною опорою сім'ї Кангієма, в якій було троє маленьких дітей, стала його дружина Сімона, яка зберегла свій пост викладача та свою зарплатню в той час, як її чоловік присвятив себе вивченню медицини, а його наступником у Тулузі став Жан-П'єр Вернан, майбутній герой комуністичного руху Опору під ім'ям полковника Берт'є. Відпустка була короткою. У лютому 1941 р. Жан Каває, який читав лекції з логіки та філософії в університеті Страсбурга, евакуйованому до Клермон-Феррана, отримав призначення до Сорбони й переконав свого товариша стати його наступником. Водночас він запропонував йому приєднатися до акцій руху Опору в цьому регіоні. Кангієм прийняв посаду й став учасником діяльності руху Звільнення (що згодом отримав назву Звільнення Півдня).

Приєднавшись до макізарів під ім'ям Лафон, Кангієм почав співпрацювати з Анрі Інграном, одним із керівників Опору в Оверні<sup>20</sup>. Паралельно він продовжував свою викладацьку та дослідницьку роботу. Упродовж 1941—1942 рр. він відкрив для себе праці Курта Гольдштейна за підказки свого друга Данієля Лагаша. У червні 1943 р., зібравши необхідні матеріали, попри складнощі війни, він захистив свою дисертацію з медицини на тему норми й патології перед журі під головуванням Альфреда Шварца, професора фармакології та експериментальної медицини. Перше він прочитав курс на цю саму тему й отримав консультації своїх факультетських керівників у Страсбурзі, зокрема фізіолога Шарля Кайзера та гістолога Марка Кляйна.

Під час читання цього тексту ніщо не наводило на думку, що Кангієм і Лафон — це одна й та сама людина. Блискуча філософська гіпотеза та повна відсутність розмірковувань у контексті. Важко повірити, особливо сьогодні, що така дисертація могла бути захищена в розпалі війни, у той час, коли війська осі

---

*op. cit.*, p.598. Жорж Кангієм багато разів давав мені таку саму версію: «Я не для того був прийнятий до філософської спільноти, щоб служити маршалу Петену». Див. також бесіду з Франсуа Бенгом у кн.: Georges Canguilhem (dir.), *Actualité*, Paris, Institut Synthélabo, 1998.

<sup>20</sup> Анрі Інгран також був медиком.

потерпіли крах в Африці, відбулася висадка союзників у Італії та намітилася перспектива поразки фашизму в Європі. Проте філософська рефлексія Кангієма мала-таки дещо спільне з боротьбою макізарів. Зауважимо передусім, що Кангієм, на відміну від Каває, ніколи не був учасником збройної боротьби, здатним битися зі зброєю в руках. Від часів свого пацифізму він зберіг відразу до фізичного насилля та, поза сумнівом, пацифістом він став саме через відразу до жорстокостей війни.

Серед макі він займався переважно гуманітарною діяльністю: був лікарем, наражаючи при цьому на небезпеку своє життя<sup>21</sup>. І це був єдиний момент його життя, коли він займався медичною практикою. Інакше кажучи, він був лікарем лише на війні й завдяки війні: лікарем швидкої допомоги, що лікував рани, травми, лікарем, що був готовий прийти на допомогу кожній миті. Пізніше він ніколи не повертався до практики. І зрештою, він відмовився приєднатися до спільноти лікарів.

Отже, на його життєвому шляху медицина, формулювання поняття нормальності й участь у русі Опору виявилися пов'язаними одне з одним. Якщо заняття медициною дозволили філософу Кангієму стати Лафоном, то рух Опору як досвід рішучого спротиву став для нього парадигмою розриву в порядку нормальності, тобто моментом прийняття нової норми, підготовленої життям. Як тут не згадати зауваження Ніцше, який стверджував, що лише союз із силою теперішнього часу дає право ставити запитання до минулого, аби краще зрозуміти майбутнє? Досі ніхто не звертав уваги на цю обставину, а саме: те, якою мірою збіг двох сторін філософії та дії — як форм опору та турботи про іншого — надихнув Кангієма на його роздуми про природу нормальності.

Як розуміли нормальність у червні 1940 р.? Як покору чинному ладові, втіленому людиною, яка стверджувала, що нібито в його особі Франція отримала справжній подарунок, чи навпаки,

---

21 Франсуа Бенгові Кангієм із гумором розповідав, що був лікарем лише «впродовж кількох тижнів серед макізарів Оверні». У дійсності було далеко не так: Кангієм був справжнім лікарем макізарів.

як вибір іншої норми, радикальний розрив із позірною нормальністю, що неминуче вело або до вигнання, або до смерті? Де шукати норму в цей вирішальний момент? У Лондоні? У макізарів? У Віші?

Кангієм відповідає на це запитання разом із декількома іншими інтелектуалами, що також брали участь у боротьбі за спасіння Франції ні тільки від рабства та воєнної поразки, але й від безчестя та приниження. Деякі з них заплатили за це життям — Марк Блок, Альбер Лотман, Борис Вільде, Жорж Політцер, — інші вижили й залишили свої свідчення: Жан-П'єр Вернан, Люсі та Реймон Обрак. Кангієм також мав таку можливість. Він постійно намагався нагадати новим поколінням про тих, хто приніс у жертву своє життя заради свободи. Він завжди умів знайти слова, щоб сказати, що жодна норма, запропонована життям, жодна норма, що включає в себе смерть у процесі життя, не може змусити віддати перевагу Петенові перед де Голлем, фашизму перед антифашизмом, Лавалю перед Жаном Муленом. Лише сприйнявши це послання, через яке смерть вимагає звіту в життя, герой може стати по-справжньому героєм і вмерти заради того, щоб продовжувалося життя. Саме цим герой відрізняється від фанатика та терориста<sup>22</sup>. У час — наш час, — коли стало гарним тоном перекручувати правду щодо героїв Опору та дорікати їм за дефіцит моральності (я маю на увазі напади на Жана Мулена та Реймона Обрака<sup>23</sup>), варто згадати, що жодна боротьба проти агіографії чи легенди не виправдовує заперечення того, що є сутністю героїзму.

Найуражаюче визначення героїзму дає Гомер в «Іліаді» в момент, коли кожен із протагоністів майбутньої трагедії стикається

---

22 У своїй книжці «Добровільна смерть в Японії» (Paris, Gallimard, 1984) Моріс Пінге проводить розрізнення між героїчним самогубством (японських генералів у 1945 р.), що дозволяє жити новому суспільству, та фанатичним самогубством (самогубство Гітлера та його прибічників), що мало своєю метою стати на заваді Історії й стерти відбитки минулого для майбутнього.

23 Gérard Chauvy, *Aubrac: Lyon 43*, Paris, Albin Michel, 1997.



зі своєю долею. І, як відомо, лише Ахілл виявляється здатним утілити абсолютний ідеал «прекрасної смерті та короткого життя», що лежить в основі давньогрецького ідеалу героїзму<sup>24</sup>. Адже Ахілл — людина короткого життя та славної смерті — не тільки єдиний, хто, не вагаючись, насмілився назавжди пов'язати своє життя з битвою, ризикуючи втратити його в будь-який момент, і навіть більше, він також наперед рішуче відмовився від слави земного володаря заради вічної слави героя. Він воліє краще втратити життя, але ввійти в легенду, аніж одного дня, коли нарешті встановиться мир, скористатися плодами своєї перемоги. Тож, він вирішує, як це пояснює Жан-П'єр Вернан, одну з найбільших загадок людської долі: «Знайти в смерті спосіб перемогти її саму, перемогти смерть смертю, давши їй смисл, якого вона сама по собі абсолютно позбавлена»<sup>25</sup>.

Звичайно, Кангієм достатньо засвоїв грецьку культуру, аби сприйняти уроки «Іліади». Для нього як для інтелектуала велику привабливість мав перехід до дії, вибір героїчної долі. Він часто питав себе, в який момент своєї творчої праці мислитель може прийняти рішення перейти до дій, що можуть вимагати від нього пожертвувати не тільки своїм життям заради перемоги над смертю, але й своєю майбутньою творчістю, яку він несе в собі. Героїзм у цьому випадку включає мужність, тобто здатність обрати красиву смерть і коротке життя, але не обмежується цим.

Якою була б майбутня творчість Марка Блока, Жана Каває, якби вони не загинули в боротьбі? І навпаки, хоч би яким було місце Кангієма у французькій філософії, якби він зустрів смерть серед макі до того, як написав рядки своїх майбутніх праць? Коли думаєш про Бориса Вільде, вирваного з життя,

---

24 Ця концепція, поза сумнівом, універсальна, оскільки ми знаходимо її в численних інших аристократичних суспільствах, зокрема в Японії.

25 Jean-Pierre Vernant, *La Traversée des frontières*, Paris, Seuil, 2004, p.60. Потрапивши до царства мертвих, Ахілл змінюється. В «Одіссеї», відповідаючи Одиссею на його запитання, він каже, що волів краще бути останнім рабом, аніж мертвим Ахіллом (*Ibid.*, p.80).

не встигнувши реалізувати свої завдання як етнолог, не можеш не ставити перед собою такі запитання. І Кангієм їх також ставив собі. Можу це засвідчити.

Героїзм, казав він, — це спосіб розуміти дію під кутом зору категорії універсального, яка виключає будь-які форми психологічного суб'єкта. Коли рішення прийнято, коли перетнулися історія людини й історія світу, все відбувається так, ніби кожен крок, кожна дія скеровуються ззовні, без довгих роздумів: «Дія є завжди донькою суворості, перш ніж вона стане сестрою мрій»<sup>26</sup>. Сила цього визначення, що для Кангієма як інтелектуала мало велике значення, полягає в тому, що воно пов'язує будь-який героїчний акт із майже підсвідомою, але осмисленою обраною суворістю дії як такої.

Звісно, людина завжди може послатися як на причину свого рішення на своє минуле, свої «корені», свою певну історію, як це зробив Жан-П'єр Вернан: «У 1940 р., в момент поразки, я відчув свої корені так глибоко, що сказав собі, що неможливо жити в німецькій і нацистській окупації. І так само під час війни в Алжирі та сама людина, той самий француз, із тим самим почуттям вірності своїй ідентичності зрозумів, що алжирці мають право бути незалежними і що, перебуваючи в моїй національній традиції партикуляризму, я не зміг би визнати за іншими те саме право, яке я захищав, коли до нас прийшли німці»<sup>27</sup>.

Водночас цей приклад показує, що акт опору, який є сутністю героїзму, ґрунтується зовсім на інших речах, аніж пов'язаність із землею, її традиціями, її гастрономічними смаками чи красою пейзажів. Якщо *одна й та сама* людини з *одних і тих самих* причин може хотіти врятувати Францію від безчестя окупації нацизму й Алжир від колоніального рабства, нав'язаного тією самою Францією, це означає, що рішення діяти приймається в ім'я універсального, або, точніше, втрати себе, але досягнення істини своєї самості, що виходить далеко за межі партикуля-

---

26 Див.: Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavailès*, *op. cit.*, p.34.

27 Виступ на тему «Бути французом сьогодні» (*Le Croquant*, 23, printemps-été 1998, p.13).

ризму. Отож, дія ґрунтується на справжній ідентичності людини (людської істоти взагалі) та її здатності в цю мить злитися з дією як такою: «Якби я від цього втік, — писав Рене Шар, — я знаю, що мені довелося б відмовитися від аромату цих надзвичайно важливих років, мовчазно відкинути (не придушити в собі) далеко від себе свій скарб»<sup>28</sup>.

Зрештою, не так важливо те, чи герой — простий вояк, що висадився на нормандський берег, чи філософ-математик і спінозист, який свідомий того, що воля і розуміння, — одна й та сама річ. Не важливо те, чи він військовий або чиновник, який відмовляється говорити під тортурами, чи секретний агент, який ховається під багатьма масками. Одне слово, не має значення минуле чи майбутнє героя, його «психологічний випадок», його соціальне походження чи міркування, якими він пояснює собі свій вибір. Єдине, що має значення в героїзмі, — вибір долі (долі Ахілла), який визначає миттєву суворість дії та її внутрішню напругу. Тоді дія стає твором. Духовна боротьба, як зазначав Рембо, така ж жорстока, як і битва між людьми.

Поза сумнівом, Кангієм написав би так само свою дисертацію «Нормальне і патологічне» в інших історичних умовах. Поза сумнівом, у мирний час він знайшов би ті самі слова й ті самі поняття. Але якби це було так, чи мала ця його визначна праця таку саму долю? Чи мала вона таке саме значення в очах цілого покоління філософів та інтелектуалів? Чи змогли б тоді багато читачів зрозуміти, що переосмислення поняття норми, здійснене автором, було такою самою мірою способом звільнитися від будь-якої психології суб'єкта, як і спосіб створити нову філософію героїзму, заснованого на суворості аналізу понять?

Визначення нормальності та патології, висунуте Кангіємом, ми зустрічаємо вже в його передмові до праці: «Патологічні явища майже ідентичні нормальним явищам за кількісними

---

<sup>28</sup> Цю фразу Рене Шар написав у полум'ї подій 1943 р. Див.: *Feuillets d'hypnos*, Paris, Gallimard, 1946.

показниками»<sup>29</sup>. Воно збігається з визначенням, запропонованим Лаканом у 1932 р. у його медичинській дисертації на тему параноїдального психозу<sup>30</sup>. В обох випадках ідеться — стосовно питань як біологічних, так і психічних — про те, щоб поєднати, враховуючи при цьому на розбіжності між ними, почуття, які визнаються нормальними, і почуття, які визнаються патологічними. Згідно з цією концепцією, психоз (як психічний розлад) і захворювання (як органічний розлад) осмислюються не як фіксовані структури, а як реакції тіла чи особистості на життєву ситуацію.

Щоб осмислити цю проблематику, Лакан спирався на філософію Спінози, тоді як Кангієм пізніше отримав імпульс від праці Курта Гольдштейна «Структура організму»<sup>31</sup>, надрукованої у Німеччині в 1934 р., відаючи при цьому належне французькій психіатричній науці, зокрема, Шарлю Блонделю, Ежену Мінковські та Даніелю Лагашу, які також сприяли тому, аби «визначити загальну сутність хворобливого чи аномального психічного факту та його відносини з нормальним»<sup>32</sup>.

Психіатр і невролог, що формувався на полях битв великого жертвопринесення 1914—1918 рр., Гольдштейн досліджував поранення мозку й дійшов висновку, що встановлення нових норм життя передбачає зниження рівня активності стосовно нового «звуженого» середовища. Це звуження в хворих, уражених мозковими травмами, пов'язано з їхньою нездатністю відповідати нормі їхнього попереднього стану. Звуження, але не регресія: насправді, згідно з Гольдштейном, хвороба не веде до реверсивності життя. Новий стан здоров'я хворого ніколи не збігається з колишнім: «Ніколи одужання, — каже Кангієм, — не є повер-

---

29 Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique* (1943), *op. cit.*, p.9.

30 Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932), Paris, Seuil, 1975.

31 Kurt Goldstein, *La Structure de l'organisme* (1934), Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1983. Із передмовою П'єра Федіда.

32 Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, *op. cit.*, p.69.

ненням до біологічної невинності. Одужати означає сформувати нові норми життя, що інколи вищі за колишні»<sup>33</sup>.

Обставини, пов'язані з війною, перевертають норми, звичні для мирного часу, і дозволяють інакше зрозуміти відносини між нормою і патологією. Подібно до війни, хвороба є потрясінням, яке піддає небезпеці життя й через яку організм реагує катастрофічним чином на середовище, що його оточує. Під час війни завжди присутній лікар, який приходить на допомогу хворому, а інколи може створити нову теорію норми. Проте трапляються й інші ситуації, коли існують насилля, ризик для життя, ситуації, здатні наштовхнути клініциста чи вченого на думку про можливість іншої норми та її стосунків із патологічним. У цьому сенсі, мабуть, не велика різниця між Амбруазом Паре, Ігнацем Земмельвайзем і Ксав'є Біша.

Зі свого воєнного досвіду Гольдштейн виніс думку, що всяка теорія має спиратися на «клініку», яка ґрунтується на прямому спостереженні хворого (поняття «індивідуальної істоти»), і це єдиний спосіб побудувати феноменологічну концепцію організму, що включає відносини між ним і середовищем і суб'єктом.

Як для психіатрії, так і для неврології питання полягає в одному й тому самому: потрібно мислити норму і патологію в нерозривній цілісності для того, щоб встановити примат суб'єктивності, тобто екзистенції, що реагує на навколишнє середовище. Для Гольдштейна, як і для Кангієма, суб'єкт є внутрішньо притаманним живій істоті, для Мінковські суб'єкт є екзистенційним, тоді як для Лакана суб'єкт детермінований мовою.

У першій частині своєї праці Кангієм показує, що дві концепції хвороби пов'язані з думкою, що патологічний стан — це лише кількісна модифікація нормального стану. Перша сучасна концепція, сформульована в працях Пастера, пов'язує хворобу з зовнішнім агентом (мікробом чи вірусом), що є чужим для

33 *Ibid.*, p.156. Див. також: «Une pédagogie de la guérison est-elle possible?» // *Nouvelle revue de psychanalyse*, 17, printemps 1978, p.13-26.

тіла. Інша концепція, що походить від Гіппократа, стверджує, що хвороба пояснюється порушенням рівноваги рідин. Тож, агент походить не ззовні, а зсередини тіла, природну гармонію якого він руйнує. Із першої концепції випливає онтологічна медицина, із другої — динамічна.

Протистояння цих двох концепцій утілилося в дискусії, яка стала класичною, між Огюстом Контом і Клодом Бернаром.

Спираючись на принцип Франсуа Бруссе, який розглядає хвороби як недостатнє чи надмірне подразнення різних тканин, Конт бере за основу патологічне, аби дослідити нормальне. Клод Бернар, навпаки, бачить у патологічному стані модифікацію стану нормального, тобто відштовхується від останнього, аби пояснити перший.

Критично розглянувши ці дві тези, які зафіксували народження сучасної наукової медицини, Кангієм доходить висновку, що твердження Клода Бернара виходить із надто фізіологічного погляду на хворобу. Якщо фізіологія здатна ідентифікувати хворобу, то цим знанням вона завдячує клінічним спостереженням. Інакше кажучи, хоча фізіологія є науковим фундаментом медичної дисципліни, лише клініка здатна налагодити контакт фізіології з конкретними індивідами. Тому після вивчення концепції філософа (Конта) та вченого (Клода Бернара) Кангієм приступає до вивчення мистецтва клінічної практики, втіленого в особі Рене Леріша.

Прямий послідовник Клода Бернара Леріш бачить неперервність між фізіологічним станом (станом здоров'я) і патологічним станом. Проте він уважає, що фізіологія сама не може пояснити хворобу, що саме хвороба дає поштовх формуванню фізіології. Тож, Леріш віддає перевагу динамічній медицині, в яку має бути введена точка зору хвороби із пов'язаними з нею стражданням та болем: «Здоров'я, — каже він, — це мовчання органів... Хвороба — це те, що заважає людині вести нормальне життя [...] і змушує її страждати».

Після з'ясування поглядів Леріша Кангієм у другій частині своєї праці ставить запитання: чи існує наука про нормальне і

патологічне? Саме в цьому місці своїх роздумів він звертається до тез Гольдштейна, аби ввести точку зору хвороби, що тільки й дає змогу говорити про нормальність, і водночас показати, що фізіологія є «наукою про стабільні режими життя». Зауважимо, що це чудове визначення далеко відходить від традиційного, яке проголошує, що фізіологія є «наукою про функціонування тіла в здоровому стані».

Отже, Кангієм розрізняє між аномалією хвороби і патологією. Перша визначається в просторі без посилення на конкретного хворого: вона розгортається в «просторовій множинності». Друга відбувається в часі й завжди передбачає існування свідомого суб'єкта, що розповідає про свою хворобу лікареві. Сутність хвороби полягає в тому, що вона «розгортається в хронологічній послідовності». Але навіть коли вона стає хронічною, після критичного стану чи загострення, вона залишає свій відбиток на тілі чи у свідомості пацієнта як «минуле», про яке він зберігає спогади: «Отже, хворий визначається як хворий не тільки через стосунки до інших, але через стосунок до себе»<sup>34</sup>. Що ж до патології, вона знаходиться в компетенції біології, а не фізіології.

Щоб обґрунтувати ці визначення, Кангієм звертається до семантичного аналізу термінів «аномалія», «анормальність» і «нормальність». «Аномалія» — це іменник, якому не відповідає жоден прикметник і який означає незвичайний біологічний факт, що не співвідноситься з аномальністю, хворобою чи патологією, проте пов'язаний із вітальною *нормативністю*, тобто способом, яким життя формує власні норми. Тож, аномалія є еквівалентом протиприродності, порушення чи іррегулярності біологічного ладу. Вона пов'язана з конституцією, тобто є вродженою: циклопія, гермафродитизм, заяча губа тощо<sup>35</sup>.

Патологія, навпаки, передбачає патос, тобто безпосереднє й конкретне відчуття страждання та безпорадності. Вона є

34 Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, op. cit., p.87.

35 Див.: Georges Canguilhem, «La monstruosité et le monstrueux» (1962) // *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965.

ознакою аномальності, якщо ми визначаємо останню через її відносну статистичну частоту. Аномальне таке само нормальне, як і нормальне, оскільки і те, і те є фактами організації істоти. Тому Кангієм стверджує, наприклад, що досконале й неперервне здоров'я — це факт аномальний: «Було б нісенітницею назвати патологічний стан нормальним, якщо йдеться про нормативності життя. Проте так само нісенітницею було б ідентифікувати це нормальне з фізіологічною нормою, оскільки йдеться про інші норми. Аномальне визначається не через відсутність нормальності. Немає життя без норм життя, і хворобливий стан є завжди певним способом життя»<sup>36</sup>.

Кангієм переносить клініку в царину по цей бік чи в межах свідомості, що, утім, не означає, що у визначення хвороби він кидає царину фізіології й переходить на ґрунт простого переживання хвороби суб'єктом<sup>37</sup>. Наука про патологію можлива лише тому, що саме життя вводить у свідомість людини категорії життя та здоров'я. Інакше кажучи, норма аж ніяк не є зовнішньою стосовно людини й виробляється самим процесом життя. Тому немає «біологічної науки про нормальне. Існує наука ситуацій і умов, які називають нормальними. Цією наукою є фізіологія»<sup>38</sup>. Отже, фізіологія — це «наука про стабільні режими життя», і саме вона лежить у підґрунті медичної дисципліни, але лише клінічна практика надає значущість поняттю патології. Звідси впливає статус сучасної медицини: хоча вона як така і не є наукою, вона використовує результати *всіх* наук, ставлячи їх на службу нормам життя. Утім, хоча вона може існувати лише тому, що люди відчують себе хворими, саме завдяки її існуванню ці самі люди можуть знати, *чим і чому* вони хворіють.

Кангієм завершує свої розмірковування твердженням то більш пророчим, що в той час, коли він його проголосив, клініка ще не знаходилася під домінівним впливом лабораторії. Він

36 Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, op. cit., p.156.

37 Див.: Pierre Macherey, «De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault» // *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences*, op. cit., p.288.

38 Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, op. cit., p.156.



підкреслює, що ніколи лабораторний досвід (фізіологія) не може мати діагностичної цінності, якщо вона не є доповненням клінічного спостереження. Сьогодні це засадниче твердження лунає дуже своєчасно! Адже лише переоцінка мистецтва клініки, в основі якого вміння слухати та спостерігати хворого, може забезпечити справжній статус сучасного лікаря-практика й допомогти йому уникнути ролі прислужника лабораторії та фармакології. Насправді, як відомо, саме від мистецтва діагностики залежить правильне розуміння лабораторних дослідів і так само вміння призначити правильну, тобто дієву, терапію.

Після захисту своєї дисертації, яка мала визначальний вплив на покоління філософів шістдесятих років: для учнів Жака Лакана, Луї Альтюссера<sup>39</sup>, для Мішеля Фуко, для клініцистів усіх спеціальностей і для істориків науки, Кангієм продовжив свою працю лікаря серед овернських макі. На початку 1944 р. він організував у Морінах польовий шпиталь. Потім упродовж літа він провів кілька тижнів у лікарні Сент-Альбана, де перебував і лікував поранених. Саме тут в антифашистському дусі під керівництвом Франсуа Тоскеля та Люсьєна Боннафе був отриманий перший досвід інституційної психотерапії. У Сент-Альбані перемішалися учасники Опору, божевільні, поети, терапевти, санітари та психіатри<sup>40</sup>: «Я був свідком їхньої праці. Ми багато дискутували. У мене збереглися живі спогади про їхню сердечність»<sup>41</sup>.

Згодом Кангієм узяв участь у битві при Мон-Муше, у ході якої з'єдналися овернські сили руху Опору з армією Визволен-

39 Див.: Pierre Macherey, «La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Épistémologie et histoire des sciences» // *La Pensée*, 113, 1964, p.50-74.

40 Див.: Élisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, t.2 (1986), Paris, Fayard, 1994, p.204.

41 Див.: «Ouverture» // *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992, p.40. Ідеться про доповідь, виголошену Жоржем Кангієм 23 листопада 1991 р., як увертюру до IX колоквиуму SINPP, присвяченому тридцятій річниці появи «Історії божевілля», в якому, зокрема, брав участь Жак Деріда. Про це йтиметься в третьому розділі цієї книжки.

ня. Згодом він повернувся до От-Луара, де мешкала його сім'я, пізніше поїхав до Клермон-Феррана, звідки був посланий до Вішв як представник Інграна, який був призначений комісаром Республіки. Йому довірили певну «делікатну й небезпечну місію»<sup>42</sup>, зміст якої він ніколи не уточнював.

12 вересня 1944 р. Кангієм отримав військовий хрест із рук військового міністра. Чи думав він у той момент про догану, яку отримав сімнадцять років перед тим, від тодішнього військового міністра?

Після Звільнення Кангієм повернувся до викладання в Страсбурзькому університеті. Згодом, у 1948—1955 рр., він обійняв посаду генерального інспектора філософії державної освіти. Тоді ж він захистив докторську дисертацію з філософії, присвячену формуванню поняття рефлексу<sup>43</sup>, після чого заступив Гастона Башляра в Сорбоні на посаді директора Інституту історії науки й техніки Університету Парижа й виконував ці функції до 1971 р., користуючись величезним впливом на студентів, що вивчали філософію (його учні та друзі дали йому прізвисько «Банда»), як завдяки своїм лекціям, так і завдяки своїм книжкам, виконуючи також обов'язки голови агрегаційного журі.

Бертран Сен-Сернен, який був його учнем, залишив чудовий портрет свого вчителя: «Ним захоплювалися, його боялися, любили, йому наслідували, намагалися догодити й водночас його критикували. Він мав більше влади над людьми, ніж його етика йому дозволяла, і менше безпосереднього впливу, ніж міг би мати, якби моментами й із загадкових причин не стримував свій талант. Він не вважав себе гідним, як мені здається, слави мислителя та не сприймав зі смиренністю, безпідставною, але невикорінною, велич, яку він мав у очах інших. Проте, коли він віддавався аналізу якогось автора або допомагав студентові чи пошукувачеві розібратися в їхніх інтересах і призначенні, що

---

42 Див.: Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle*, op. cit., p.599.

43 Georges Canguilhem, *La Formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles*, Paris, PUF, 1955.

він робив із невичерпною енергією, тут виявлялася вся його проникливість і мудрість, життєва й водночас духовна»<sup>44</sup>.

Створена в бурхливі воєнні роки перша праця Кангієма зазнала чотири перевидання<sup>45</sup>. Перше, що побачило світ у Клермон-Феррані 1943 р., мало назву «Есей про декілька проблем стосовно нормального і патологічного». Із доданою до неї передмовою ця версія була перевидана в 1950 р. І лише в 1966 р. Кангієм вніс до неї суттєві зміни. Обравши простішу назву «Нормальне і патологічне», він додав звернення до читачів і новий розділ, написані між 1963-м і 1966 р. Поділений на три частини («Від соціального до вітального», «Про органічні норми людини» та «Нове поняття патології: помилка»), цей новий розділ передував зверненню до читача, що своєю назвою «Двадцять років потому» нагадувало про епопею не менш героїчну за Гомерову<sup>46</sup>. Пом'якшуючи деякі зі своїх висловлювань щодо Клода Бернара, Кангієм визнав за ним певні заслуги щодо клінічної практики, які він недооцінив у 1943 р. Несподівано він дещо жорсткіше поставився до Леріша. Кангієм вирішив також надрукувати додаток: «Уточнення деталей і декілька додаткових зауважень». Інакше кажучи, упродовж тридцяти років він не припиняв працювати над своїм іногуральним твором, повертаючись до етики перевертання норми, якою було позначено його народження.

Слід зауважити, що ця суттєва модифікація 1966 р. пояснюється тим, що Кангієм прочитав працю Мішеля Фуко «Народження клініки»<sup>47</sup>.

Фуко й Кангієм зустрілися в 1960 р. Тоді другий звернувся до

---

44 Bertrand Saint-Sernin, «Georges Canguilhem à la Sorbonne» // *Revue de métaphysique et de morale*, op. cit., p.91.

45 1. *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, Publication de la faculté des lettres de Strasbourg, Fascicule 100, Clermont-Ferrand, 1943. 2. *Ibid.*, avec une préface, Paris, Les Belles Lettres, 1950. 3. *Le Normal et le Pathologique*, Paris, PUF, 1966. 4. *Ibid.*, avec un addendum, Paris, PUF, 1972.

46 Про героїзм мушкетерів ітиметься в шостому розділі цієї книжки.

47 Michel Foucault, *Naissance de la clinique* (1963), Paris, PUF, 1972. Ця

першого з прохання представити його дисертацію з філософії, якій судилося мати такий розголос: «Божевілья та нерозумність. Історія божевілья в класичну епоху»<sup>48</sup>. Кангієм одразу ж збагнув, що Фуко здійснив радикальну ревізію психіатричного способу розуміння божевілья та запропонував новий спосіб визначення норми як історичної конструкції, пов'язаної з соціальними нормами й спричиненою непроясненим поділом між розумом і нерозумністю. Кангієм швидко збагнув, що Фуко завдячує фрейдівським працям своїм усвідомленням того, як і коли психіатрія перестала бути філантропією та перетворилася на поліцейський нагляд за божевільними. Насправді, Фуко завдячує Фрейду не своєю концепцією норми, а новим поглядом на структуру притулку.

У «Народженні клініки» Фуко продовжив іти тим самим шляхом, розглянувши історичні витоки формування сучасної медицини. Під його кутом зору, остання народилася зі встановленням «медичного погляду», побудованого як певна норма й структурованого трьома полюсами. Один із них — це хвороба, яка перетворюється на об'єкт, що розглядається, тобто «об'єкт погляду». На іншому полюсі Фуко розміщує лікаря, який єдиний може посісти місце «суб'єкта погляду». Нарешті, на третьому полюсі знаходиться інституція, що уповноважена соціально легітимізувати стосунки між суб'єктом і об'єктом погляду.

Кангіємову концепцію норми, створюваної життям, Фуко змінює на ідею норми, сконструйованої соціальним ладом і носіями нормалізації. Інакше кажучи, він протиставляє соціальну та біологічну нормативності, археологію та феноменологію.

Найкращі сторінки цієї книжки присвячені Ксав'є Біша, хірургові, який розтинав трупи, сформулював під час революційних бурхливих подій нову концепцію відносин між життям і смертю. Розтинаючи трупи, які він знаходив на полях битв чи

---

книжка з'явилася в колекції «Гален», якою в той час керував саме Кангієм.

48 Про це йтиметься в другому розділі цієї книжки.

викопував на цвинтарях, Біша, так би мовити, наново відкрив уже відому анатоμο-патологічну клініку. У такий спосіб він замінив античну картографію на новий принцип, що очистив медичне знання від античної метафізики. Він трансформував класичну концепцію смерті, позбавивши теологію божественного привілею в цьому питанні. Адже якщо життя є поєднанням функцій, що опираються смерті, це означає, що Бог утрачає своє прав на життя та смерть у світі людей і тварин. Смерть більше не в його компетенції, і перехід від життя до смерті більше не залежить ані від нього, ані від неба, ані від пекла, а залежить від подвійного фізіологічного та патологічного процесу, властивого живим істотам. Отже, смерть вписана в історію життя, як хвороба вписана в існування кожної людини як симптом наближення смерті в життя. Як явище поступової деградації тіла, смерть людини починається вже від її народження й супроводжує її впродовж усього життя до останньої миті.

«Коли Фуко аналізує тези Біша, — зауважив Жиль Дельоз, — його тон ясно показує, що йдеться про зовсім інші речі, ніж епістемологічний аналіз. Ідеться про розуміння смерті, і знайдеться небагато людей, смерть яких відповідала б їхнім уявленням про смерть такою самою мірою, як у Фуко. Цю могутність життя, що була йому притаманна, Фуко завжди мислив і переживав як багаторазову смерть на кшталт Біша»<sup>49</sup>.

У 1963—1966 рр. Кангієм услід за Фуко замінив біологічну нормативність на соціальну, що не означало заперечення своєї тези 1943 р., а було зроблено для того, щоб надати їй більшої точності, чого, безумовно, не сталося б, якби не виклик, кинутий Фуко, який своєю чергою потрапив під вплив Біша.

Не відмовляючись від тези щодо вкоріненості норми в силах життя, Кангієм стверджував, що вона не може встановитися поза баченням її власної негативності. Звідси, ідея про те, що загроза хвороби є для нормальної людини випробуванням її здоров'я та одною зі складових людського здоров'я взагалі. Отже, Кангієм указав контури науки про нормальне, яка б

49 Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p.102.

встановила не тільки притаманність живій істоті діалектики норми і патології, але й пріоритет порушення над регулярністю, патологію над нормальністю.

Відмовившись частково від віталістського ідеалу своєї молодості, подібно до того, як хвороба заперечує ейфорію попереднього стану, Кангієм приписав людині парадоксальний статус. Можна сказати, що людина постійно вражена «хворобою нормальної людини». Тим самим він визначив «турботу, що народжується зі сталості нормального стану, непорушної одноманітності нормального, хворобу, що народжується з відсутності захворювань, життя, майже несумісного з хворобою [...]». «Отже, нормальна людина потребує, — робить він висновок, — для того, щоб вважати себе такою, не тільки передчуття хвороби, але й тіні, яку вона відкидає»<sup>50</sup>.

У цьому переосмисленні Кангіємом власної концепції можна розгледіти «тінь, яку відкидає» не тільки праця Фуко, але й прочитання «По той бік принципу задоволення»<sup>51</sup> Фрейда, на якого філософ постійно посилається у своїх пізніх текстах, присвячених пізнанню життя<sup>52</sup>. Щоправда, у Кангієма свій Фрейд, відмінний від Фрейда Фуко, більшою мірою біолог, не руйнівник норм, а теоретик потягу до смерті.

Як не побачити в цьому діалозі двох людей — перший є прихильником віталістичної концепції явищ життя та смерті, другий занурений у думки про таємничий розрив між тиранією смерті та її неможливою трансгресією — один із найплототворніших моментів французької повоєнної філософії? І один із найнепересічніших. Адже не часто доводиться стикатися з такою інверсією стосунків, коли вчитель перероблює свою теорію у

---

50 Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, op. cit., p.216. А також: Pierre Macherey, «De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault», op. cit., p.288-289.

51 Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), OC, XV, Paris, PUF, 1996, p.273-339.

52 Див., зокрема, статтю «Життя»: *Encyclopedia Universalis*, vol.XVI, 1973, p.764-769.

світлі твору свого учня. «Уже минуло тридцять років, — казав Кангієм у 1991 р. — Після 1961 р. з'явилися інші твори Фуко «Народження клініки», «Слова і речі», «Історія сексуальності», що частково затьмарили блиск першої книжки «Історія божевілля». Я в захваті від двох перших. У «Нормальному і патологічному» я вже казав про те, наскільки мене схвилювала перша. Стосовно ж другої я написав статтю з надзвичайним задоволенням. Проте для мене 1961 р. залишається й залишатиметься роком, коли сталося відкриття справді видатного філософа. Я вже знав принаймні двох, які були моїми товаришами по дослідницькій праці, Реймона Арона та Жана-Поля Сартра. Вони не сприймали один одного. Вони не сприйняли Мішеля Фуко. Проте одного дня ми побачили, як вони всі троє об'єдналися: для того щоб виступити проти смерті»<sup>53</sup>.

Написання дисертації «Нормальне і патологічне» відбувалося тоді, коли Кангієм брав участь у боротьбі руху Опору. Утім, цікаво зауважити, що всі праці Кангієма позначені цією зустріччю між філософією поняття та філософією заангажованості. Позначені парадоксальним і несподіваним чином. Адже, хоча Кангієм ніколи не був теоретиком філософії суб'єктивної заангажованості, він залишався впродовж усього свого життя, подібно до Спінози, філософом бунту — бунту концептуального. І тому він дивився на психологію як на дисципліну, що вивчає поведінку, адаптацію та пристосування, і отже, є школою упокорення та ліквідації свободи. І так само, як він завжди відкидав ідеї Тена та адептів теорій ґрунту, раси та середовища, так само він жахався будь-якого підходу до людини, націленого на редукацію духу до речі, психіки до фізіологічного детермінізму, думки до рефлексу, одне слово, людини до комах.

Ось чому в своїй знаменитій доповіді 18 грудня 1956 р., проголошеній у Коледжі філософії, Кангієм удався до нищівної критики психології, викриваючи її як «філософію без суворості», еkleктичну під маскою об'єктивності, як «етику без вимог», що

53 Georges Canguilhem, «Ouverture», *op. cit.*, p.41.

намагається прояснити досвід, не спираючись на критичний підхід, нарешті, як «медицину без контролю», оскільки вона ґрунтується на спостереженні захворювань, остаточного пізнання яких вона ніколи не досягне: захворювань нервів<sup>54</sup>.

Після цього кавалерійського наскоку Кангієм показав, що відсутності ідентичності цієї дисципліни відповідає відсутність об'єкта. І доказом цієї відсутності, на його думку, є той факт, що психологія постійно перебувала в пошуку своєї неможливої єдності, тобто недосяжного синтезу між царинами своїх досліджень: експериментальною психологією, психоаналізом, клінічною психологією, соціальною психологією й етнологією. Замість цієї невловимої єдності, за Кангіємом, маємо пакт про співіснування між професіоналами, які перебувають у постійному протистоянні, вчителями упокорення. «Річ» без власної сутності й об'єкта, психологія звелася врешті-решт до технічного засобу, що слугує корпорації, яка сама підпорядкована владі суддів, цензорів і вихователів, які виконують функції інструменталізації людини людиною.

Коли психологія претендує на те, щоб бути природничою наукою, вона, починаючи з античності, залежить від фізіології, з одного боку, та медицини, з другого. Тому як фізіологія вона може бути інтегрована в Аристотелеву систему, в якій душа трактується як форма живого тіла, а не як субстанція, відокремлена від матерії. Навпаки, як медицина вона зникає в ученні Галена, який місцезнаходженням душі вважав мозок. Отже, вона ніколи не існувала як така, оскільки бажала бути наукою двох різних об'єктів, що не збігаються один з одним.

І коли після занепаду Аристотелевої фізики психологія нарешті вирішила, що настав час заявити про себе як про науку, що вивчає суб'єктивність, вона лише вступила в новий етап, який веде до її краху. З одного боку, бажаючи бути фізикою зовнішнього почуття та займаючись експериментальним описом відчуттів, вона лише імітує механіцистську фізику. З другого боку,

---

54 Georges Canguilhem, «Qu'est-ce que la psychologie?» (1956) // *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968.



подаючи себе наукою внутрішнього почуття, вона зводиться до педагогіки навчання. Нарешті, конструюючи себе як науку про особисте, вона, з одного боку, витісняється психіатрією, прикріпленою до медицини, а з другого — психоаналізом, єдиною дисципліною, здатною відрефлексувати принцип свідомості у зв'язку з поняттям позасвідомого.

Тож, психології лишається лише можливість бути наукою поведінки та реакцій. Проте саме на цьому шляху, пояснює Кангієм, вона майже напевно зайде в глухий кут. Адже вона опиратиметься на біологію і, отже, наразиться на ризик стати «інструментом наміру трактувати людину як інструментом». Тому вона неминуче потоне в тестах, експертизі та процедурах відбору.

Простеживши подвійний шлях психології до інструменталізації, Кангієм каже фразу, що стане знаменитою через свою двозначність й постійно коментуватиметься поколіннями психіатрів, психологів і психоаналітиків: «Коли йдеш із Сорбони вулицею Сен-Жак, можна піднятися або спуститися. Якщо піднятися, вийдеш до Пантеону, де похований прах кількох видатних людей, якщо спуститися, вийдеш до поліцейської префектури»<sup>55</sup>. Інакше кажучи, за думкою філософа, психологія ніколи не мала іншого вибору, ніж намагатися наблизитися до філософії героїзму, не припиняючи при цьому спроб відігравати роль технології підкорення.

Чому ж Кангієм у 1956 р. так жорстко виступив проти цієї хибної науки, що, на його думку, не мала ні об'єкта, на ідентичності? Звідки такий запал? Невже психологія становила якусь загрозу у французькому університеті після війни, так, що один із видатних філософів століття відчув себе зобов'язаним відкрито висловити своє негативне ставлення?

Насправді в той час атака Кангієма була спрямована проти проекту його колишнього однокашника й друга у Вищій нормальній школі Данієля Лагаша, який намагався поєднати різні

<sup>55</sup> Georges Canguilhem, «Qu'est-ce que la psychologie?» (1956), *op. cit.*, p.381.

відгалуження психології з метою ввести викладання психоаналітичної клініки в межах цієї дисципліни. У цій «унітарній» програмі Кангієм вбачав небезпеку підпорядкування благородних дисциплін — медицини, біології, фізіології, філософії, літератури тощо — моделі інструменталізації духу та душі, що вела до перетворення викладацького складу Республіки на психопедагогів, які займатимуться психологічною допомогою студентам, які їй потребують, замість того, щоб формувати еліти, які слугуватимуть ідеалові свободи. На думку Кангієма, ця модель загрожувала також, враховуючи експансію психологічних досліджень у демократичних країнах, тим, що управління стосунками між людьми в соціумі витіснить усі форми політичної та інтелектуальної заангажованості.

Саме тому Кангієм так рішуче висловився против психології поведінки<sup>56</sup>, яка, як цілком слушно він уважав, попри зусилля психологів-клініцистів, урешті-решт намагатиметься взяти гору над іншими відгалуженнями психології, виходячи зі своїх претензій на статус науки: «Однак, — писав він, — на нашу думку, характерною рисою цієї психології поведінки в співвідношенні з іншими типами психологічних досліджень є її нездатність прояснити й чітко обґрунтувати свій засадничий проект. Якщо серед засадничих проектів певних більш ранніх типів психології деякі можна критикувати як недолугі з погляду філософії, тут, навпаки, після відмови від будь-якого зв'язку з філософською теорією постає запитання: яке знання слугуватиме фундаментом для цих психологічних досліджень? Претендуючи на те, щоб під заступництвом біології стати об'єктивною наукою про

---

56 Ця психологія — біхевіористська чи когнітивно-поведінкова — завжди прагне редукувати людину, суб'єкт, до суми її поведінкових проявів і оцінити їх, згідно з процедурами, що називають «науковими», проте неадекватними їхньому об'єкту. Див.: Marie-José del Volgo et Roland Gori, *La Santé totalitaire. Essai sur la médicalisation de l'existence*, Paris, Denoël, 2005. Біхевіоризм є напрямком у психології, який панував у Сполучених Штатах до 1950 р. і спирався на ідею, згідно з якою людська поведінка підпорядкована виключно принципу стимул-відгук. Тож, це один із варіантів психології поведінки.

настанови, реакції та поведінку, ця психологія та її представники зовсім забувають про зв'язок поведінки з історичними обставинами та соціальним середовищем, в якому вони пропонуються свої методи й техніки та переконують скористатися їхніми послугами»<sup>57</sup>.

Якщо у 1956 р. доповідь Кангієма можна було прочитати як намагання покласти край психології як дисципліні, нездатної досягти «єдності», та як застереження проти небезпеки, що несе в собі біхевіоризм, то десять років згодом вона була використана як зброя в новій суперечці, для якої автор її не призначав. Утім, коли редактори журналу «Ле кайе пур л'аналіз», що видавався гуртком з вивчення проблем епістемології Вищої нормальної школи, звернулися до нього з проханням про її повторну публікацію, він дав їм свою згоду<sup>58</sup>.

У цей період під впливом Луї Альтюссера учні школи на вулиці Ульм захопилися новим прочитанням творів Маркса й водночас Фрейда, відштовхуючись від учення Лакана<sup>59</sup>. Ними заволоділа ідея створення теоретичного фронту проти спіритуалізму та ідеологів, що претендували на науковість, і протиставлення їм справжньої науки революції, заснованої на потрібному союзі сосюрівської лінгвістики, альтюссеріанського марксизму та лаканівського фрейдизму. У цій ситуації психологія в цілому розглядалася як хибна наука, що перебуває на службі в ідеології рабства й тюремного ладу. Тож, доповідь Кангієма легко піддавалася переінтерпретації як найсуворіший аналіз, спрямований проти сутності цієї дисципліни, як, до речі, і критика Фуко, спрямована проти психіатрії<sup>60</sup>.

Зрозуміло, що Кангієм не поділяв запальність цього альтюссерівсько-лаканівського покоління вулиці Ульм, про що він

---

57 Georges Canguilhem, «Qu'est-ce que la psychologie?», *op. cit.*, p.376-377.

58 *Les Cahier pour l'analyse*, 2, mars-avril, 1966.

59 Див.: Élisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, t.2, *op. cit.*

60 Про це йтиметься в третьому розділі цієї книжки.

мені неодноразово казав. Однак це повстання проти психології і, зокрема, проти найбільш інструментального її відгалуження (біхевіоризму) не викликало в нього неприязні. Уперше він усвідомив, що його доповідь була кавалерійським наскоком, про що я вже говорила, і ось тепер він міг із задоволенням — не будучи при цьому ані марксистом, ані лаканістом — констатувати, що його вчення принесло свої плоди. Оскільки, попри розбіжності між оригінальним текстом 1956 р. та його прочитанням десять років потому, між двома підходами існувала суттєва послідовність: їхньою спільною рисою було те, що вони виходили з концепції історії науки, яка радикально протистояла всім формам редукції людини до рахункової чи механістичної інтерпретації. І отже (чи варто про це говорити) людина, що відмовилася в червні 1940 р. слугувати маршалові Петену, не залишилася нечуттєвою до ідеї революційного героїзму, яка заволоділа цим поколінням, нехай Кангієм і не допускав жодної миті ймовірності створення «науки» історії чи суб'єктивності, керуючись моделлю діалектичного матеріалізму чи логіки знаків.

Кангієм завжди з неприязню ставився до догматизму та групувань із політичних мотивів. Він добре бачив безвихідь, в яку мав зайти альтюссеріанський марксизм, поєднаний з лаканівською логікою, і тому доволі помірковано ставився до тих, хто проголошував себе прихильниками його ідей<sup>61</sup>. Це анітрохи не заважало тому, що Кангієм був надзвичайно уважним читачем Фройдових творів, ба більше, він добре розумів, як, до речі, Сартр у цей час<sup>62</sup>, якою мірою Фройд як учений відповідав його репрезентації в історії науки: учений, розірваний між помилкою та істиною, учений, здатний створити раціональний метод, що не є наукою і об'єкт якого не може бути окресленим науковим дискурсом.

---

61 «Для мене лаканізм, із міркувань хронологічних і професійних, лишається силою, що втрутилася у філософію завдяки своєму альянсові з альтюссеріанством. Результат виявився не на висоті амбіцій, що зрештою не мали в собі нічого неправомірного» (лист Жоржа Кангієма до Елізабет Рудинеско від 28 вересня 1993 р.).

62 Про це йтиметься в другому розділі цієї книжки.

Із цього погляду можна поставити запитання: чому Кангієм не присвятив жодної статті Фройдові та психоаналізу? Поза сумнівом, він волів торкатися цього предмету лише побіжно, натяками для того, щоб відмежуватися від жаргону психоаналітичних шкіл. Можливо, він уважав, що фройдівський дискурс завдяки розростанню поступово дійде до того, що, подібно до психології, заявить свої претензії на науковість і на те, щоб диктувати свій закон іншим царинам знань.

Хай там як, Кангієм завжди протистояв позірній науці обрахунку людської поведінки. У 1980 р. у великому амфітеатрі Сорбони перед великою ентузіастично налаштованою аудиторією<sup>63</sup> він прочитав доповідь про мозок і мислення, в якій реактуалізував дискусію, розпочату в 1956 р. і яка була прихованим захистом Фройдового відкриття<sup>64</sup>. Цього разу, віддаючи шану Фуко, він не задовольнився тим, що назвав психологію філософією, позбавленою суворості, етикою без вимог і медициною без контролю. Він порівняв її з сучасним варварством то більш грізним, що воно нібито спирається на біологію та прогрес у вивченні мозку, стверджуючи, що мислення є лише мозковою секрецією.

Не вживаючи слова «когнітивізм»<sup>65</sup>, яке поширилося у Франції у 1981 р., Кангієм виступив із критикою поглядів, що лежать в основі когнітивістського ідеалу: претензії заснувати науку про дух на ідеї, що стани свідомості є корелятивними до станів мозку. Також він гаряче виступив проти всіх тих, хто, від Піаже до Хомського, намагалися представити мислення як певне

63 Серед якої знаходилася і я перед тим, як зустрітися особисто.

64 Georges Canguilhem, «Le cerveau et la pensée» // *Georges Canguilhem, philosophe et historien des sciences. Actes du colloque des 6-8 décembre 1990*, p.11-33.

65 Когнітивна психологія (чи когнітивізм) є церебральною міфологією, що спирається на ідею можливої відповідності між мозком і мисленням, що сама ґрунтується на аналогії між функціонуванням мозку та комп'ютером. Засновані на цій теорії когнітивно-поведінкові терапії полягають у суміші навчання тіла, технік переконування та пристосування свідомості.

порожнє місце, ведучи до того, що машина може бути здатною створити «У пошуках втраченого часу»: «Я свідомо не ставлю питання, яке логічно було б поставити: про те, що одного дня ми побачимо у вітринах книжкових магазинів “Автобіографію комп’ютера”, щоправда, за відсутності його “Автокритики”»<sup>66</sup>.

Якщо атака була не менш жорсткою, ніж у 1956 р., то цього разу вона мала значно більше політичне забарвлення, оскільки була спрямована передусім проти психології як технологічного підкорення. Інакше кажучи, не нападаючи на психологів-клініцистів, тобто послідовників Данієля Лагаша, настрої яких він добре відчував, Кангієм спрямував своє звинувачення не проти психології в цілому, а проти того її відгалуження, що претендувало на статус науки про дух, узявши за основу чистий органогенез. І несподівано він виступив на захист Фрейда, апелюючи до Жане.

Посівши цього разу позицію ще радикальнішу, ніж раніше, Кангієм застеріг майбутні покоління від «постійної біди» в особі психології, що намагається підвищувати ефективність знання, не турбуючись про смисл своїх можливостей. Пригадавши, як Спіноза, вражений вбивством Жана Де Вітта<sup>67</sup>, відмовився від своєї стриманості та вийшов із будинку, щоб гнівно засудити *Ultimi barbarorum*<sup>68</sup>, Кангієм вісімдесятих років показав своїй аудиторії, що він пам’ятає про Кангієма червня 1940 р. та про героїчну смерть Каває. Він також приєднався до засновника філософії без суб’єкта, який виступив із закликом в ім’я єдності філософії, в якій об’єдналися б картезіанці та спінозисти, тобто прихильники і супротивники філософії свідомості або ж прихильники і супротивники філософії поняття та заангажованості, проти того, що можна назвати найзгубнішим для свободи відгалуженням психології: «На перший погляд може здатися, що Спіноза помилявся, — каже Кангієм, — вважаючи,

---

66 Georges Canguilhem, «Le cerveau et la pensée», *op. cit.*, p.24.

67 Жан Де Вітт — прем’єр-міністр Голландії, убитий бунтівними оранжистами 1672 р.

68 Останніх варварів (*лат.*). — Прим. пер.

що варвари, яких він публічно засудив, були останніми. Але ж він добре знав латину й мав на увазі таке: нещодавні, найближчі в часі. Сучасні філософи, до якої б традиції вони не належали, спінозистської чи картезіанської, мають не менше нагод і мотивів для того, щоб виявити свою відповідальну позицію, підкоряючись своєму мозку, і написати на стінах, ровах чи огорожах: *Ultimi barbarorum*»<sup>69</sup>.

Коли сьогодні ми бачимо спадкоємців цього варварства, що використовують біологічні, нейронні чи церебральні аргументи для «пояснення» позірних уроджених відмінностей між статями, расами, що призводить до відновлення дискримінації, з якою нібито покінчено, варто сказати собі, що вказівки Кангієма доречні більш ніж будь-коли<sup>70</sup>. Справді, якнайбільше на часі є ця філософія героїзму, що поєднує в один і той самий час і в одному й тому самому жесті найтоншу концептуальну рефлексію й найрішучішу політичну заангажованість.

Жорж Кангієм не любив говорити ні про *свій* рух Опору, ні про себе, але він завжди вмів віддати шану боротьбі тих, хто нагадував йому дух руху Опору. Коли я запропонувала йому в 1988 р. написати книжку, присвячену своєму життю (що до мене робили багато інших), узявши за модель опубліковану ним розповідь про Каває, він відповів мені такими словами: «Я продовжую думати, що не мені коментувати те, що я міг би сказати, написати чи зробити. Я продовжую думати, що деякі з моїх давніх товаришів, пам'ять про яких я зберігаю, заслужили те, щоб не «презентувати» самих себе й дозволити лише говорити їхнім творам. Я не люблю «симпозіумів у вашу честь», інтерв'ю та телебачення. Я не люблю, коли виставляють себе на огляд»<sup>71</sup>.

69 Georges Canguilhem, «Le cerveau et la pensée», *op. cit.*, p.32.

70 Див. критику цих концепцій у кн.: Catherine Vidal et Dorothee Benoit-Browaëys, *Cerveau, sexe et pouvoir*, Paris, Béli, 2005. Préface de Maurice Godelier.

71 Лист Жоржа Кангієма до Елізабет Рудинеско від 7 жовтня 1988 р.

## 2

### Жан-Поль Сартр: психоаналіз на тінистих берегах Дунаю

Напередодні Другої світової війни Жан-Поль Сартр встиг опублікувати «Нудоту», один із видатних романів ХХ ст., суб'єктивну епопею, де в образі Антуана Рокантена він показує людину, яка занурена в глибокий смуток і переживає процес розпаду світу.

Після перебування в Берліні, під час якого йому довелося бути свідком тріумфу фашизму, Сартр, схоже, хоче виразити у формі занурення в самоаналіз самотнього оповідача метафізичні істини, винайдені ним у текстах видатних феноменологів доби — від Гуссерля до Гайдеггера. У зіткненні з ідеєю про те, що «смерть має виправдати життя», Рокантен доходить розуміння того, що нудота, яка ним оволоділа, є саме існування як таке, якому ніщо не передує і яке не має сутності. Потроху він забуває своє минуле, аби зануритися в теперішнє, позбавлене значення й наповнене «хижими поважними людьми», ритуалізовані жести яких штовхають його на край прірви абсурду то безнадійнішої, що цьому немає жодного причинного пояснення<sup>72</sup>.

У 1937 р., коли цей роман уже був написаний, але ще не вийшов друком, Сартр побоювався, що той не принесе йому слави. Згодом він скаже: «У тридцять два роки я відчував себе таким самим старим, як світ. Як це було далеко від життя видатної людини, якою я сподівався стати. До того ж я був

---

72 Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938.



надто не задоволений тим, що написав, і все одно хотів, щоб мене надрукували. Я розумію тепер моє тодішнє розчарування, коли пригадую, що в двадцять два роки я занотував у своєму щоденнику фразу Тепфера, яка змушувала моє серце битися частіше: “Той, хто не став знаменитим у двадцять вісім років, має назавжди відмовитися від слави”»<sup>73</sup>.

Одначе, коли спалахнула війна, Сартр став письменником, якщо й не визнаним, то принаймні автором майбутнього видатного твору. На відміну від Кангієма та зрозумівши, що поняття прогресу — дурниця, він пройшов еволюцію до своєрідного всебічного пацифізму, що зробив його сліпим щодо політичного значення капітуляції в Мюнхені: «Я потрапив до лещат між мюнхенцями та антимюнхенцями й повинен визнати, що мені завжди бракувало інтелектуальної мужності стати на один бік чи інший. Мюнхенці були мені огидні, оскільки всі вони були буржуа й боягузи, що тремтіли за свою шкуру, свої капітали та свій капіталізм. Але антимюнхенці відлякували мене тим, що хотіли війни»<sup>74</sup>.

Подібно до Рокантена, Сартр цих років непіддатливий до будь-якої форми дійсної заангажованості. Як наслідок, жодна філософія героїзму не спромоглася здобути його прихильність, оскільки єдина прийнятна для нього позиція полягала в тому, щоб не бути ні на одному боці, ні на другому: ані на боці боягузів, ані на боці забіяк. Тож, мобілізацію, а згодом полон він, зрозуміло, приймає як фатальність. Лише отримавши досвід полону, він починає усвідомлювати потребу посісти певну політичну позицію. Одначе він так і не виконає це рішення, яке так точно описав Кангієм стосовно Каває і яке позначає вибір, за допомоги якого інтелектуал виявляє себе здатним померти за свободу, принісши в жертву свою майбутню творчість.

Звісна річ, повернувшись до Парижа, Сартр розуміє, що

---

73 Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939-mars 1940*, Paris, Gallimard, 1983, p.100.

74 Цит. за: Michel Winock, «Sartre s'est-il toujours trompé?» // *L'Histoire*, 295, février 2005, p.35.

будь-яка нейтральність неможлива. Тому влітку 1941 р. разом із Сімоною де Бовуар і декількома іншими він створює групу «Соціалізм і свобода», яка має на меті чинити опір режимові Віші та нацизму і яка, проте, проіснує недовго. Насправді, протягом усього часу окупації Сартр не припиняє писати й друкуватися, постійно підтримуючи стосунки з письменниками, які належали до руху Опору, особливо з письменниками «Французької літератури», видання, яке виходило підпільно.

Саме ця діалектика свободи і рабства, яку він переживав упродовж усієї війни, навернула Сартра до філософії політично заангажованої, як про це свідчить Сімона де Бовуар із приводу свого відкриття жіночої ідентичності: «Те, що важко байдуже ставитися до того, чи є ти євреєм чи ж арійцем, я вже знала; але я ще не здогадувалася, що існує також жіноче питання. Раптом я зустріла велику кількість жінок у віці після сорока, які, попри різні можливості та різні здобутки, усі пережили один і той самий досвід — досвід *відносності свого ества*»<sup>75</sup>.

Саме так, тобто через усвідомлення своєї ситуації, свого становища полоненого — чи відносності свого буття, — еволюціонував Сартр упродовж окупації через різні твори (у тому числі «Буття і ніщо»), поступово відмовляючись від пацифізму, у напрямку до справді політичної позиції, що отримала конкретні риси лише наприкінці війни. Звернення до філософії свободи відбувається в момент публікації знаменитої статті «Республіка мовчання», в якій є такі парадоксальні думки: «Ніколи ми не були такими вільними, як за часів німецької окупації. Ми втратили наші права й передусім право говорити: кожен день нас ображали просто в обличчя, і ми мали мовчати; нас насильно вивозили як робочу силу, як євреїв, як політичних полонених; усюди — на стінах, у газетах, на екрані — ми бачили те гидке й безбарвне обличчя, яке нам намагалися дати наші гнобителі: але внаслідок усього цього ми були вільними... Адже таким чином перед нами було поставлене питання про свободу, і ми мали

<sup>75</sup> Simone de Beauvoir, *La Force de l'âge* (1960), Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1991, p.654.

змогу отримати найглибше знання, яке людина може здобути сама. Позаяк таємниця людини полягає не в її едиповому комплексі чи комплексі неповноцінності, вона — в межах її свободи, в її здатності чинити опір тортурам і смерті»<sup>76</sup>.

Віддаючи шану всім, хто, на відміну від нього, справді чинили опір, Сартр тут вдається, як це пізніше і дещо інакше зробить Кангієм, до певної психологізації людини, підказаної вже вельми скомпрометованим поняттям едипового комплексу. Акт опору, каже він, завжди передбачає радикальне розкриття долі людської, і саме завдяки цьому — через заслання, жорстокість, тортури, нестерпні муки — кожна людина може постати віч-на-віч із універсальною свободою, що не потребує жодного психологічного «пояснення». Інакше кажучи, вибір героїчної смерті залежить не від свідомого рішення, а радше від зіткнення віч-на-віч із жахом імовірного знищення себе.

Зрозуміло, що ця захисна промова, виголошена на честь загиблих, тим, хто саме не зміг чи не бажав віддати своє життя за свободу, зробила Сартра в очах поколінь другої половини ХХ ст. одною з провідних фігур антинацистського руху Опору. Не варто вбачати в цьому несправедливість! Іноді слова настільки пов'язані з дією, що каталізують прагнення спільноти. З цього погляду «ми» Сартра 9 вересня 1944 р. співзвучне знаменитим словам де Голля, якими він 25 серпня 1944 р. позначив кінець національного приниження: «Париж! Париж ображений! Париж розтерзаний! Париж замордований! Але Париж звільнений, звільнений ним самим, звільнений його мешканцями за допомоги французької армії, за допомоги всієї Франції, що б'ється, єдиної Франції...»<sup>77</sup>.

Сартр і де Голль, долі яких постійно перетиналися впродовж другої половини ХХ ст., утілюють, кожен по-своєму, цінності, які пов'язують із духом опору. Боротьба, якої Сартр уник у

---

76 Jean-Paul Sartre, «La République du silence», *Situations III*, Paris, Gallimard, 1949, p.11.

77 Цит. за: Jean Lacouture, *De Gaulle*, t.I, *Le Rebelle*, Paris, Seuil, 1984, p.833.

1940—1944 рр., стала його життям упродовж війни в Алжирі, коли він прийняв бік тих, хто боровся проти колоніалізму. Згодом, коли де Голль уже закінчив свою війну, Сартр повів війну проти нього з метою його політичної поразки під час студентського бунту в травні 1968 р.

Та якщо Сартр спромігся стати борцем за свободу, то це тому, що в найпохмуріші часи окупації він створював сімсот двадцять дев'ять сторінок «Буття і ніщо»<sup>78</sup>.

У той момент, коли з'явився цей твір, повсякденне життя у Франції було приречене на вичікування й глибоку нудьгу. Воно розгорталося між коливаннями чорного ринку й принизливим становищем повного розгрому. Лише ті декілька людей, яким Сартр віддав шану у вересні 1944 р., зберегли смак свободи. Проте в той час ця боротьба не мала іншої перспективи, окрім упевненості в майбутній смерті. У Калірі ворог наніс удар у саме серце руху Опору. Жан Мулен, якого було заарештовано, катовано й убито, не мав часу, аби здійснити свою об'єднувальну місію, на відміну від керівників підпільної боротьби. Одначе на полях битв перемога вже насувалася. На Півдні союзники наближалися з боку Сицилії, на Півночі Червона Армія готувала свій великий наступ.

Під цим кутом зору видатна філософська споруда, зведена Сартром та інспірована німецькою феноменологією, показала, якою мірою світ, що поринув у війну, спраглий до свободи. І якщо, з погляду Сартра, саме свобода залишається метою боротьби, яка полягає в спротиві двом антагоністичним силам відчуження та екзистенційної інтенціональності, то це тому, що вона уникає чистого панування й не може обрати жодної альтернативи з повною відповідальністю. Те, що свобода є найдорогоціннішим скарбом свідомості, анітрохи не заважає останній ховатися за оманливим екраном невтомної «нещирості».

Сартр тут уперше виклав свою філософську позицію щодо

---

78 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943. Цей розділ великою мірою завдячує нашим контактам із Мішелем Фаваром із приводу зйомок його фільму «Сартр проти Сартра, чи Філософ самоаналізу».

фрейдівського позасвідомого, не приховуючи текстів, які він має не увазі. Вочевидь, він прочитав головні праці Фрейда, перекладені французькою між 1920-м і 1940 р. Він набув широких знань із питань сновидінь, сексуальності, трансферу, потягів, витіснення, обмовок і едипового комплексу.

Фрейдівське поняття позасвідомого базується, як відомо, на двох теоріях психічної організації. Перша, створена на початку століття, охоплює три системи: позасвідоме (місце цензури та витіснення), передсвідоме та свідоме. Дві останні системи утворюють єдину організацію, яка називається загальною системою свідомості і яка не дає повної картини психіки. Друга теорія, висунута в 1920 р., накладається на першу та коригує її, акцентуючи примат позасвідомого. Вона включає в себе *Воно* як джерело потягів, *Я* як місце репрезентацій і *Над-Я*, що виконує роль цензора стосовно *Я*.

Саме ці дві теми в поєднанні коментує Сартр у другому розділі першої частини «Буття і ніщо», опускаючи еволюцію, яку пройшла фрейдівська концепція за двадцять років. Це питання його не хвилювало, оскільки на його думку фрейдівське позасвідоме є поняттям непотрібним, принаймні надто механістичним і надто біологічним, аби помислити таємничу інтенціональність, яка б керувала людським буттям взагалі. Тож, доречніше говорити про «нещирість», що як складова частина поняття свідомості дозволяє визначити певну патологію амбівалентності, коли суб'єкт поєднує в собі, в єдиному акті, ідею та заперечення цієї ідеї, трансцендентність і фактичність. Під цим кутом зору Сартр відмовляється від психоаналізу «емпіричного», тобто фрейдівського, і віддає перевагу психоаналізові «екзистенційному». Він звинувачує перший у недіалектичності та нехтуванні сутністю свободи в ім'я первинної афективності індивіда, яка є лише «доісторичним воском», тоді як другому він приписує здатність подолати позасвідоме й утвердити позицію, згідно з якою ніщо не існує до появи свободи.

Отже, як бачимо, у своїй критиці фрейдизму Сартр не вдається до звичних для Франції антифрейдівських методів.

Він не намагається асимілювати теорію сексуальності за допомоги пансексуалізму германського походження, він не підводить позасвідоме під категорію підсвідомого на кшталт П'єра Жане, зрештою, він не стверджує, що психоаналіз несумісний з певним гіпотетичним картезіанізмом, замисленим як ідеал раціональної «французькості», протиставлений обскурантистській «германськості». Фактично він не відкидає в точному сенсі фрейдівське позасвідоме, а лише піддає його певному переосмисленню з метою показати, що ментальні процеси, які уникають свідомості суб'єкта, проте, є складовою свідомості за умови, якщо ми підходимо до неї з позиції феноменології<sup>79</sup>. Оскільки Сартр розуміє свідомість як інтенціональність, а людину — як проект, в якому існування передує сутності, це дало йому змогу поставити на місце топічної системи, заснованої на домінуванні позасвідомого, трансцендентальну систему, в якій феномен позасвідомого перетворюється на латентну свідомість. Звідси — фрейдівське поняття позасвідомого стає непотрібним, хоча залишаються такі фігури, як витіснення та незнання, але як феномені свідомості.

Перше за Сартра Ежен Мінковські намагався, щоправда, невдало, під кутом зору психіатрії поєднати фрейдівський дискурс і феноменологію. Слідом за ним таку ж саму спробу зробив Лакан. Утім, починаючи з 1936 р. та попри загальну прихильність до феноменологічної термінології, він обрав інший шлях, віддавши перевагу фрейдівському позасвідомому. Отже, Сартр у 1943 р. був першим французьким теоретиком, який запропонував справді феноменологічне прочитання Фрейда. Нічого дивного в тому, що воно ввійшло до філософії людської свободі, адже, як показав Мішель Фуко, починаючи з 1929 р. були можливі дві інтерпретації гуссерлівської феноменології. Одна — з погляду філософії суб'єкта, здійснена Сартром і Мерло-Понті, друга, здійснена Койре, Кангіємом, Каває та іншими, — з погля-

<sup>79</sup> Edmund Husserl, *La Crise européenne et la Phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*

ду філософії поняття, знання та історії наук<sup>80</sup>. Позиція Лакана між цими двома напрямками лишалася парадоксальною: його нефеноменологічний підхід до позасвідомого свідчить про те, що він обрав другий, проте, постійно піддаючи сумніву статут суб'єкта, він показує, що не порвав із першим, і отже, він має точки перетину з дискурсом Сартра.

Відкриття марксизму одразу ж після Другої світової війни докорінно змінило погляди Сартра на психоаналіз, при цьому жодним чином не змінивши його позиції щодо непотрібності фрейдівського позасвідомого. Філософ намагався знайти у вченні віденця метод, який би відкрив шлях до всебічного розуміння індивіда. Сартр перетворився на «фрейд-марксиста» в тому сенсі, що він прагнув пов'язати дві доктрини звільнення (одна націлена на зміну суб'єкта, інша — на зміну суспільства) з метою інтерпретації не історичного, а суб'єктивного сенсу людської долі. Свій новий проект він уперше пояснив у сценарії під назвою «Збіг обставин»: «Зрозуміти, як відбувається взаємодія суспільного і приватного у випадку державної людини [...]. Поєднуючи марксистський і психоаналітичний типи аналізу, можна показати, як певне суспільство та певні обставини дитинства формують людину, яка буде здатною піднятися до влади й здійснювати її від імені групи»<sup>81</sup>.

У той час коли Сартр писав цей сценарій, міжнародний психоаналітичний рух переживав шок наслідків післяялтинського поділу світу. У Сполучених Штатах завдяки навалі еміграції вчення Фрейда поширилося ціною переродження на ідеальну гігієну закордонного походження. У Радянському Союзі, навпаки, фрейдизм став об'єктом жорстоких переслідувань, хоча останні психоаналітики-практики зникли ще на початку 1930-х років і будь-яке відродження психоаналітичного руху було не-

---

80 Про це йшлося в першому розділі цієї книжки. Див. також: Christian Jambet, «Y a-t-il une philosophie française?» // *Annales de philosophie*, vol.10, publication de l'université Saint-Joseph, Beyrouth, 1989.

81 Jean-Paul Sartre, *L'Engrenage* (1948) // *La P. respectueuse*, Paris, Gallimard, 1954, coll. «Livre de poche». Див. також: Michel Contat et Michel Rybalka, *Le Écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970.

можливим<sup>82</sup>. Радянський антифройдизм п'ятдесятих був, отже, формою антиамериканізму. Ішлося не стільки про критику теорії Фрейда як такої (як упродовж тридцятих років), скільки про боротьбу з тим, що зазвичай називали «американським психоаналізом», тобто з певною притаманною американській ситуації існування психоаналізу неофройдистською адаптацією, яку комуністи позначали як «реакційну ідеологію на службі американського імперіалізму»<sup>83</sup>.

Антифройдистська кампанія, розпочата комуністами, стала ще запеклішою внаслідок позиції, яку посів міжнародний психіатро-психоаналітичний рух, який намагався поширити через Всесвітню організацію здоров'я думку, згідно з якою великі диктаторські системи є віддзеркаленням особистої психічної ненормальності її чільників. У межах цієї психологізації політичних феноменів походження двох тоталітарних систем легко пояснювалося істерією Гітлера та параноєю Сталіна. На Лондонському конгресі психічної гігієни в 1948 р. його учасники навіть внесли пропозицію, щоб державні діячі проходили лікування з метою послаблення їхніх агресивних інстинктів і збереження миру в світі.

Очевидно, що спроба Сартра поєднати марксизм із психоаналізом виявляє близькість до цієї полеміки. Однак замість того, щоб включитися в цю біполярну гру, яка полягала в боротьбі з психоаналізом в ім'я комуністичного ідеалу чи з комунізмом в ім'я «доброго здоров'я» державних мужів, філософ обрав шлях реактуалізації критичної функції фройдомарксизму, започаткованого в тридцятих роках, переглянувши його з позиції свого часу.

---

82 Élisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse*, t.2, *op. cit.*; Élisabeth Roudinesco, Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse* (1997), Paris, Fayard, 2000.

83 Першим, хто виступив проти цього радянського наступу на психоаналіз у Франції, був Луї Альтюссер. Див.: «Freud et Lacan» // *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock/IMEC, 1993. Тексти уклали та підготували Олів'є Корпе та Франсуа Матерон. Про це йтиметься далі, у четвертому розділі цієї книжки.



Філософське наповнення фрейд-марксизму Сартр дав дев'ятьма роками пізніше в своїй роботі «Проблема методу»<sup>84</sup>. Отже, екзистенціалізм він розумів як філософію, що займається інтерпретацією актів і креативності людини. Звідси — розв'язання проблеми людської долі слід було шукати в систематичному вивченні дитинства. Але, затверджуючи потребу повернення до витоків, Сартр категорично засуджував психобіографію: «Сьогодні, — писав він, — лише психоаналіз дозволяє глибоко вивчити, яким чином дитина всліпу, навпомацки намагається грати, сама того не розуміючи, роль соціального персонажа, яку їй нав'язують дорослі [...]. Лише психоаналіз дозволяє виявити в дорослому людину в цілому, тобто не тільки його нинішні визначення, але й тягар його минулого. І було б зовсім неправильно протиставляти цю дисципліну діалектичному матеріалізму. Звичайно, на Заході знайшлися аматори, які побудували “аналітичні” теорії суспільства чи історії, які, однак, насправді впали в ідеалізм. Скільки разів уже намагалися піддати психоаналізу Робесп'єра [...]. У дійсності діалектичний матеріалізм не може більше обходитися без середньої ланки, що дозволяє йому перейти від загальних і абстрактних визначень до певних рис конкретного індивіда. Психоаналіз не має принципів, не має теоретичної бази: цілком закономірно він супроводжується — в Юнга й у деяких Фрейдових творах — цілковито безневинною міфологією»<sup>85</sup>.

Отже, друге прочитання Сартром Фрейда виявилось продовженням першого, яке увінчалось появою «Буття і ніщо». Проте для того, щоб подолати емпіричний, «без принципів» характер психоаналізу, філософ тепер спирається на марксизм, трансформований у критичний інструмент.

Однак цей нібито суворий фрейд-марксизм є для Сартра засобом визначення суб'єктивності, що відкриває свої думки та свою особистість у думках і особистості іншого. Відтепер

---

84 Jean-Paul Sartre, *Question de méthode* (1957), in *Critique de la raison dialectique*, t. I (1960), Paris, Gallimard, 1985, p.56.

85 Jean-Paul Sartre, *Question de méthode* (1957), *op.cit.*, p.56.

сартрівський метод, екзистенційний чи то фройдо-марксистський, перестає бути адекватним своєму об'єктові, інтерпретацію якого він має на меті. Насправді він функціонує то як своєрідне доктринальне *Над-Я*, за допомоги якого Сартр намагається спертися на психоаналіз, аби заперечити відкриття, приписуване психоаналізові, то як *Bildung*<sup>86</sup>, що дозволяє йому схопити справжній об'єкт його інтерпретації.

Із цього погляду конфліктне ставлення Сартра до психоаналізу та постаті Фрейда можна порівняти з його пізнішим ставленням до Флобера. Можна навіть стверджувати, що саме для того, щоб зрозуміти цього письменника, який насмілився заявити: «Мадам Боварі — це я», Сартр замислив після «Буття і ніщо» винайти психоаналіз, здатний неупереджено й водночас методично розібратися в ситуації виняткової людини.

Цей екзистенційний психоаналіз мав зосередитися не на обмовках, неврозках і сновидіннях, а на результативних діях, стилі та думках. Одне слово, Сартр почав обдумувати можливість психоаналізу самосвідомості, засновником якого він і став: «Цей психоаналіз, — писав він, — іще не знайшов свого Фрейда; найбільше, що можна знайти, — це його передчуття в деяких успішних біографіях. Ми сподіваємось, що зможемо в іншому місті запропонувати два приклади психоаналізу стосовно Флобера та Достоевського. Проте тут для нас не має значення, чи він існує: для нас важливо, що він є можливим»<sup>87</sup>.

Симетрія Фрейд/Флобер спрацьовує тут ідеально. Сартр, власне, заявляє, що зможе написати свою велику працю, присвячену Флоберові, лише після того, як стане Фрейдом психоаналізу, звільненого від позасвідомого. Інакше кажучи, написання його дослідження Флобера залежить, на його думку, від винайдення методу, що уможливить таке дослідження. І Сартр уважав, що матиме змогу взятися за його розробку після війни шляхом реактуалізації фройдо-марксизму. Проте невдовзі він починає експериментувати з методом над самим собою та

86 Форма (нім.). — Прим. пер.

87 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p.663.

вирішує написати автобіографію: «Я хотів би уникнути романізації, — каже він, — анекдотичності навіть тоді, коли вона перестає мати значення. Це радше будуть спогади з метою визначити себе через історичну ситуацію, використовуючи як систему дослідження і певний психоаналіз, і марксистський метод. Для мене дуже важливо пояснити, навіщо я пишу [...]. У цьому тексті я хотів би пояснити майже все про самого себе, чому я вирішив продовжувати писати, користуючись певною естетичною формою, але віднині бути учасником суспільного життя: яким чином я роздвоївся»<sup>88</sup>.

Сартр проводить свої дослідження впродовж десяти років. Але між квітнем і вереснем 1957 р. він водночас почне свою величезну працю про Флобера й надасть своїй екзистенційній філософії фрейд-марксистське наповнення. Поява «Проблеми методу»<sup>89</sup>, яка слугуватиме передмовою до «Критики діалектичного розуму», збігається з появою перших статей, з яких народиться «Ідіот сім'ї»<sup>90</sup>. Можна вважати, що тоді Сартр здійснив свою мрію, задекларовану в «Бутті і ніщо»: стати Фрейдом психоаналізу без позасвідомого, який буде здатним нарешті представити людину в її тотальності.

Інакше кажучи, він звертається до фрейдизму «нещирості», аби розвинути метод інтерпретації. Проте ця двоїстість стосовно доктринального *Над-Я* та певної *Bildung* не дозволяє йому ні завершити свою автобіографію, ні поринути повністю у свої студії Флобера. Усе виглядає так, ніби хитромудра тактика, напрацьована від часу «Буття і ніщо», призвела лише до безпліддя сартрівського письма і потрібно було її зруйнувати, аби уможливився його «розпад» на розповідь про себе та біографію Флобера.

---

88 Цит. за: Michel Contat et Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, op. cit., p.386.

89 «Проблеми методу» вперше були надруковані в журналі «Тан модерн» під назвою «Екзистенціалізм і марксизм».

90 Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857* (1971), 3 vol., Paris, Gallimard, 1988.

Привід для того, щоб зруйнувати свою систему, надав Сартрові кінорежисер Джон Г'юстон у 1958 р. Останній запропонував йому написати сценарій про життя та твори Фрейда. У цей час голівудський кінематограф захопився віденською темою, прагнучи дати їй утілення, яке не дуже збігалось з баченням американської психоаналітичної спільноти. Проте американські кінематографісти мали й дещо спільне з психоаналітиками — членами Міжнародної психоаналітичної асоціації (МПА)<sup>91</sup>, оскільки також були емігрантами зі старої Європи<sup>92</sup>.

Однак вигнання різно вплинуло на одних і на інших. Якщо психотерапевти прагнули інтегруватися в систему охорони здоров'я Сполучених Штатів (що змушувало їх обрати медичну кар'єру й стати ідеальними гігієністами<sup>93</sup>), кінематографісти схопилися за психоаналіз, намагаючись перетворити його на могутній інструмент критики ідеалів американського способу життя. Отже, фрейдизм в одному випадку мав слугувати інтересам ідеального суспільства, а в другому, навпаки, стати інструментом критики його адаптивних відхилень чи оновлення за допомоги свіжого дихання європейського психоаналізу. Так, Еліа Казан створив у «Лихоманці в крові» жахаючий портрет пуританської Америки тридцятих років, і так само Чарльз Чаплін відтворив у «Вогнях рампи»<sup>94</sup> старий Лондон свого дитинства крізь призму історії закоханої танцівниці, зціленої клоуном від паралічу під дунайські ритми.

Хоча Г'юстон за походженням був американцем, він поді-

91 Заснованої Фрейдом у 1910 р.

92 Зокрема, йдеться про Вінсента Мінеллі, Еліа Казана, Ніколаса Рея, Альфреда Гічкока, Чарльза Чапліна.

93 Див.: Nathan Hale, *Freud et les Américains. L'implantation de la psychanalyse aux États-Unis* (Oxford, New York, 1971, 1995), Paris, *Les empêcheurs de penser en rond*, 2001.

94 Еліа Казан «Лихоманка в крові» (*La Fièvre dans le sang / Splendor in the Grass*, 1961). У ролях: Наталі Вуд (Вілла Дін), Воррен Бітті (Бад Стампер). Чарльз Чаплін «Вогні рампи» (*Les Feux de la rampe / Limelight*, 1952). У ролях: Чарльз Чаплін (Кальверо), Клер Блум (Террі), Джеральдіна, Майкл, Жозефіна Чаплін (діти).

ляв цей ностальгічний ідеал. Екранізувати біографію Фрейда для нього означало оживити первинний момент відкриття. Саме тому, бажаючи піддати критиці офіційний психоаналіз американських психіатрів, він звернувся до Сартра, людини лівих переконань і філософа свободи, якого важко було запідозрити в прихильності до агіографії Фрейда. Перетворившись на героя Сартра, Фройд, замислений Г'юстоном, мав стати на екрані справжнім авантюристом сучасної науки й разом із тим своєрідним трагічним героєм, який вийшов прямісінько з пекла «За зачиненими дверима»<sup>95</sup>.

Наприкінці 1958 р. Сартр передав Г'юстонові короткий сценарій, який забезпечив йому тверде замовлення. Кількома місяцями пізніше він завершив його нову версію, на жаль, надто довгу, аби бути знятою. У жовтні 1959 р. він відправляється разом з Арлеттою Ель Каїм до Ірландії, в будинок кіно, аби працювати разом із нею над проектом, який нарешті буде реалізовано. Співпраця перетворилася на інтелектуальну війну. Нездатні ні чути, ні поважати одне одного, двоє людей, водночас таких схожих і таких різних, безупинно мучили одне одного й урешті-решт посварилися: вийшов чудовий сценарій, який неможливо було зняти, і цікавий, але наполовину невдалий фільм<sup>96</sup>.

Г'юстон сприймав Сартра, як людину, геть позбавлену вміння чути співбесідника, людину, для якої тіло не існувало: «Розмовляючи, — писав Г'юстон, — він водночас робив нотатки, записуючи те, що казав. Вести діалог із ним було неможливо. Його неможливо було перервати. Не переводячи дихання, він затоплював мене потоком слів [...]. Він був маленький, кременний і такий потворний, якою тільки може бути людина, обличчя набрякле та вкрите зморшками, жовті зуби й на довер-

---

95 Jean-Paul Sartre, *Huis clos* (1945), *Les Mouches*, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1976.

96 Джон Г'юстон «Фройд, таємна пристрасть» (*Freud, passions secrètes / Freud, The Secret Passion*, 1962). У ролях: Кліфт Монтгомері (Фройд), Сюзанна Йорк (Сусілі Кернер), Ларрі Паркс (Джозеф Бройер), Сьюзан Конер (Марта Фройд), Фернан Леду (Шарко).

шення косий погляд. Він незмінно з ранку й до того часу, коли вкладався спати, був одягнений у сірий костюм, чорні туфлі й обов'язкову краватку, костюм завжди був випрасуваний, сорочка чистою; для мене лишилося загадкою, чи він мав один костюм чи декілька однакових. Одного ранку він з'явився з опухлою щогою. Карієс. Я запропонував відвезти його до Дубліна. Він відмовився [...]. Він задовольнився тим, що попросив першого стрічного допомогти йому видалити хворий зуб. Одним зубом більше чи менше — для Сартра не мало значення. Фізичний світ для нього не існував»<sup>97</sup>.

Своєю чергою Сартр дивився на світ Г'юстона з немилосердністю шевця мерців: «Серед численних кімнат, схожих одна одну, — писав він Сімоні де Бовуар, — вештається великий романтик, сумний і самотній, наш друг Г'юстон, цілковито бездіяльний, нездатний у буквальному сенсі поговорити з людьми, яких він запросив [...]. Усі переймаються лише собою. Усі мають свої комплекси. Мазохізм буяє. Проте не думай, що ми в пеклі. Радше на величезному кладовищі. Кругом мерці з замороженими комплексами [...]. І саме таким є внутрішній пейзаж мого боса, великого Г'юстона. Численні руїни, покинуті будинки, земля під паром, болота, тисячі слідів присутності людини. Проте людина пішла звідси. Невідомо куди. Його навіть не можна назвати сумним: він просто порожній, окрім деяких моментів, коли прокидається дитиняче марнославство й він надягає червоний смокінг, чи сідає на коня (не надто вдало), чи заходиться проводити облік своїх картин і керувати своїми робітниками. Неможливо затримати його увагу бодай на п'ять хвилин: він розучився працювати й уникає будь-яких суперечок»<sup>98</sup>.

Проте Сартр і Г'юстон мали спільний погляд на те, який момент із життя Фрейда слід обрати. Обидва хотіли показати початок, коли вчений зробив те, завдяки чому став засновником нової науки. Оскільки йдеться про Фрейда, то це був мо-

97 John Huston, *John Huston*, Paris, Pygmalion, 1982, p.276-277.

98 Jean-Paul Sartre, *Lettres au castor*, t.1, Paris, Gallimard, 1988, pp.358-360.

мент, коли він наділив істерію статусом справжнього неврозу, пов'язавши її етіологію з сексуальністю після того, як Шарко був змушений відмовитися від цього пояснення, щоб відокремити її від симуляції й зрештою перетворити на функціональний розлад. Повернення Фрейда до думки про сексуальну етіологію історії привело його через тлумачення сновидінь і розробку понять фантазму й трансферу до відкриття поза-свідомого, відокремленого від свідомості та непсихологічного. Це відкриття сталося не миттєво, і шлях до істини раз по раз губився в тіні помилок: «Аби дістатися слухних ідей, — писав Сартр, — слід спершу розібратися з ідеями хибними, а це довгий процес [...]. Те, що ми намагалися показати — і саме це цікавило Г'юстона, — це не період, коли його теорії стали знаменитими, а той час, коли у віці тридцяти років він зовсім збився зі шляху і коли його ідеї завели його в безвихідь і відчай»<sup>99</sup>.

Для того щоб наповнити життям свого героя, Сартру знадобився весь багаж його знань з психоаналізу, накопичених ним від часу написання «Буття і ніщо». До цього він додав також три нових джерела, перше йому невідомі: листи Фрейда до Вільгельма Флісса, опубліковані в перекладі французькою в 1956 р. під назвою «Народження психоаналізу», «Етюди з історії», що з'явилися в тому самому році (та містили опис випадку Анни О., зроблений Йозефом Бройером), і нарешті, перший том монументальної біографії Фрейда англійською мовою, написаної Ернестом Джонсом. Декілька розділів цієї праці для Сартра прочитав і переклав Мішель В'ян<sup>100</sup>. Завдячуючи цим джерелам, Сартр дізнався про складні стосунки, які пов'язували Фрейда з трьома постатями, які мали велике значення для його інтелектуального формування: Теодором Мейнертом, Бройером і Фліссом. Він також відкрив для себе дві версії історії Анни

---

99 «Entretien avec Kenneth Tynan» // *Afrique Action*, 10 juillet 1961.

100 Sigmund Freud, *La Naissance de la psychanalyse* (Londres, 1950), édition expurgée, Paris, PUF, 1956; Josef Breuer, *Études sur l'hystérie* (Vienne, 1985), Paris, PUF, 1956; Ernest Jones, *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, t.1 (New York, 1953), Paris, PUF, 1958.

О. — версію Бройера й особливо версію Джонса, який приписував цій жінці, хворій на істерію, визначне місце в історії психоаналітичного руху<sup>101</sup>. До цього додався епізод зустрічі з Шарко в лікарні Сальпетрієр.

Фактично Сартр сконцентрував у одній драмі події, що розгорталися між 1885-м і 1908 р. Спираючись на тезу Шарко, Фрейд робить спробу довести своїм віденським колегам існування чоловічої істерії. Це тягне за собою фундаментальну дискусію, оскільки це означає, що істерія є хворобою психічною і не пов'язана зі статевими органами, а отже, вражає чоловіків так само, як і жінок, хоча в останніх симптоми хвороби виявляються чіткіше. Аби відділити істерію від статевої основи хвороби, Шарко відмовився, як вже було сказано, від сексуальної етіології. У Відні Фрейд має зіткнення з грізним Мейнертом, його вчителем з психіатрії, який, заперечуючи існування чоловічої істерії, насправді не визнає сучасну концепцію істерії, запропоновану Шарко<sup>102</sup>.

До того ж у цьому великому романі навколо походження істерії, який приводить Фрейда на шлях до відкриття нової концепції позасвідомого, конфлікти не обмежувалися простими абстрактними баталіями. Тут зішлись люди з плоті та крові, що самі страждають від симптомів, щодо існування яких велася дискусія. Мейнерт, особа ексцентрична та брехлива, алкоголік і невротик, чудово розуміє підтекст цієї суперечки, хай навіть і не усвідомлює її значення з погляду історії наук. Як гарний клініцист, він знає, що його власний випадок відноситься до істерії, а отже, вона цілком може бути чоловічою хворобою. Він розпочинає наукову боротьбу з Фрейдом, в якій було не менше невротичних чи суб'єктивних мотивів. Перед смертю

101 Справжнє ім'я Анни О. — Берта Паппенгайм (1860—1938). Див.: Albrecht Hirschmüller, *Josef Breuer* (Berne, 1978), Paris, PUF, 1991.

102 Точну історичну реконструкцію цих подій можна знайти в кн.: Henri F. Ellenberger, *Médecines de l'âme. Essais sur l'histoire de la folie et des guérisons psychiques*, Paris, Fayard, 1995; Albrecht Hirschmüller, *Josef Breuer, op. cit.*



він визнає природу своєї «хвороби» і розкриває зміст своєї скритності<sup>103</sup>.

Те, що Шарко був змушений відкинути статево основу для того, щоб дати історії нове визначення, не завадило вченим кінця XIX ст. визнати важливість сексуального чинника в генезі неврозів. Але жоден із них не міг дати *теоретичне пояснення* цій гіпотезі, що походить іще від часів античності. Лише Фройд виявився здатним подолати відстань, що відділяла цю проблематику від статевої сфери. Спершу інтерес до випадку молодій дівчини з буржуазної віденської родини Берти Паппенгайм, яку лікував Бройер за допомоги методу, названого «катартичним», дозволив йому встановити сексуальне походження неврозу. Згодом він переніс це на інші випадки жіночої істерії. Бройер не шукав пояснень на цьому ґрунті. Наступний крок був іще приголомшливішим, оскільки йшлося про те, щоб не спокутитися явною очевидністю та роздивитися реальність там, де вона ховалася — і то більша заслуга Фрейда — за оманливими ззовні фактами.

Цей крок Фройд здійснив у період свого спілкування з Вільгельмом Фліссом із 1892-го по 1902 р. Упродовж усього цього періоду — який пізніше отримає назву *автоаналізу* — Фрейда постійно підстерігають помилки. Нарешті, втомившись спершу ставити, а згодом спростовувати помилкові гіпотези, він обмінявся з Фліссом пацієнтами, які слугували піддослідними на шляху його безладного просування до істини<sup>104</sup>.

Скорегувавши тезу Шарко, Фройд вводить у пояснення походження неврозів факт сексуальної каузальності. Певні суб'єкти, стверджує він, переживають у дитинстві чи впродовж свого життя реальні травми. На вулиці чи в лоні сім'ї діти нерідко стають об'єктами сексуального спокушення, насильства чи

---

103 Про дійсні записи самого Теодора Мейнерта (1833—1892) див.: Henri F. Ellenberger, *Médecines de l'âme, op. cit.*; Frank J. Sulloway, *Freud biologiste de l'esprit* (New York, 1979; Paris, 1981), Paris, Fayard, 1998. Préface de Michel Plon.

104 Michel Schneider, *Blessures de mémoire*, Paris, Gallimard, 1980.

використання з боку дорослих, батьків. Спогади про ці травми настільки нестерпні, що діти намагаються про них забути чи їх витіснити. Слухаючи зізнання віденських жінок, Фройд отримує цілком задовільні для себе докази й будує свою першу гіпотезу витіснення на так званій теорії спокушення. Він вважає, що невротичні проблеми істеричних жінок є наслідком того, що вони були насправді спокушені. Раптом усі батьки стають збоченцями, включаючи його власного.

Флісс намагається підштовхнути Фройда до руху в іншому напрямку — до концепції науки, в якій помилка та досвід взагалі не спостерігатимуться, де цілковита достовірність не залежатиме від слушної спекуляції. Адепт певної теорії водночас містичної та органіцистської, він постулює зв'язок між слизовою оболонкою носа та процесами в статевій сфері<sup>105</sup>. На його думку, життя обумовлене періодичними феноменами, пов'язаними з бісексуальною природою людини. Він також висловлює тезу про поліморфний характер дитячої сексуальності. Саме під домінівним впливом Флісса Фройд відмовляється від своєї хибної теорії спокушення й еволюціонує в напрямку концепції науки, здатної повернутися лицем до реальності<sup>106</sup>.

Працюючи з хворими на істерію пацієнтками, Фройд стикається з певною неможливою ситуацією: усі батьки не можуть бути насильниками, але ж його пацієнтки не брешуть, коли визнають себе жертвами сексуального спокушення. Отже, потрібна нова гіпотеза, яка б допомогла поєднати ці дві істини, що суперечать одна одній. Фройд шукає її, відштовхуючись від фактів. Для нього очевидні дві речі: іноді жінки вигадують — і при цьому не брешуть і не симулюють — сцени спокушення, яких насправді не було, іноді ж, навіть коли ці сцени справді сталися, вони не пояснюють формування неврозу. Аби розтлумачити ці два факти та пов'язати їх між собою, Фройд висуває

105 Wilhelm Fliess, *Les Relations entre le nez et les organes génitaux féminins selon leurs significations biologiques* (Vienne, 1897), Paris, Seuil, 1977.

106 Chawki Azouri, «*J'ai réussi là où le paranoïaque échoue*», Paris, Denoël, 1990.

замість теорії спокушення теорію фантазму, торуючи шлях до вчення про психічну реальність, що ґрунтується на понятті позасвідомого.

Як добре відомо, усі сучасники Фройда здогадувалися про існування цієї знаменитої «другої сцени», але, поза сумнівом, він перший виявив механізм її дії, розв'язавши при цьому загадку сексуальних причин неврозу: вони є фантазматичними навіть тоді, коли має місце матеріальна травма, тобто реальність фантазму та реальність матеріальна мають різну природу. Зробивши цей крок, Фройд звільняється від спокуси Флісса, який, однак, про що вже згадувалось, ніколи не був прихильником теорії спокушення.

У 1958 р. Сартр мав лише неповні джерела. Листування з Фліссом було значно скорочено спадкоємцями, тому воно майже не давало уявлення щодо тих серйозних помилок, яких припустився Фройд. Навіть більше, Джонсів коментар до історії Берти Паппенгайм також далеко не відповідав історичній правді<sup>107</sup>. Проте, попри ці недоліки, Сартрів Фройд був істиннішим від дійсного і менш фіктивним, ніж образ водночас авторитарної людини та спокійного батька, що поставав із Джонсової хроніки. Далекий від того, щоб загнати героя в межах лінійної позірної долі в стилі психобіографії, Сартр спромігся створити персонажа-вченого фаустівського типу, який поєднує в собі водночас світло й тінь, якого хвилюють бажання, сексуальність, який, зрештою, є бунтівником проти чинного ладу. Як тут не згадати — з літературних персонажів — Галілея Бертольга Брехта, а з погляду історії наук — Александра Койре<sup>108</sup>?

---

107 Вільгельм Флісс (1858—1928). Про вельми барвисті нотатки цього вченого див.: Frank J.Sulloway, *Freud biologiste de l'esprit, op. cit.* Повне листування Фройда досі не перекладено французькою: *Briefe an Wilhelm Fliess, 1887—1904*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1986. Стосовно Берти Паппенгайм див.: Albrecht Hirschmüller, *Josef Breuer, op. cit.*; Henri F.Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient* (New York, 1970; Lyon, 1974), Paris Fayard, 1994.

108 Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique* (1966), Paris, Gallimard, 1973.

Сартр добре усвідомлював екстравагантність своєї позиції. Він, який завжди заперечував існування позасвідомого, тепер зіткнувся з його винахідником. Сартрова ситуація є найкращою ілюстрацією тієї ідеї, що людина відкриває в іншому й у своїй *протилежності* іншому те, чим вона є сама. Адже сартрівський Фройд був протилежністю Сартра: батько цілком буржуазної родини, він ніколи не знав після свого одруження іншої жінки, крім своєї дружини. Поза сумнівом, тому, що його моральна чистота була умовою його просування до нового розуміння людської сексуальності. Якби Фройд мав тілесні контакти з кимсь зі своїх істеричних пацієнток, що пропонували себе, він не зміг би ні дати теоретичне пояснення трансферу, ні збагнути помилковий характер гіпотези про спокусу. Такою була його доля вченого.

Сартр прийняв цю ситуацію. Проте він не міг утриматися від того, щоб приписати засновнику певний сартрівський демарш: «Фройд, — казав він, — це людина, яка намагається пізнати інших тому, що вбачає в цьому єдиний засіб пізнати самого себе й уважає своїм обов'язком досліджувати інших і самого себе. Він пізнає себе за допомоги інших, він пізнає інших через себе»<sup>109</sup>. Цікавий діалектичний переворот, адже добре відомо, що насправді Фройд діяв точно навпаки. Не маючи підходу до інших, він був змушений відкрити самого себе, аби згодом віднайти інших. Те, що справжній Фройд не був сартрівським «філософом», не заважає Сартрові реконструювати Фройда цілком фройдівського: суворішого та справнішого, ніж сам Фройд хотів показати себе в *Selbstdarstellung*<sup>110</sup>. Річ у тім, що Сартр мав у своєму розпорядженні інструмент, якого не було у Фройда: теорію суб'єкта, засновану на філософії свідомості. Тільки вона могла дати життя цьому персонажеві, що рухається від помилки до істини шляхом, який ускладнений хитрістю розуму.

109 Jean-Paul Sartre, *Le Scénario Freud*, Paris, Gallimard, 1984 (передмова Жана-Бертрана Понталіса).

110 Sigmund Freud, *Sigmund Freud présenté par lui-même* (Vienne, 1925), Paris, Gallimard, 1984.

Під пару Фройд Сартр вигадав доволі дивного Флісса, такого собі міжвоєнного Мефістофеля, що ніби вийшов прямісінько з творів Томаса Манна. Двійник Фрейда, одержимий, як і той, ніцшеанець по самі вуха, він, здається, належить до породи вечних, приречених на невдачу, які воліють краще укласти угоду з темними силами, ніж відмовитися від своїх хибних гіпотез. Під пером Сартра Флісс перетворився на стивенсонівського містера Гайда alter ego Джекілля-Фрейда, його несамовитого архангела, його нечисту совість. Філософ тут користується опозицією двох центрів німецької культури: з одного боку, Відень, місто неквапливе, безтурботне, марнославне, антисемітське, з другого — Берлін, місто ліберальне, відкрите назустріч Просвітництву й прогресу. Обидва представлені тут так, ніби відчувають ревності одне до одного, так само Фрейд відчуває ревності до Флісса, і навпаки. Сповнений пруської пихи, сартрівський Флісс представлений своєрідним ультрагошистом геніальності, такою собі незавершеною версією Вільгельма Райха, який підштовхує Фрейда до того, щоб прийняти хибну теорію спокушення, аби уникнути потреби переглянути власну концепцію сексуальності. Доречно тут пригадати сім'ю Герлахів із п'єси Сартра «В'язні Альгони»<sup>111</sup>, написаної їм у той самий час, що й сценарій про Фрейда. Адепта гігієнізму, Флісса, Сартр подав як утілення *Над-Я* з його презирливим ставленням до Відня та його хаосу й постійними намаганнями не дати Фройді віддаватися своїй улюбленій ваді — палінню.

Що ж до Мейнерта, він поданий як утілення сартрівської теорії нещирості, викладеної в «Бутті і ніщо». Переможений і змушений брехати самому собі, цей знаний віденський лікар нагадує, у сартрівській версії, водночас Флісса відсутністю почуття міри та Бройера своєю покірливістю щодо старого ладу. Сартр виводить його як класичний випадок чоловічої істерії, зробивши з нього персонажа відразливого і привабливого водночас.

Серед людей, що привели Фрейда від бунту проти свого батька до винаходу едипового комплексу, тобто, у сартрівських

---

111 Jean-Paul Sartre, *Les Séquestrés d'Altona*, Paris, Gallimard, 1960.

термінах, від відчуження до свободи, важливе місце відведено жінкам. Передусім це матері та дружини: Амалія, мати Фрейда, його дружина Марта та дружина Бройера Матильда. Буржуазні конформісти, вони, утім, постають не як комічні персонажі, а як героїні переможені й нездатні зробити крок назустріч свободі. Скуті шлюбним коханням і материнством, вони нічого не вносять, за Сартром, в інтелектуальну пригоду чоловіків, з якими вони ділять існування. Так само вони виключені зі світу творчості й є жертвами, нездатними подолати глибинну заляканість, що виражає їхнє відчуження. На противагу їм Сартр виводить на сцену блискучий світ істеричної жінки: Анни О., перейменованої в Сесілі.

За сценарієм, вона бере на себе граничний тягар становища жінки кінця століття. Тіло, скуте соромом, уривчаста мова, незрозумілі жести, обличчя ніби застиглий крик, несамовите збудження, параліч, глухота — такими є згубні наслідки для жіночого тіла, викликані заборонаю на насолоду. Але укладаючи угоду з відьмою, сартрівська героїня стає вільним суб'єктом тією мірою, якою її відчуження становить собою божевілля світу, зібране в самотності божевілля однієї людини. Отже, рани індивідуального неврозу репрезентують загальну людську долю, що перетворює сартрівського персонажа на своєрідний гібрид, напівчоловіка-напівжінку, який утілює водночас бажання та бунт. Саме ця героїня й знаходить велике фрейдівське вухо.

Сартр хотів, щоб роль Сесілі виконувала Мерилін Монро. Вона була б чудовою партнеркою для Монтгомері Кліфта в ролі Фрейда. До того ж Г'юстон уже зводив їх у «Невдахах»<sup>112</sup>.

З певного погляду стосунки Мерилін Монро з психоаналізом могли б стати темою фільму, який замість того, щоб розповідати величну історію про походження фрейдизму, зобразив би завоювання ним американського суспільства в п'ятдесятих роках. У той час як Г'юстон намагається вивести на сцену

112 Джон Г'юстон «Невдахи» (1961): сценарій Артура Міллера; Мерилін Монро (Розелін Тейбер); Кларк Гейбл (Кей Ленгленд); Монтгомері Кліфт (Перс Гауленд); Елі Воллеч (Гвідо).

Фрейда, який розривається між екзистенційними сумнівами та прагненням істини, його послідовники, як я вже підкреслювала, після еміграції до Сполучених Штатів стали слугами психології нормальності, що не має нічого спільного з величною віденською драмою, яку вивів на сцену Сартр.

Починаючи з 1954 р. Мерилін Монро проходить курс психоаналізу з Маргарет Гойенберг, водночас уживаючи та зловживаючи різними заспокійливими засобами та снодійними, що їй без обмежень прописують різні лікарі. За три роки вона вирішує змінити кушетку. Вона нещодавно побралася з Артуром Міллером, який сам працює з блискучим психоаналітиком Рудольфом Льовенштайном<sup>113</sup>, і за порадою Анни Фройд вона вирішує пройти курс лікування з Маріанною Криз.

За історією свого життя та сімейною генеалогією, остання була в певному сенсі донькою психоаналізу та прямою спадкоємицею саги про його походження, за розповідь якої взявся Г'юстон. Її батько Оскар Ри був у Відні картярським партнером Фрейда, а її мати була сестрою Іди Бонді, колишньої пацієнтки Бройера та дружини Флісса. Попрацювавши в Лондоні, а згодом перебравшись до Сполучених Штатів, Маріанна Криз стала в п'ятдесятих роках хранителькою офіційної історіографії фрейдизму.

Поza сумнівом, саме внаслідок її впливу Мерилін відмовилася грати роль Сесілі, хоча, за її власними словами, її дуже приваблювала пропозиція Г'юстона. Анна Фройд несхвально поставилася до цього проекту й цією своєю думкою поділилася з подругою<sup>114</sup>. Стикнувшись із певними труднощами, пов'язаними з цим курсом, і, очевидно, не в змозі провести його, як слід, Маріанна Криз звернулася з проханням до Ральфа Греенсона,

---

113 Рудольф Льовенштайн (1898—1976) — американський психіатр і психоаналітик. Народився в польській Галіції й до еміграції до Сполучених Штатів працював у Парижі. Разом із Гайнцем Гартманном і Ернстом Кризом був головним представником *его-психології*.

114 Мерилін Монро заповідала свій спадок своєму психоаналітикови з метою підтримки діяльності Гемпстедської дитячої клініки в Лондоні.

який осів у Санта-Моніці після того, як пройшов курс з Отто Феніхелем, узяти під свою опіку Мерилін під час її перебування в Голівуді. Той погодився, негайно направив її до одного зі своїх колег для припису медикаментів для ін'єкцій і сам, не вагаючись, давав їй усілякі психотропні препарати в чималих дозах. Ставлячи їй діагноз «на межі параної та шизофренії», він спробував переконати її відмовитися від своїх амбіцій актриси та від своїх любовних зв'язків. Іще гірше те, що він порадив їй у доглядальниці таку собі Юніс Меррей, що входила до секти свідків Ієгови, яка, не гаючи часу, призначила їй інше лікування.

Потрапивши в залежність від наркотичних препаратів і відчуваючи тиск різних психоаналітиків, яких самих лякала думка про те, що їхня пацієнтка може заподіяти собі смерть, Мерилін поступово прирекла себе на згубну замкненість, що зрештою призвела до самогубства. У серпні 1962 р., двома місяцями після трагедії, Анна Фройд заспокоювала Греенсона, зануреного в депресію: «Я надзвичайно жалкую з приводу історії Мерилін Монро. Мені достеменно відомі ваші почуття [...]. Коли мучить відчуття жахливої невдачі й усе шукаєш і шукаєш подумки, чи можна було зробити щось інакше. Та знайте, що в цьому випадку ми справді, як я думаю, зіткнулися з обставинами, що були потужнішими за нас, стосовно яких аналіз, попри всі свої можливості, є слабкою зброєю. Коли я прочитала в газетах, що вона мала дванадцять прийомних сімей, це нагадало мені дітей з концентраційних таборів, яких ми намагаємося вилікувати в нашій клініці»<sup>115</sup>.

Коли сьогодні розмірковуєш над дивним враженням, що справляє гра на екрані цих двох священних монстрів голівудської зіркової системи — Монтгомері Кліфта та Мерилін Монро, — яких спіткала одна доля, доходиш думки, що коли вже психоаналітики актриси були безсилі проти її прагнення до

---

115 Цит. за: Marie-Magdeleine Lessana, *Marilyn, portrait d'une apparition*, Paris, Bayard, 2005, p.215. Також: D.Spoto, *Marilyn. La biographie*, Paris, Presses de la Cité, 1993; Jean Garabé, «Marilyn Monroe et le président Schreber» // *Confrontations psychiatriques*, 40, 1999.



смерті, вони могли принаймні не потрапляти на гачок офіційної версії та не залишатися сліпими стосовно цінності проекту Г'юстона.

Що ж до Сартра, йому не забракло сміливості поставити між борделем і річкою Дунай сцену, в якій Фройд відмовився від своєї теорії спокушення.

За сценарієм, Сесілі блукає Віднем після того, як вона звинуватила свого батька в зґвалтуванні. Вона заходить до одного борделю, куди саме приходить Фройд, шукаючи її, аби відвезти додому. І тут вона розповідає йому свої справжні спогади, які вона придушувала в собі від самого дитинства. Одного дня, каже Сесілі, вона впала зі сходів, раптово побачивши батька, який обіймав її гувернантку. Але перед недовірливістю Фройда, який продовжує вірити в правильність своєї теорії, вона вистрибує на парапет мосту та погрожує кинутися в річку. І лише тут він прозріває й своєю чергою зізнається їй у своїй помилці. Ось ця сцена:

*Фройд:* Сесілі, ви ніколи не хотіли обмовити свого батька. Це я змусив вас до цього. Ви опиралися мені стільки, скільки могли.

*Сесілі:* Чому ви мене до цього примусили?

*Фройд:* Тому що я помилився<sup>116</sup>.

Справжня історія цієї дійсної «сцени» відмови наведена в листуванні дійсного Фройда та дійсного Флісса. Вона мала місце на письмі, а не між борделем і Дунаєм і не вимагала безпосереднього втручання з боку жінки. Однак у рішучості теоретичного жесту, коли визнання було зроблено чоловіком чоловіку і цю таємницю було довірено листу, є щось подібне до рвучкості цього нічного дійства, уявленого Сартром, де визнання вирвано жінкою в чоловіка, який, отже, звільняє від її кайданів, винаходячи трансфер.

Ось кілька фрагментів листа від 21 вересня 1897 р. — названого «листом рівнодення», — тисячу разів відкоментованого

---

116 Jean-Paul Sartre, *Le Scénario Freud*, op. cit., p.355.

істориками фройдизму<sup>117</sup>: «Я більше не вірю у свою *neurotica*, те, що не можна зрозуміти без пояснень; ти сам уважав вірогідним те, що я тобі казав. Отже, я почну з початку й поясню тобі мотиви, чому в це більше не можна вірити. Передусім це часті помилки, зроблені мною, коли я намагався довести свої аналізи до завершення, відмова від лікування людей, чії випадки, здавалося, якнайкраще йому відповідали, відсутність повного успіху, на який я сподівався, та можливість іншого, простішого пояснення цих часткових успіхів, — усе це становить першу групу мотивів. Далі, здається дивним, що в кожному випадку (включаючи мій власний) доводиться звинувачувати батька в перверсії. Така частота несподівана для істерії, коли кожного разу знаходиться один і той самий чинник, а отже, таке узагальнення щодо нереверсивних дій, скоєних стосовно дітей, видається малоюмовірним [...]. На третьому місці — переконання в тому, що в позасвідомому не існує жодних вказівок на реальність, тобто неможливо відрізнити істину та вигадку, вкладені в афект [...]. По-четверте, я дійшов висновку, що при найрозвиненіших психозах спогади, що зберігаються в позасвідомому, не виходять так легко на поверхню, тож, навіть у найбільш неконтрольованому стані секрети юності не розкриваються [...]. Зберігати спокій — ось усе, що мені залишається. У мене є всі підстави для невдоволення. Слава, гарантований добробут, повна незалежність, подорожі, впевненість у тому, що моїх дітей оминуть турботи, які обтяжували мою молодість, — такими були мої сподівання. Усе залежало від успіху чи неуспіху в лікуванні істерії. А що я маю? Я мушу зберігати спокій, задовольнятися середніми статками, економити, миритися з різними турботами. Мені спадає на думку одна з історій із моєї антології: “Ребекко, зніми своє плаття, ти вже не наречена”»<sup>118</sup>.

117 Див.: Élisabeth Roudinesco, *Pourquoi la psychanalyse?*, Paris, Fayard, 1999.

118 Повністю цит. в кн.: Jeffrey Moussaieff, *De Réel escamoté*, Paris, Aubrier, 1984. У листі від 8 лютого 1897 р. Фройд підкреслює, що деякі мігрені, пов’язані з істерією, зобов’язані своїм походженням тому фактові, що жінки

Версія цього листа, яку Сартр мав змогу прочитати в 1958 р., така само неповна, як і Джонсів коментар на цю тему. У ній, зокрема, випущено місце, де Фройд звинувачує свого батька<sup>119</sup>, який помер за одинадцять місяців до цього, і вся заключна частина, де він не без гумору змальовує блискучу ситуацію, якої він сподівався досягти, якби його хибна теорія виявилася б правильною. Проте Сартр реконструює істину більш ніж вдало. Спираючись на хронологію (смерть Якоба передувала відмові від теорії спокушення), він показує, що Фройд відмовляється надто пізно від своєї помилки, аби встигнути примиритися зі своїм батьком, над яким також висить підозра в спокушенні. Для нього залишається відкритим єдине «фройдівське» рішення: посмертне примирення з символічною фігурою батьківства, що привело його до створення поняття *Над-Я*.

Інакше кажучи, в «Сценарії» Сартр розіграв усупереч самому собі карту фройдівського Фрейда, аби краще показати, що в сартрівських термінах прийняття такої фігури й такого поняття неможливо. І це, безперечно, тому, що він вигадав свого Фрейда, який відповідав реальній історії фройдизму, і сам звільнився від доктринального поняття *Над-Я* свого екзистенційного фройдо-марксизму, чому заважала праця водночас над своєю автобіографією та своїм великим твором про Флобера.

Сартрівський акт звільнення знайшов своє вираження в «Словах» у доволі малозрозумілій діатрибі оповідача проти свого батька, яка буквально скопійована з фройдівського акту відмови від теорії спокушення. Однак замість примирення з символічною фігурою батька, цей акт привів оповідача до радикального антифройдизму, що у формі відмови від *Над-Я* та

---

в дитинстві примушувалися до актів фелляції дорослими, які при цьому тримали «непорушно їхню голову». Саме спогади про цю сцену, пояснює він, пізніше стали причиною їхніх мігрень. Він також додає: «На жаль, мій батько був одним із таких збоченців, який несе відповідальність за істерію мого брата та моїх сестер. Наскільки поширена ця ситуація — лишається для мене під питанням».

119 Якоб Фройд (1815—1896).

його теорії утврджує головну тезу сартрівської філософії: шлях до свободи проходить крізь заперечення морального закону та знищення Я в іншому: «Смерть Жана-Батіста була значущою подією в моєму житті: вона повернула моїй матері її кайдани, а мені принесла свободу. Гарного батька не буває — це закон; не треба звинувачувати чоловіків — прогнили узи батьківства. Зробити дитину — не більше; *мати* дітей — за які гріхи! Якби мій батько залишився живим, він тиснув би на мене всією своєю вагою й розчавив би мене. На щастя, я втратив його в дитинстві; серед Енеїв, що несуть на своїх плечах Анхізів, я подорожую від берега до берега самотнім і ненавиджу цих плідників, що невидимі сидять на шиї своїх синів усе життя. Я залишив позаду мерця, що не встиг стати моїм батьком, а сьогодні міг би бути моїм сином. Пощастило мені чи ні? Не знаю. Але я охоче підписуюся під вердиктом відомого психоаналітика: я вільний від тягара *Над-Я*»<sup>120</sup>.

Прочитання спершу «Нудоти», згодом «Слів» і нарешті сценарію «Фройд» добре показує, що Сартр не тільки вмів поєднати філософію поняття та філософію суб'єкта. Він також спромігся виразити у своїх художніх творах певні концептуальні ідеї з напругою, набагато сильнішою, ніж у його суто філософських творах. Однак, поза сумнівом, потрібно було, щоб Сартр був *також* філософом, аби бути здатним описати у своїх художніх творах переживання, які не є тільки ілюстрацією системи думки: «Я був Рокантемом, — писав він у «Словах», — я показав у ньому без поблажливості тканину мого життя. Водночас це був я, обранець, літописець пекла [...]. Підробка до мозку кісток, плід містифікації, я радісно описав тяжкі умови людського існування. Догматик, я піддавав сумніву все, окрім того, що я є обранцем сумніву; я відновлював однією рукою те, що руйнував іншою, і вважав моє занепокоєння гарантією моєї безпеки. Я був щасливий»<sup>121</sup>.

120 Jean-Paul Sartre, *Les Mots*, Paris, Gallimard, 1964, p.19. Цим видатним психоаналітиком був Жан-Бертран Понталіс.

121 Jean-Paul Sartre, *Les Mots*, *op. cit.*, p.209-210.

Із цього погляду ця парадоксальна й сповнена занепокоєння автобіографія є однією з вершин літератури ХХ ст. Вона позбавлена риторики інтимної розповіді, або того, що сьогодні охрестили «автофікшн». Своїм дистильованим квазімістичним стилем цей текст, витриманий цілковито в простому минулому граматичному часі так, ніби оповідач споглядав своє народження, життя і смерть починаючи з дитинства, якого він соромиться, — цей текст залишає відбиток у позасвідомому читача, провокуючи в ньому цілу симфонію означальних, що отримують над ним дивну, майже вампіричну владу.

«Слова» Сартра — це певною мірою фрагментарні спогади або фрагменти книжок, що пов'язують кожну тему з усвідомленням себе та світу. У цьому розумінні ця сартрівська автобіографія, позбавлена будь-якої романічності, своїм пошуком суб'єктивності, що постійно переривається, дивним чином нагадує фрейдівську одісею, для якої витоком слугує мрія, долею — мова і ніщо — засобом оповіді. Також вона є, так би мовити, прототипом будь-якої оповіді від першої особи. Тому її неможливо читати, не відчуваючи бажання почати писати про себе безкінечну повість.

Вражаюче перевертання «Дитинства шефа»<sup>122</sup> і фантастичний екзорцизм! Як і більшість сартрівських проєктів, сценарій «Фрейд» залишиться незакінченим. Передусім тому, що Сартр і Г'юстон ніколи не зможуть спільно довести твір до завершення. По-друге, тому, що існує багато версій тексту й численні невідредаговані чернетки. Урешті-решт, тому, що Сартр, прибравши своє ім'я з титрів фільму, дивитиметься на цей безкінечний твір як на знецінену річ, придатну лише для того, аби покрити дефіцит банківського рахунку. На запитання: «Чи писали ви якісь свої твори передусім заради грошей?» він відповів: «Так. Принаймні я можу назвати один. Це “Фрейд. Сценарій”, який я написав для Г'юстона. Я раптом побачив, що залишився без грошей. Тоді, мені здається, моя мати дала мені дванадцять мільйонів (старими грошима), аби сплатити мої податки. Після

---

122 Jean-Paul Sartre, *Le Mur*, Paris, Gallimard, 1939.

цього я нікому не був нічого винен, але в мене не лишилося ані су. У цей момент мені переказують, що зі мною хотів би зустрітися Г'юстон. Одного ранку ми зустрілися, і він сказав: «Я пропоную вам написати сценарій до фільму про Фрейда і заплачу вам двадцять п'ять мільйонів». Я відповів згодою й отримав двадцять п'ять мільйонів»<sup>123</sup>.

Під кутом зору історії психоаналізу сартрівський екзорцизм мав своїм наслідком десакралізацію постаті Фрейда. Читаючи цей сценарій за двадцять років після його написання та за сто років після народження Сартра, можна стверджувати, що цей текст, опублікований, на жаль, по смерті автора, зробив значний внесок у звільнення справжнього Фрейда від кайданів, скутих офіційною історією. Сартр зіштовхує свого героя з бажанням хворої на істерію жінки, а тоді зі сартрівським демоном трансгресії, нарешті захоплює його в той момент, коли він відмовляється від сексуального бажання заради бажання потужнішого, бажання кинути світло на сексуальні причини бажання. Жоден коментатор віденської саги не еротизував такою мірою фрейдівський перехід від помилки до істини.

Показати Фрейд у момент, коли він здійснив теоретичний крок, що відкрив для сучасної думки шлях до царини поза-свідомого, означало суперечити тезі, виголошеній у «Бутті і ніщо», а згодом у «Проблемі методу», згідно з якою психоаналіз позбавлений теоретичного фундаменту. Можна сказати, що Сартр, створюючи Фрейда більш фрейдівського від справжнього, частково відмовляється від своїх колишніх антифрейдівських положень, аби додати певний концептуальний момент до акту суб'єктивної свободи. Частково тому, що ця відмова веде його до антифрейдизму ще радикальнішого, в якому єдино береться до уваги вільний і творчий суб'єкт, звільнений від будь-якої форми *Над-Я*. Саме тому кожного разу, коли Сартр стикається з психоаналізом, він завжди говорить і діє так, ніби ніколи не писав сценарію «Фрейд», ніби певний фрейдівський

123 Jean-Paul Sartre, «Autoportrait à soixante-dix ans» // *Situations X*, Paris, Gallimard, 1976.

концептуальний момент ніколи не поєднувався з сартрівським актом, позначеним суб'єктивною свободою.

У 1963 р. в листі, адресованому Рональдові Лейнгу та Дейвідові Куперу, які присвятили йому свою працю, Сартр піднесено говорить про заслуги екзистенційного підходу до психічних розладів, що єдиний здатен, каже він, гуманізувати психіатрію<sup>124</sup>. Не згадуючи імені Фрейда, він критикує позитивізм психоаналізу з завзятістю автора «Буття і ніщо». Трьома роками пізніше в запевненій боротьбі з тим, що він називає «структуралізмом», він знову розмахує смолоскипом свого екзистенційного фрейд-марксизму. Спершу він схвалює формулу Лакана «позасвідоме — це дискурс іншого» тією мірою, якою вона прояснює в його очах фрейдівське поняття. Але водночас він позбавляє її концептуальної цінності та тлумачить у термінах інтенціональності й нещирості: «За цих обставин, — каже він, — і тією мірою, якою я згоден із Лаканом, інтенціональність має стати засадничою. Усі психічні процеси є інтенціональними; так само всі вони пов'язані з мовою та зазнають викривлення, змін під її впливом; але ж і навпаки — ми є спільниками цих викривлень, що конституують наші глибинні засади»<sup>125</sup>.

Іншим разом він відкрито вступає в полеміку з Фуко, Альтюссером і Лаканом, засуджуючи їх за їхню спільну відмову від історії в ім'я структури та відкидання людини в ім'я децентралізації суб'єкта. Проте він віддає належне прихильникам структури, яких він вважає чудовими вченими, — Клодові Леві-Строссу, Емілю Бенвеністу та Фердінандові де Соссюру. І хоча він забуває в цьому випадку згадати ім'я Жоржа Дюмезіля, він визнає за Лаканом вірність автентичним засадам фрейдівського вчення. Підхід тут той самий, що й у «Бутті і ніщо», проте тепер, у 1966 р., об'єктом звинувачення, що колись падало на психоаналіз, стає структура. І проти неї Сартр мобілізує свій

---

124 Ronald Laing et David Cooper, *Raison et violence*, Paris, Payot, 1963.

125 Jean-Paul Sartre, «Entretien sur l'anthropologie» // *Cahiers de philosophie*, 2-3, février 1966, p.87-96.

марксистський арсенал, що нагадує дві крайні постаті зі сценарію «Фройд»: ультрагошизм Флісса та нещирість Мейнерта.

Епізод із «Людиною з магнітофоном» розвивався за такою самою траєкторією. Добре відома історія цього рукопису, опублікованого «Тан модерн» у 1969 р. та тісно пов'язаного за задумом із «В'язнями Альтони». Цей документ, що є нібито записом сеансу психоаналізу, представляє пацієнта, який знімає бунт проти свого терапевта й вимагає від нього користуватися магнітофоном. Незважаючи на спротив своїх двох друзів Жана-Бертрана Понталіса та Бернара Піньюо, Сартр іде далі й підкреслює, що хоче показати вибух суб'єктивності в кабінеті психоаналітика і, отже, перевертання односторонніх стосунків між суб'єктом і об'єктом: «Я не брехливий друг психоаналізу, а натомість його критичний попутник. Я не маю ніякого бажання — та й засобів, між іншим, — його висміювати. Цей діалог когось змусить посміхнутися: завжди приємно бачити, як Гіньйоль<sup>126</sup> дасть прочухана комісарові. Особисто я не бачу тут нічого смішного»<sup>127</sup>.

Може, Гіньйоль і не дасть прочухана комісарові, це не заважає тому, що Сартр справді прагнув висміяти психоаналіз. Зрештою, чому б він мав відмовити собі в такому задоволенні? Через рік після травневих заворушень 1968 р. він стане свідком розквіту у Франції психоаналізу корифеїв, лаканівського і антилаканівського, проти якого, до речі, гаряче протестуватиме як Жиль Дельоз, виходячи з фрейд-марксистської теорії з райхівським забарвленням, так і Фуко<sup>128</sup>. І проти нього Сартр виставить не аргумент бажаного розуму чи асиміляції фрейдизму з ідеалом репресивної психіатрії, а завжди гостру зброю вільного суб'єкта. І хоча він не сліпий щодо ілюзорності свободи людини з магнітофоном, він продовжує вірити в рятівну цінність суб'єктивної свободи як єдино можливої. Ось чому

126 Персонаж ліонського театру маріонеток, дотепник, що нерідко має клопоти з жандармами. — Прим. пер.

127 *Les Temps modernes*, avril 1968, p.1813.

128 Стосовно «Анти-Едипа» йтиметься в розділі 5.



він стає на захист англійської антипсихіатрії, що сама була інспірована його філософією. Тож, цього разу він іще рішучіше повертає в небуття подію, що стояла за сценарієм «Фройд», і, схоже, не усвідомлює, якою мірою саме в цей момент публікація цього фаустівського та ностальгічного тексту могла б сприяти піднесенню французького психоаналізу. Можна уявити собі, наскільки провокативним виявився б цей сценарій для лаканівського покоління сімдесятих років (чи принаймні для його частини, що була сартрівською під час війни в Алжирі), якби воно мало змогу познайомитися з ним раніше, ніж по смерті Сартра.

Я вже мала нагоду під впливом однієї фрази, сказаної Мішелем Фуко Дідьє Ерібону<sup>129</sup>, порозмірковувати над історією зв'язків між цими двома метрами свободи — Сартром і Лаканом, які стикнулися майже в одно й тому самому віці — у травні 1968 р. — із заворушеннями серед студентської молоді Франції, а також із маоїстським радикалізмом: один — занурений в уявне революції до самозречення, якого врятувала його праця, присвячена Флоберові, інший — замкнений у своїй бароковій суворості з метою краще обміркувати — після вербального терору — провал войовничого ідеалу.

З одного боку, Марат із жірондистськими манерами, з другого — такий собі Токвіль із термідоріанськими чеснотами. «Наші полярні сучасники», — сказав Мішель Фуко. Для послідовників одного й другого вже не могло бути мови про те, що — у випадку наступників Сартра — суб'єкт радикально вільний або — у випадку структуралістів — він детермінований соціальними та внутрішньоопсихічними умовами. Віднині варто було спрямувати зусилля на те, щоб зрозуміти те, що криється за самим поняттям суб'єкта — цієї складної та делікатної речі, про яку важко говорити, проте без якої мова неможлива.

---

129 Élisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993. Вислів Фуко в повному вигляді наведено в кн.: Didier Eribon, *Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994, p.261-263.

Це свідчення вкрай цікаве, оскільки воно, здається, слугує корективом стосовно бесід, які Фуко мав із Масленою Шапсаль у 1966 р.: «Ми вважали покоління Сартра поколінням людей великодушних і сміливих, якими рухала пристрасть до життя, політики, буття, але нам відкрилася інша річ: пристрасть до поняття й того, що я б назвав системою [...]». І Фуко підкреслює, що точка розриву стосовно сартрівських робіт стала відчутною тоді, коли Леві-Стросс, з одного боку, і Лакан, з другого (перший — стосовно примітивних суспільств, другий — стосовно позасвідомого) взяли за основу будь-якого аналізу не відблиск значень, а систему, якій вони підпорядковані<sup>130</sup>.

Фуко міг коливатися між двома пристрастями — філософією поняття й філософією заангажованості — і врешті-решт поєднати їх в одному проекті, становлення якого простежується в його творах; адже одне тісно пов'язане з другим. За умови, однак, що й одне, й друге слугують точкою опертя радикальної відмови від будь-якої філософії покори.

До речі, навряд чи для наступних поколінь філософів Сартр і Лакан можуть бути відділеними один від одного. Адже зв'язки, що їх символічно поєднують, обумовлені водночас історією ХХ ст. і філософською спадкоємністю, що вони намічають. Обое долучилися впродовж тридцятих років до антишовіністського руху, що підштовхнув до вивчення німецької філософської думки. І згодом, хоча жоден із них не брав участі в русі Опору, війна та радикальний антинацизм, до якого вони не долучилися, обумовили для них шлях до проблеми ангажованості й свободи.

Насправді, відомо, що невдовзі після звільнення Франції від нацизму, відповідаючи в одному зі своїх текстів на проблему, поставлену в п'єсі «За зачиненими дверима», Лакан підкреслив, що людина не вільна обирати свої кайдани, оскільки не існує первинної свободи. До того ж, аби стати вільною, вона му-

130 Michel Foucault, *Dits et écrits*, t.1, 1954—1969, Paris, Gallimard, 1994, p.514.

силь інтегруватися в людський колектив за допомоги розумової діяльності. Інакше кажучи, лише належність до певної групи уможливорює стосунки між суб'єктами, і лише здатність логічно мислити веде людину до істини, тобто до прийняття іншого у відповідності з діалектикою впізнання та непризнання. У гуссерліанській традиції Лакан, як і Сартр, перебуває на боці філософії поняття, в яку він намагався інтегрувати несуб'єктивну філософію суб'єкта, або, як він казав, «екзистенційної індетермінованості Я»<sup>131</sup>. І несподівано він поставив людську свободу в залежність не від логічного вибору, що виходить за межі будь-якої психології суб'єкта, а від темпоральності: темпоральності, що дозволяє кожному суб'єктові підкоритися логічному рішенню у функції «часу на роздуми».

Те, що Сартр і Лакан були сформовані двома видатними подіями, які стали фундаментом модерну — фрейдистською революцією та марксистською революцією, — доводить також той факт, що після того, як вони пройшли крізь бурю війни, мріючи про свободу, задля якої не вступили в боротьбу, вони спромоглися поєднати прихильність до певного вчення з духом вільнодумства. Сартр був не більшою мірою комуністом чи ортодоксальним марксистом, аніж Лакан — легітимним фрейдистом. І саме ця провокативність їхніх позиції зробила їх для покоління, що брало участь у травневих подіях 1968 р., метрами, здатними подолати обмеження власного вчення. Вони так ніколи нічого не сказали за свого життя ні про позасвідоме, ні про революцію та залишили в спадок своїм спільним нащадкам мовчання.

Тож, за цими останніми право уявити нового Фрейда, що стояв біля витоків психоаналізу, та нового ангажованого Сартра, які позбулися своїх хибних уявлень, між борделем і тінистими берегами Дунаю.

---

131 Jacques Lacan, «Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme» // *Cahiers d'art*, 1940—1944. Перевидано у кн.: *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, з численними поправками.

# 3

## Мішель Фуко: читання «Історії божевілля»

Після появи «Історії божевілля» психіатри, психологи й історики психопатології опинилися під потужною та масованою критикою. Мішель Фуко викрив усі ідеали, на яких ґрунтувалося їхнє знання. Він піддав нищівній критиці довгий період панування пінелівського<sup>132</sup> гуманізму й оголосив війну всім формам інституційного реформізму: «Ця книжка не мала на меті подати історію божевільних перед лицем людей розумних, ані історію розуму в його протилежності божевіллю. Ішлося про те, щоб створити історію поділу між ними — тривалого й постійно уточнюваного [...]. Не медицина визначила межі між розумом і божевіллям, проте починаючи з XIX с. на лікарів був покладений обов'язок пильнувати цей кордон і стояти коло нього на варті. На ньому було поставлено позначку “психічна хвороба”. Вказівка слугувала огороджувальним знаком»<sup>133</sup>.

---

132 Філіпп Пінель (1755—1826) — знаний французький психіатр, якій, згідно з офіційною історіографією психіатрії, вперше домігся того, що з божевільних було знято кайдани, та запровадив поводження з ними, як зі звичайними хворими. Його трактат про душевні хвороби вважається класичним. Він став засновником наукової школи психіатрів. — *Прим. пер.*

133 Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, вступний текст. Фуко захистив основний текст своєї дисертації двадцятого травня 1961 р. перед журі, що складалося з Анрі Гойє (головуючий), Жоржа Кангієма (перший доповідач) і Данієля Лагаша (другий доповідач). Того

Анрі Еї<sup>134</sup> одразу ж збагнув сутність цього послання. Чудовий клініцист, цей теоретик органо-динамізму був також останнім видатним представником старої психіатрії. Він уважав себе послідовником Філіппа Пінеля, і його практика в лікарні Бонневаля, яку він розпочав між двома війнами, була доволі близькою до практики Вільяма Тюка, англійського квакера, одного з основоположників морального лікування. Вона опиралася на ідею, пов'язану з філософією Просвітництва, згідно з якою божевільний завжди має певний залишок розуму, що дозволяє терапію. Але цей підхід став прологом до створення різних прийомних стосунків, що від Сент-Альбана до Боннея, проходячи крізь замок Лаборд, відкрили для божевілья новий простір свободи: життя спільноти, відмова від обмежень, властивих для притулку, підхід до живої мови суб'єкта на фрейдівських засадах.

Інспірована Джексоною неврологією, з якої Фройд запозичив певні поняття, доктрина органо-динамізму, створена Анрі Еї впродовж тридцятих років, протиставила примат ієрар-

---

самого дня він захистив додатковий текст дисертації, присвячений Кантові, при цьому доповідачами були Жан Іпполіт і Моріс де Гандільяк. Книжка була запропонована видавництву «Галлімар», але її відхилив Бріс Парен, попри схвальну думку Рожера Келлуа. Вона була надрукована під назвою «Божевілья та нерозумність, історія божевілья в класичну епоху». Це перше видання, що нині є букіністичним раритетом, містило коротку передмову, яку Мішель Фуко додав до видання 1972 р. Див.: Michel Foucault, *Dits et écrits*, t.1, *op. cit.*, pp.159-167. Фуко також змінив назву. Галлімарівське видання 1972 р. містить нову передмову, в якій Фуко пояснює, чому він не хотів оновити свою книжку в зв'язку з новими обставинами. Спершу він мав такий намір, але згодом від нього відмовився. У цьому виданні також фігурують у додатку два важливі тексти: відповідь Анрі Гойє та відповідь Жаку Деріда.

134 Анрі Еї (1900—1977) — французький психіатр. Головний редактор часопису «Психіатрична еволюція» та основоположник підходу до психічної хвороби, який називається органо-динамічним і який інспірований працями англійського невролога Джона Г'юлінгса Джексона (1835—1911), що вважав психічні функції не чимось статичним, а такими, що залежать одна від одної зверху до низу.

хії функцій ідеї їхньої статичної організації. Вона розглядала психічні функції як залежні одна від одної зверху до низу. Подібне вчення протиставляло себе так званому вченню «конституцій», успадкованому від подвійної німецької та французької традиції. З цього погляду Джексонова модель слугувала для Анрі Еї тим самим, що й фройдівська для Жака Лакана.

Якщо Джексон звільнив свою неврологію від механістичних принципів, Фройд кинув неврологію, аби заснувати нову концепцію божевілля. Проте, згідно з Еї, потрібно було наблизити неврологію до психіатрії, щоб озброїти останню теорією, здатною інтегрувати фройдизм. Натомість Жак Лакан, навпаки, починаючи зі своєї дисертації 1932<sup>135</sup> р., рекомендував поновити жест Фройда та переосмислити психіатричне знання у відповідності з фройдівською моделлю позасвідомого. Якщо Анрі Еї за допомоги феноменології свідомості намагався встановити зв'язок між неврологією та психіатрією, Жак Лакан відкинув водночас психогенез і органогенез. Він протиставив їм ідею *психогенії*, тобто суто психічної організації особистості. Обидва поділяли переконання, що психоаналіз не має слугувати технічним додатком до старої психіатрії. У їхніх очах фройдівське відкриття дало новий сенс психіатрії, оскільки була відкинута ідея нозології, відділеної від переживання божевілля, від його мови. Але вони розходилися щодо прихильності до органіцизму: перший його включав, другий — виключав.

Конфлікт проявився перед війною, але він був чітко проголошений на колоквіумі в Бонневалі в 1946 р. Тоді Лакан, намагаючись осмислити головні причини божевілля, виступив за велике повернення до Декарта. У кількох рядках, він прокоментував знамениту фразу «Роздумів»<sup>136</sup>, із приводу якої згодом розгорнулася полеміка між Мішелем Фуко та Жаком Деріда: «Адже яким чином я міг би заперечувати, що ці руки й це тіло належать мені? Хіба що тільки я міг би порівняти себе з тими

135 Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932), Paris, Seuil, 1975.

136 Ідеться про «Роздуми про першу філософію». — Прим. пер.

схибленими, чий мозок настільки запаморочений випаруваннями чорної жовчі, що вони постійно твердять, буцімто вони королі, хоча насправді вони жебраки, або що вони одягнені в золото та пурпур, тоді як вони просто голі, або ж, нарешті, вони уявляють себе кухлями, а своє тіло скляним. Але ж вони просто божевільні, і я був би таким самим навіженим, якби я діяв за їхнім прикладом».

Лакан дав зрозуміти, що запропоновані Декартом засади модерного мислення не виключали феномену божевілля. Звичайно, йшлося про те, щоб перед лицем Еї та прихильників динамічної психіатрії, спадкоємців Філіппа Пінеля, утвердити винятково психічний характер феномену як такого. Це не завадило йому трьома роками пізніше в Цюріху на міжнародному конгресі психоаналізу позиціонувати себе антикартезіанцем, аби краще скритикувати *его-психологію*, підкреслюючи, що досвід психоаналізу «радикально протиставляє себе будь-якій філософії, що виходить із Cogito»<sup>137</sup>.

З одного боку, Лакан відстояв Декарта та його спробу мислити божевілля за *допомоги* Cogito. З другого боку, Cogito було поставлено під сумнів за те, що воно певною мірою сприяло формуванню нефройдівської психології Я. Хоча Лакана не можна вважати попередником Фуко, він був краще за психіатрів свого покоління підготовлений до того, щоб сприйняти тези «Історії божевілля». Скориставшись підказкою сюрреалізму, він інтегрував у свій підхід ту ідею, що божевілля має власну логіку і його треба мислити не під кутом зору традиційного монологу, на який спирається психіатричне знання, посилаючись на картезіанський розум. Це не збігалося з позицією Еї та його групи «Психіатрична еволюція».

Починаючи з 1961 р. Анрі Еї провів багато років у роздумах над книжкою Фуко, яку він проголосив «психіатрицидною». Водночас він добре усвідомлював значення думок цього філософа, історика науки та медицини й навіть вирішив присвятити ок-

---

137 Jacques Lacan, «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je» (1949) // *Écrits, op. cit.*, p.93-101.

ремий колоквіум свого товариства темі «Ідеологічна концепція історії божевілля». Останній відбувся в Тулузі в грудні 1969 р. Фуко відмовився взяти в ньому участь.

«Ідеться про психіатрицидну позицію, що може мати важливі наслідки для ідеї людини, — підкреслив Анрі Еї, — тож, була б дуже бажаною присутність Мішеля Фуко серед нас. Аби висловити йому нашу шану за його глибокі та системні праці й водночас аби заперечити, що психічну хворобу можна розглядати як дивний прояв божевілля, або як виняток, як іскру поетичного таланту. Адже вона не є культурним феноменом. Можливо, деякі з нас, відчуваючи слабкість власних позицій або спокусившись блискучими парадоксами Фуко, хотіли б уникнути цієї суперечки. Що ж до мене, то я шкодую, що ця відверта розмова не відбулася. Мішель Фуко, якого я запросив, так само шкодує з цього приводу, як він мені написав, вибачившись за те, що не може відвідати Тулузу в ці дні. Тож, будемо діяти так, начебто він присутній тут. Там, де розгортається дискусія навколо ідей, мало важить фізична присутність, оскільки зіткнення відбувається не між людьми, а між ідеями»<sup>138</sup>.

Захист психіатричного знання став заняттям тим більш складним і ризикованим, оскільки ідеї Фуко отримали підкріплення у вигляді антипсихіатричного руху. Близько 1959 р. стало чути голоси критиків поняття психічної хвороби та психіатрії, яку звинувачували в патогенності, цілком незалежних від автора «Історії божевілля». В Англії, Каліфорнії та Італії невдоволення психіатрією зростало на ґрунті психіатричних клінік і політичної практики паралельно з розвитком у Франції динамізму Анрі Еї, інституційної психотерапії, новаторської практики в лікарні в Сент-Альбані, де перебував Жорж Кангієм, і відродженням лаканізму. Антипсихіатричний рух поширився в тих країнах, де психоаналіз пережив «нормалізацію», перетворившись на неофройдистську догму, і де динамічна психіатрія еволюціонувала в напрямку заціпенілого органіцизму.

Усі незадоволені станом справ у психіатрії були до того

138 *L'Évolution psychiatrique*, t.1, fasc. II, p.226.



ж причетні до різних політичних рухів: антиколоніальної боротьби, транскультуралізму, крайніх лівих. Грегорі Бейтсон був антропологом і енергійним культуралістом, Дейвід Купер — психіатром і учасником боротьби проти апартеїду в Південній Африці, Франко Базалья — членом Італійської комуністичної партії. Що ж до Рональда Лейнга, то він став психоаналітиком після тривалої психіатричної практики під час перебування в Індії в британській армії. Для цих бунтарів божевілья не було хворобою, а натомість *історією*: історією подорожі, переходу чи ситуації, завершенням якої ставала шизофренія, оскільки вона була психологічною реакцією на хворобу соціального чи сімейного відчуження.

Антипсихіатри поділяли з Фуко ту ідею, що божевілья потрібно мислити як історію, архів якої був забутий в ім'я жахливого перетворення: відчуження стало психіатрією, а розум — засобом придушення. Але там, де антипсихіатри прагнули бути чистими практиками і використати сартрівську філософію чи культуралістську антропологію задля того, щоб розбити вщент інституційні норми, Фуко залишався теоретиком, філософом, войовничим інтелектуалом. Він боровся за появу історії божевілья, але знаходився за межами середовища божевільних.

Він знайшов опертя в найпровокативніших текстах Батая та Ніцше для своїх намагань перетворити західний розум на «прокляття», що не можна звести до будь-якої форми оволодіння дискурсом<sup>139</sup>. Звідси боротьба, яку він вів з істориками за те, щоб надати слово трансгресивній стороні, тобто первинному й галюцинаційному, тексту дискредитованому, реакції не експерта, судді чи цензора, а божевільного, злочинця, вбивці.

Історики психіатрії дорікали Мішелєві Фуко за його прометеївську позицію. І небезпідставно. Адже він не тільки спробував відібрати в них об'єкт їхніх устремлінь, але й поставив під загрозу їхнє місце в суспільстві. Відтоді як психіатрія стала належати до царини науки, вона вписувалася в історію у фор-

---

139 Див.: Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992.

мі агіографічного наративу: факти з життя славетних метрів передавалися їхніми найшанованішими учнями, які своєю чергою ставали метрами й очікували від своїх найближчих учнів, що ті співатимуть їм дифірамби, які вони колись співали своїм учителям. Отже, через традицію передання повноважень сформувалася священна історія, яка була легендарною галереєю портретів, що охоплювала лікарні від Сальпетрієра до Шарантона, єдиною функцією якої було поєднати всіх психіатрів зі славетним предком — Філіппом Пінелем.

Це не більше ніж міф, і всім відомо, що цей міф створив Етьєн Ескіроль за часів Реставрації з єдиною метою — перетворити героя-засновника на антиякобінського гуманіста й замаскувати той факт, що своїм призначенням до лікарні Бісетра той був зобов'язаний декрету Конвенту монтаньярів од 11 вересня 1793 р. Міф про бездоганного героя передавався від покоління до покоління в канонічній формі, що не мала жодного спільного з історичною дійсністю. Проте, як і будь-який міф, він став дійснішим за реальність.

Ось резюме: «У період Терору до Пінеля прийшов із візитом Кутон, який шукав підозрюваних серед божевільних. Кожний тремтів при вигляді цього відданого Робесп'єрові паралітика, що покинув своє крісло й наказав нести себе на руках. Пінель показав йому буйних хворих, які налякали того. Зустрінутий криками й погрозами, він повернувся до психіатра й промовив: “Громадянине, чи ти сам божевільний, якщо хочеш звільнити цих звірів?”. Лікар відповів, що божевільні мають менше шансів бути вилікуваними, оскільки їх позбавлено свіжого повітря й свободи. Після цього Кутон погодився з тим, щоб зняти кайдани, проте застеріг Пінеля щодо його самовпевненості. Провівши Кутона, філантроп узявся до справи: він зняв кайдани з божевільних, завдяки чому народилася психіатрія»<sup>140</sup>.

У 1961 р., коли з'явилася книжка Мішеля Фуко, ця священна

---

140 Найкращою ілюстрацією цієї священної історії є праця Рене Семелена «Піонери психіатрії до і після Пінеля» (2 vol., Paris, Baillière, 1930), звідки взято цитовані рядки.

історія вийшла з ужитку і спільнота істориків психіатрії відмовилася від неї, звернувшись до сучасних методів, надихнута, з одного боку, працями Кангієма, з другого — спадщиною засновників школи «Анналів». Почалося вивчення історії концептуальних засобів психіатрії та її різних нозологічних конструкцій. Ба більше, було зроблено спробу показати, що ця історія не почалася з Пінеля, а рухалася разом із ходом прогресу, і поняття психічної хвороби пройшло крізь довгий період формування.

Божевілля, як казали, є природним проявом людини. Воно походить від давніх часів і поступово в процесі еволюції перетворилося з об'єкту інтересу магії на об'єкт науки. Підкреслювали, що сприйняття божевілля змінилося з ходом прогресу: від позицій обскурантистських і релігійних до гуманістичних, від природних до культурних, зрештою, від культуралістських до універсалістських. Стверджували, що людина є розумною істотою й узагалі-то сучасний психіатр, який пройшов фрейдистську школу та обізнаний в етнології, — це завжди краще, ніж чаклун, шарлатан чи інквізитор. Краще сучасне правосуддя, ніж середньовічні тортури, краще моральне лікування Пінеля, ніж «корабель дурнів».

У той час коли царина історії психіатрії стала гідною поваги, вигнавши демонів агіографії, людина, що не була ні психіатром, ні істориком, раптом піддала сумніву всі зусилля фахівців із психопатології через чисту гру структурних перестановок. Суть її позиції полягала в тому, що замість того, щоб стверджувати, що сформований арсенал концептуальних засобів дозволяє пояснити наявність божевілля в природі людини, краще показати, що цей арсенал сконструйований на основі ретроактивної ілюзії божевілля, вже наявного в природі. А отже, божевілля факт не природний, а культурний, а його історія — це історія культур, які його ідентифікують і переслідують.

Тож, чи не є медична наука однією з форм взаємозв'язку між божевіллям і розумом? Звідси її поняття є неадекватним для аналізу цього взаємозв'язку, і тому, аби зрозуміти його смисл, треба почати з відмови від них. Жорж Кангієм, який

погодився виступити доповідачем на захисті дисертації Фуко, одразу ж зрозумів, що тут ідеться про радикальну революцію в психіатричному розумінні божевілля: «У праці Фуко поставлено питання про витоки позитивістської психіатрії до фрейдівської революції. І таким чином переглянуто розуміння того, як з'явилася позитивна психологія. Тут ідеться не більше не менше, як про те, що завдяки цьому дослідженню під сумнів потрапляє «науковий» статус психології»<sup>141</sup>.

Цим зауваженням Кангієм іще один раз вишмагав цю хибну науку, яка в нього викликала страх і яку він завжди розглядав як технологію упокорення. Даніель Лагаш, який на захисті представляв у журі психопатологію, почувався, цілком зрозуміло, дуже незатишно. Адже демарш Фуко руйнував справу, якій він присвятив своє університетське життя: досягнення єдності психології. Проте він не пред'явив молодому філософові жодного теоретичного аргументу як заперечення та задовольнився дрібними зауваженнями щодо недостатності інформації та недбалості стосовно психоаналітичних концептуальних засобів.

Історики цієї царини постійно критикували цю працю, завжди при цьому визнаючи, що вона дала їхній рефлексії несподіваний імпульс. Узагалі, можна визначити силу впливу книжки Фуко за силою спротиву, який вона викликала. Найпозитивніше налаштовані намагалися протиставити галасу, спричиненому цим структурним переворотом, нескінченний перелік помилок. І яких тільки помилок вони не познаходили! Помилки в датах, помилки в інтерпретації, помилки в доборі документів, недооцінка такої-то події, переоцінка іншої тощо.

Одне слово, Фуко звинуватили в тому, що він вигадав історію божевілля, відсутню в архівах історії психіатрії. І справді,

---

141 Didier Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, coll. «Champs», 1991: «Rapport de Georges Canguilhem du 19 avril 1960». Див. також: Georges Canguilhem, «Sur l'Histoire de la folie en tant qu'événement» // *Le Débat*, 41, septembre-novembre 1986; «Présentation» du colloque *Michel Foucault, philosophe*, Paris, Seuil, 1989; «Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?» // *Critique*, 242, juillet, 1967.

її там не було. Адже в цій історії він розгледів речі, побачити які історики психіатрії були нездатні, і для того, щоб зробити наочними ці невидимі й неназвані речі, він мусив вигадати, за прикладом Фрейда, міфічну сцену знаменитого поділу — поділу первинного й такого, що постійно повторюється, але завжди безкомпромісного. Поділ між безрозсудністю й божевіллям, грізним божевіллям, зображеним на картинах Босха, і божевіллям, поставленим у певні рамки Еразмом у його творі, між критичною свідомістю (де божевілля тлумачиться як хвороба) та трагічною свідомістю (де воно підноситься до творчості в Гойї, Ван Гога чи Антонена Арто). З цього погляду Фуко мав знайти ще один поділ, менш очевидний, поділ, пов'язаний з картезіанським *Cogito*: божевілля, за його логікою, виноситься за межі думки в той самий момент, коли воно перестає піддавати небезпеці права думки.

Історики психопатології (так само, як і психіатри та психологи) були схильні вважати, що це божевілля, яке вони не помітили в архівах і яке Фуко магічною силою витягнув на світ, не що інше, як літературна конструкція — блискуча, проте, несерйозна. В їхніх очах це «божевілля», цей привид чи фантом, не мало нічого спільного з реальністю «справжніх» хвороб, якими опікуються психіатри й сумну історію яких мають фіксувати історики.

Як наслідок, вони звинуватили Фуко в тому, що він не є ні лікарем, ні психіатром, ні психологом і ніколи не мав справи зі справжніми божевільними, яких лікують у відповідних закладах, божевільними пересічними, нестерпними, буйними, ідіотичними чи, навпаки, м'якими, слухняними, контрольованими, розсудливими. Чи має взагалі право філософ, позбавлений клінічного досвіду, перетворювати узагальнене божевілля справжніх божевільних на таку піднесену фреску? Чи має він право перетворювати звичайного божевільного зі звичайної психічної лікарні на піднесеного поета (Арто) чи геніального художника (Ван Гог)? Фуко просто отримує задоволення, глузу-

ючи з щоденної важкої праці чесних психіатрів-практиків, які мають справу з хворими в гамівних сорочках<sup>142</sup>.

Інша версія: чому цей витончений філософ, син лікаря, виявив такий інтерес до божевілля, хоч і не схотів обрати кар'єру психіатра? Звідки ця несамовитість, цей бунт? Що спричинило цю трансгресію? Чи не стоїть за цим певний девіантний досвід, який спонукав цю людину ідентифікувати себе з ув'язненими божевільними, аби звільнитися від тієї корпорації, до якої він не захотів долучитися? Відомо, що Фуко мав намір накласти на себе руки, відомо, що він спробував пройти курс психоаналізу впродовж трьох тижнів, нарешті, відомо, що він відвідував божевільних у шпиталі Сент-Ан й був присутнім задля свого диплому з психопатології на численних демонстраціях різних випадків хвороб. Побутувала думка, що його книжка була такою ж мірою замаскованою автобіографією збоченця, як і прихованою сповіддю психічно хворого, ураженого меланхолією<sup>143</sup>.

Такі аргументи дозволяли супротивникам ідей Фуко ігнорувати місце, що обіймала ця іконоборська книжка як на шляху її автора, так і в історії розуміння божевілля. Текст книжки був майже повністю написаний у далекому туманному місті Упсала й завершений «під сонцем польської свободи»<sup>144</sup>. І якщо Фуко вирішив надати голос проклятій історії божевілля, що так

---

142 Усі ці звинувачення були висловлені на колоквіумі в Тулузі, зокрема, у виступах Жоржа Домезона, Анрі Штульмана, Антуана Поро, Ежена Мінковські, Жюльєна Луара та ін. Див. також: Robert Castel, «Les aventures de la pratique» // *Le Débat*, 41, *op. cit.*

143 На IX колоквіумі Міжнародного товариства історії психіатрії та психоаналізу, що відбувся з моєї ініціативи 23 листопада 1991 р., Клод Кетель виступив зі звинуваченнями на адресу Фуко в присутності Жоржа Кангієма, Жака Деріда, Арлетт Фарж, Жака Постеля, Франсуа Бенга, Рене Мажора, Агостіно Пірелла, П'єра Машрі. Див.: *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992.

144 Попри швидкий від'їзд завдяки стосункам, які він підтримував із молодим чоловіком, що працював для поліції, Фуко чудово почувався у Варшаві в 1958—1959 рр. як радник із питань культури. Див.: Didier Eribon, *Michel Foucault*, *op. cit.*, p.112.

довго витіснялася дискурсом психопатології, це, безсумнівно, тому, що він сам відчув на собі принцип цього поділу, який поставила в центр уваги його книжка: поділ між свідомим поглядом на божевільля й абсолютною відсутністю будь-якого погляду. Інакше кажучи, саме тоді, коли він змінив тумани Упсали на сонце Кракова, філософ відчув, що зустрівся лицем до лиця з божевільля, при цьому не залишивши своєї позиції вченого. Проте перед тим, як здійснити цей знаменний вояж, він пройшов крізь певну особисту та таємничу бурю, що ледь не привела його на «стежині ночі»: «Велика гуссерліанська аскеза привела мене до краю настільки незнайомого і несподіваного, що я навіть не знаю, чи можна там дихати. Після деяких вагань у виборі між шляхом монаха та стежинами ночі, я вирішив спробувати там обжитися. Проте я витримав лише початкові дихальні рухи»<sup>145</sup>.

Тож, не випадкове те, що тридцять чотири роки потому, під час написання історії свого божевільля інший філософ згадав про це випробування Фуко: «Навіть покинувши вже десяти років тому психіатричну лікарню, — зізнавався Луї Альтюссер, — я лишаюсь для тих, кому було відомо моє ім'я, зниклим без вісті. Ні мертвий, ні живий, ні похований, проте, “без справи” — чудове слово запропонував Фуко для позначення божевільля: зниклий без вісті [...]. Зниклий без вісті становить для людей, що його знали, певний ризик, адже одного дня він може (як це сталося зі мною зараз) знову з'явитися під сонцем польської свободи»<sup>146</sup>.

В Упсалі, куди він був призначений викладачем французької мови в серпні 1955 р. за посередництва Жоржа Дюмезіля,

---

145 Мішель Фуко, лист до Жаклін Вердо від 19 серпня 1954 р. Цит. за: Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, op. cit., p.116. Фуко змусив сміятися своїх друзів, сказавши їм, що одного дня він обійматиме «кафедру божевільля» в Коледж де Франс.

146 Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, suivi de *Les Faits*. Édition établie et présentée par Olivier Corpet et Yann Moulier Boutang, Paris Stock/IMEC, p.19. Про це йдеться в четвертому розділі цієї книжки.

Фуко мав змогу користуватися великою кількістю вражаючих архівів: наприклад, архівами, що передав у бібліотеку Кароліни Редівіви доктор Ерік Воллер. Двадцять одна тисяча документів: листи, рукописи, рідкісні книжки, книжки з чаклунства, а також величезний фонд медичних трактатів, присвячених душевним хворобам, лікуванню божевільних, лікарняному порядку чи добродійним закладам. Вивчаючи період революції, Фуко мав змогу опертися на класиків: Дубле та Коломб'є, Тенона, Бріссо, Кабаніса, Пінеля, доповіді комітету з питань жебрацтва і, нарешті, на чотири томи документів, представлених Александром Тюті стосовно заходів суспільної допомоги в Парижі.

Проте оскільки в цих фондах були відсутні архіви шпиталів і тюрем, які б дозволили підрахувати строки позбавлення волі, супротивники Фуко поспішили стверджувати, що він пройшов повз дійсну історизацію свого об'єкту, адже архіви, які він мав у своєму розпорядженні — хоч би якими багатими вони були, — не відкривали справжньої істини справжньої історії справжнього позбавлення волі, історії, що була, на їхню думку, не чим іншим, як продовженням безлічі маленьких подій, розпорошених на декілька століть.

Навіщо, казали вони, вдаватися до заплутаної риторики «великого ув'язнення», «заколоту» чи «поділу», щоб описати те, що, зрештою, відкривається завдяки простій хронології? Інша версія: якщо Фуко зупинив свій вибір на двадцять одній тисячі документів бібліотеки Кароліни, це тому, що вони узгоджувалися з гіпотезами, які народилися в його уяві й яких він від самого початку вирішив додержуватися будь що.

Першим, хто вступив у суперечку з Фуко, був Стірн Ліндрот, який обіймав в Упсалі кафедру історії ідей і наук, де Фуко мав намір захищати свою дисертацію. Наляканий неакадемічним стилем запального молодика, той знайшов надто витонченими його працю та його гіпотези; набагато пізніше Ліндрот навіть хвалився тим, що недооцінив новаторство цієї праці<sup>147</sup>.

Що ж до полеміки навколо архівів, оркестрованої фран-

147 Didier Eribon, *Foucault et ses contemporains*, op. cit., p.121-122.



цузькими фахівцями, тут не стільки посилалися на те, як Фуко їх використовував, скільки на те, що історики психопатології хотіли чи не хотіли бачити те, як небо впало їм на голову. Під час появи «Історії божевілля» вони ще не написали нічого, що могло б серйозно конкурувати з подібною працею. Книжка Генрі Елленбергера «Історія відкриття позасвідомого», що була першим визначним фундаторським текстом психіатричної та психоаналітичної історіографії, написаним у перспективі водночас позитивістській і аналітичній, тоді лише обмірковувалася та з'явилася англійською лише в 1970 р., тобто на дев'ять років пізніше за книжку Фуко.

Не прочитавши «Історію божевілля», яку він уважав «темною», Елленбергер поділяв із Фуко ідею, що божевілля є фактом культури. Проте він інакше, ніж філософ, розумів поділ природа/культура. На його думку, божевілля було, безумовно, «природним» для людини, але воно сприймалося таким лише в розмаїтті його етнічних проявів. Із цього погляду, якщо воно існувало з давніх-давен, то почало бути зрозумілим лише тоді, коли людина стала здатною розгледіти його у формі магічної думки завдяки раціональній інтерпретації.

У 1961 р. історики психопатології, врешті-решт, покинули царину агіографії, проте під історіографічним кутом зору діяння Фуко сталося надто рано, аби вони могли протиставити йому аргументований відгук, і надто пізно, аби його обійти, заперечуючи його фундаторську цінність. Свідомо чи несвідомо вони змушені були визнати його як очевидний факт, але завжди в негативній формі: філософа охоче визнавали метром, проте, метром збоченим; його твір, звичайно, заслуговував на увагу, проте він уважався помилковим і деструктивним.

Між 1954-м і 1961 р. Мішель Фуко змінив власну позицію. У своїй першій теоретичній праці «Психічна хвороба та психологія»<sup>148</sup>, опублікованій у 1954 р., він показав, що генезу сучасних форм психічних розладів потрібно виводити ще з античності:

---

148 Е.Рудинеско робить помилку, наводячи назву праці Фуко. Річ у тім, що у виданні 1954 р. цей текст називався «Психічна хвороба та

«шаленство» в давніх греків, «несамовитість» у римлян, «одержимість дияволом» у християн<sup>149</sup>. У цей період він додержувався еволюціоністського погляду щодо божевілля, від якого він згодом відмовився, за що йому дорікали його огудники. У його тлумаченні поняття психічної хвороби стало завершенням погляду на божевілля, притаманному античності, який знайшов своє продовження в середньовічному понятті «одержимість Богом». Отже, якщо в 1954 р. він висловлює припущення, що психічні розлади наявні впродовж усієї історії, то в 1961 р. відмовляється від ідеї неперервності в цьому питанні на користь системи поділів, що ґрунтується на витісненні божевілля розумом<sup>150</sup>. І водночас він відмовився від поняття ментального, що спричинило плутанину в дослідженнях послідовників школи «Анналів», зорієнтувавши їх на пошук невловимої «ментальності епохи», а отже, радше на вивчення колективної психології, ніж на методичну реконструкцію минулого<sup>151</sup>.

Ця радикальна зміна показувала, що Фуко добре розумів: божевілля могло належати й до іншої історії, ніж та, якою він займався в Упсалі. Але не міг же він одночасно розглядати обидві історії: об'єктом його дослідження була не психологічна дефініція психічного захворювання, а онтологічне розуміння божевілля. Звідси нагальна потреба в перегляді засад.

---

особистість». Назва «Психічна хвороба та психологія» з'явилася під час перевидання. — *Прим. пер.*

149 Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 1954.

150 П'єр Машрі першим відзначив, що Фуко не тільки змінив свою концепцію божевілля між 1954-м і 1961 р., але й переробив своє дослідження 1954 р. стосовно психічної хвороби, перевидавши його у 1962 р., у руслі його нової концепції. Див.: Pierre Macherey, «Aux sources de l'Histoire de la folie: une rectification et ses limites» // *Critique*, 471-472, août-septembre 1986.

151 В одній вельми хвалебній статті Ролан Барт прив'язав, утім, «Історію божевілля» до традиції «Анналів», підкресливши, що Люсьєнові Февру була дуже до вподоби ця «смілива книжка вносить в історію фрагмент природи й перетворює на факт цивілізації те, що ми досі вважали фактом медичним». Roland Barthes, «De part et d'autre» // *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1964, p.168.

Найслушнішою була критика Гледіс Свейн. Шість років після появи «Історії божевільля» вона висловила докір її авторові за те, що він узяв за основу своєї праці міф про зняття кайданів, але не спромігся з'ясувати, що за ним крилося. І справді, Фуко не надто цікавився цим аспектом. Хоча він знав, що Пінель насправді ніколи цього не робив, проте йому була відома роль санітара Пюссена в поступовому звільненні божевільних, і хоча знав, що зустріч із Кутоном насправді ніколи не відбувалася, він розглядав міф як істинний тому, що відповідно до системи структурних поділів у ньому знайшов своє відбиття акт заснування психіатрії. Отже, його тлумачення фундаторської ролі міфу можна зіставити з тим, як Сартр — приблизно в той самий час — вигадав, не будучи зовсім знайомим з архівами, первинного Фройда більш справжнього за справжнього Фройда. Фуко діяв, збурений сумнівами та своєрідним ніцшеанським *Sturm und Drang*<sup>152</sup>.

Гледіс Свейн виступила проти цієї системи, натомість зацікавившись формуванням у XIX ст. сучасного притулку. Вона показала, що психіатрія народилася не завдяки акту звільнення божевільних — неминуче міфічному, — а завдяки передання психіатрові повноважень, що до того належали санітарам. Міф про відміну кайданів дозволив Ескіролю витіснити Пюссена й стати господарем як у притулку, так і в нозології від імені тотемічного предка, що став героєм агіографічного сюжету: Філіппа Пінеля<sup>153</sup>.

Вона запропонувала підійти історично до цього предка замість того, щоб його міфізувати, і в такий спосіб спробувати

---

152 «Буря і натиск» — літературний рух у Німеччині в 1770—1780-х роках, до якого належали, зокрема, Гете, Шіллер та ін. — Прим. пер.

153 Gladys Swain, *Le Sujet de la folie. Naissance de la psychiatrie* (1977), Paris, Calmann-Lévy, 1997. Із передмовою «Від Пінеля до Фройда» Марселя Гоше. Насправді, ініціатором деконструкції міфу про відміну кайданів був Жак Постель, семінар якого відвідувала Гледіс Свейн. Див.: *Genèse de la psychiatrie. Les premiers écrits de Philippe Pinel* (1981), Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1998.

зрозуміти, хто він був насправді й що він зробив. Фуко, як відомо, не вивчав це питання, взагалі відмовившись від втручання в цю царину. Слід зауважити, що крок Гледіс Свейн був би неможливий без праці Фуко. Він полягав у тому, щоб повернути до психіатричного дискурсу ті питання, які філософ сформулював із приводу мови божевілья. Тож, саме заперечення проти Фуко вивело на світло денне нову проблематику для історії психіатрії — проблему генези притулкових закладів, — проте, без визнання того, чим ця аргументація зобов'язана діянню Фуко.

Через три роки після публікації своєї книжки Гледіс Свейн написала в співавторстві з Марселем Гоше працю, присвячену моральному лікуванню та генезі інституту притулку від Пінеля до Ескіроля<sup>154</sup>, «Практика людського духу». Хоча вона не містила прямої критики тез Фуко, проте автори показували, що в історії сучасних суспільств простежується логіка інтеграції на основі постулату егалітаризму. Як наслідок, цю історію неможливо мислити, керуючись моделлю виключення інакшості. У передкласичних суспільствах, ієрархізованих і заснованих на нерівності, стверджували вони, божевільного сприймали або як недолюдину (нерозумного звіра), або як надлюдину (одержимого Богом). Між звіром і Богом. У сучасних суспільствах, демократичних і егалітарних, відбувся переворот: божевільний більше не розглядається як виключений Інший, а як *alter ego*, тобто як хворий суб'єкт.

Автори продовжили дослідження Свейн, що вийшло трьома роками раніше, дослідження, що стоїть на засадах, відмінних від дослідження Фуко, оскільки той описував притулок ХІХ ст. як реалізацію демократичної утопії, і водночас є логічним продовженням «Історії божевілья», адже Фуко намагався показати метаморфозу, що відбулася з божевільною людиною внаслідок її інтегрування в психіатричну інституцію.

Насправді, Фуко ніколи не прагнув зобразити притулок

154 Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La Pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Paris, Gallimard, 1980.

як реалізацію демократичної утопії. І ніколи не намагався довести, що ця утопія містила в собі свій провал, тобто крах притулку та морального лікування. Чому? Просто тому, що ця теза — загалом дуже цікава — спирається на припущення неперервності, від якого він відмовився в 1960 р. Він сконструював свою систему поділів не для того, щоб її заперечити, а для того щоб показати, як кожна епоха організує свою утопію, тобто свій погляд на божевілля. З цього погляду припустити, що божевілля постійне повертається до історії людських суспільств під іншою назвою, означає також стверджувати, що цей погляд на божевілля передбачає утопію.

Загалом, не маючи наміру критикувати Фуко, Гледіс Свейн і Марсель Гоше визнають за ним роль піонера. Однак у своїй передмові вони вище оцінюють «Волю до знання»<sup>155</sup>, що з'явилася в 1976 р., ніж «Історію божевілля»: першу вони визначають як «головну» працю, а другу — як «майже головну» і як таку, що вже належить минулому. Проте найприкметніше те, що перед тим, як віддати данину пошани Фуко, автори піддали нищівній критиці Фройдіві відкриття. На їхню думку, це фройдівський підхід керується «логікою тоталітаризму». Що ж до прихильників «повернення до Фрейда», автори таврують їх, порівнюючи з яacobінцями 1793 р., тобто вже більшовиками та вже сталіністами, які ще цього не усвідомлюють.

Інакше кажучи, жодного разу не згадуючи імені ні Фрейда, ні Лакана, Свейн і Гоше прозоро натякнули читачам восьмидесятих років на те, що фройдівська революція була лише позначеним тоталітарними тенденціями відбитком зловісної яacobінської революції, яка в їхніх очах була не чим іншим, як засадничим актом, що призводив до жахів ГУЛАГу.

Ці екстравагантні думки, інспіровані ідеями Франсуа Фюре щодо французької революції<sup>156</sup>, нехтують тим фактом, що

---

155 Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

156 François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 1995. Автор цієї книжки, що містить багато помилок і скороспілих суджень, демонструє зверхність щодо Фуко та

психоаналіз завжди знаходився під забороною і для викладання, і для практики в диктаторських режимах, адже нацисти називали його «єврейською наукою», а сталіністи оголосили його «буржуазною наукою». Автори, хоча й виявили себе дуже пильними критиками Фуко, проте, схоже, забули про те, що більшість представників цієї тоталітарної дисципліни пережили переслідування, вигнання, тортури за свої думки, інколи за прихованого пособництва інших психоаналітиків.

Але чим викликана така передмова до наукової праці обсягом у п'ять сотень сторінок, цілком присвяченої історії інституту притулку, де взагалі не йдеться ні про Фрейда, ні про Лакана, ні про психоаналіз, ні навіть про його історію?

Якщо Свейн і Гоше віддали перевагу «Волі до знання» перед «Історією божевілля», то, певно, тому, що в цій книжці Фуко схвально відгукнувся про критику фрейдизму Жілем Дельозом і Феліксом Гваттарі. У 1972 р. в «Анти-Едипі» автори слідом за Райхом і всупереч фрейдівській системі, яку вони тлумачать як репресивну та «едипівську» звернулися до теорії потоків бажань, недоступних для будь-якої форми символічної репрезентації<sup>157</sup>.

---

Альтюссера й водночас їхнє погане знання. Він дорікає їм за те, що вони відносили буржуазний лад до «тоталітарного». Що ж до їхніх «спадкоємців», яких автор не знав, їм також дісталось: «Колишні учасники подій 1968-го року швидко примирилися з ринком, суспільною думкою, суспільством споживання, де вони нерідко почуваються, немов риба у воді, так, ніби вони критикували його вади лише для того, щоб зручніше в ньому обжитися. Проте вони прагнуть зберегти інтелектуальні переваги ідеї революції в середовищі свого соціального істеблішменту. Для їхніх улюблених авторів — Маркузе, Фуко, Альтюссера — тоталітаризм є рисою буржуазного ладу. Марно шукати в них критичний аналіз “реального соціалізму” ХХ ст.» (р.563). Відзначимо, що Фуко не висловив жодного негативного зауваження щодо книжки Фюре «Зрозуміти французьку революцію» (Paris, Gallimard, 1978). З приводу різних тлумачень Фюре стосовно французької революції див.: Olivier Bétourné et Aglaia I.Hartig, *Penser l'histoire de la Révolution. Deux siècles de passion française*. Paris, La Découverte, 1989.

157 Це питання розглядається в п'ятому розділі цієї книжки.

А наступним за Фройдом ступенем догматизації визначалася лаканівська доктрина.

У 1961 р. в «Історії божевілля» Фуко вписав фройдівське відкриття у внутрішню неперервність історії психопатології, однак підкресливши його особливий статус. Він гарно показав зв'язок, що поєднує Фрейда та Жана Піаже, проте багаторазово відзначив радикальний розрив між двома доктринами. У 1976 р. у «Волі до знання» він більше не повертається до цієї проблеми, а натомість наполягає на внутрішній неперервності, що поєднує техніку сповіді з технікою лікування. І в цьому випадку ідеї Дельоза та Гваттарі допомогли йому сформулювати свої власні.

Що ж до психоаналізу, то Фуко завжди був далекий від звинувачень його в тоталітарності, а навпаки, підкреслював його антитоталітарний характер. За словами Фуко, після відмови від теорій спадковості-дегенерації Фройд, зреагувавши на сучасне йому піднесення расизму, висунув як принцип сексуальності: «Закон — закон шлюбу, заборони єдинокрровних зв'язків, Батька-Суверена». Коротко кажучи, він поєднав із питанням бажання старий устрій влади. І Фуко додає: «Саме завдяки цьому психоаналіз опинився — за кількома виключеннями й у найсуттєвішому — в теоретичній і практичній опозиції до фашизму»<sup>158</sup>.

Це твердження Фуко, під яким я охоче підписуюся, має на увазі науку як таку. Адже саме як царина знання психоаналіз несумісний з диктаторськими формами фашизму та з притаманними йому формами дискримінації — расизмом, антисемітизмом, ксенофобією тощо, — і це незалежно від дій деяких із його представників, які за певних історичних обставин пішли на співпрацю з режимами, що прагнули його викоринити<sup>159</sup>.

Висока оцінка «Волі до знання» на противагу до «Історії

---

158 Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, op. cit., p.198.

159 Стосовно цього питання див.: René Major, *De l'élection. Freud face aux idéologies américaine, allemande et soviétique*, Paris, Aubier, 1986. Elisabeth Roudinesco et Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, op. cit.

божевілля» дозволила Свейн і Гоше вважати Фуко антифройдистом і скасувати його першу працю, аби звести на її руїнах позитивну доктрину, яка нібито єдина відтоді могла запропонувати серйозне пояснення не божевілля, але «суб'єкта» божевілля: психічно хворої людини в умовах демократичного суспільства. Окрім того, потужний випад проти психоаналізу, оголошеного «тоталітарним», мав на увазі лаканівське прочитання творів Фрейда тією мірою, якою Лакан удався, як і Фуко, до серйозної рефлексії щодо природи божевілля. І єдиний засіб завдати удар цьому вченню в той час, коли його перетворили на посміховисько чимало послідовників, полягав у тому, щоб проголосити його екстравагантного автора похмурим сталіністом, тобто — найстрашніша образа з погляду двох авторів — якобінцем 1793 р.

Ця спроба скасування показала, що за двадцять років після своєї появи «Історія божевілля» продовжувала спокушати всіх тих, хто відносили себе до нової історіографії психопатології, вважаючи себе більшими демократами, ніж Фуко, якого завжди підозрювали в симпатії до невдах, викинутих із суспільства, й у прагненні заснувати велику філософію бунту, що мала на меті підірвати ідеї психології, яка перебуває на службі в норми.

Одне слово, Свейн і Гоше дияволізували фрейдівське відкриття, щоб зручніше було заперечувати історичний вплив «Історії божевілля» й у такий спосіб запропонувати тим, хто працює в царині психопатологічної думки, інструмент здатний її замінити. Доводиться констатувати, що ця спроба витіснити думку Фуко та думку Фрейда зазнавала цілковитого краху. Як у Франції, так і в усьому світі.

Цілком імовірно, що невдача, якої зазнали огудники ідей Фуко була наслідком їхньої прихильності до суто органіцистської концепції божевілля, домінівний вплив на яку мають психофармакологія та біхевіоризм і яка вже жодним чином не спирається ні на Пінеля, ні на нозологію, ні на божевілля, ні на будь-яку утопію, а спирається на цілковиту відсутність концептуальної думки. З цього погляду книжка Свейн і Гоше була не чим іншим, як початковим моментом цієї відсутності



думки. Тим більше, що автори приписали притулкові унікальну функцію — функцію зв'язку з демократичною утопією, а далі просто констатували його поступовий занепад і, зрештою, передбачуваний кінець.

Тепер залишалось лише згадати про заслуги емпіричного плюралізму, що означало також кінець будь-якої думки. Саме це зробить Гледіс Свейн у 1987 р., визначивши як єдино можливу лінію розвитку для психіатрії саме найбільш конформістську — медикалізацію існування, з одного боку, за рахунок соціального страхування психологічного суб'єкта, з другого<sup>160</sup>.

Тоді ж під пером двох представників філософії покори, Алена Рено та Люка Феррі, що претендували на роль заповзятих критиків «думки 68» — винайденої мислителями-терористами, ворожими до Франції Просвітництва, — «Історія божевілля» була відправлена, цього разу без застережень, у пекло нового тоталітаризму — вже не якобінського, а ніцшео-гайдеггеріанського<sup>161</sup>. У цій книжці, яка мала успіх під цією назвою, нічого не було сказано про те, що справді ніцшеанського є в Фуко, ані про те, що ж він виніс із читання Гайдеггера. Аж ніяк! Термін «думка 68» було вжито у вигляді застиглої синтагми, яка мала на увазі те, що Фуко разом з іншими послідовниками Фрейда, Ніцше та Гайдеггера — Жаком Деріда, Лаканом і П'єром Бурд'є — змінили один тоталітаризм на інший: більшовицьке якобінство на нацизм.

У своїй книжці обсягом у п'ятсот сторінок «Практика людського розуму», присвяченій, нагадаю, майже виключно (окрім

---

160 Gladys Swain, «Chimie, cerveau, esprit. Paradoxes épistémologique des psychotropes en médecine mentale» (1987) // *Dialogue avec l'insensé*, Paris, Gallimard, 1994, p.263-279 (цієї праці передує інша, під назвою «У пошуках іншої історії божевілля»). Зауважимо, що в передмові до цієї збірки Гледіс Свейн, Гоше відзначає «видатні заслуги» Лакана та його «темну мову оракула», дорікаючи Дельозу та Гваттарі за те, що він називає їхнім «ніцшео-гайдеггеризмом».

161 Luc Ferry et Alain Renaut, *La Pensée 68*, Paris, Gallimard, 1986. Див. коментар із приводу цієї книжки: Jacques Derrida et Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain...*, Paris, Fayard/Galilée, 2001.

передмови) дослідженню інституту притулку в ХІХ ст., двоє філософів звинувачують Фуко в обскурантизмі та ворожості демократії. Він є обскурантистом тому, що віддав перевагу «кораблю божевільних» (риса «неегалітарного» суспільства) перед хімічною гамівною сорочкою (атрибут «егалітарного» суспільства). І він є антидемократом тому, що не захотів побачити того, що сучасний притулок відповідає радше не логіці виключення, а демократичній утопії, тобто проекту інтеграції божевілья за допомоги морального лікування, що несло в собі власну невдачу.

У 1986 р., за двадцять п'ять років після появи «Історії божевілья» та за два роки після смерті Фуко, останнього було звинувачено в злочині, якого він не скоїв, і поставлено в провину вчинок, до якого він не мав жодного відношення. Стверджуючи, що його система поділів була не чим іншим, як використанням «ніцшео-гайдеггеризму» з метою піднести епоху середньовічних чаклунів над епохою Токвіля та гамівних сорочок, на нього напнули сутану пророка-нігіліста, який убачав свою місію в тому, щоб зруйнувати два найголовніших стовпи модерного суспільства: науку та демократію.

Фуко, звичайно, приєднався до боротьби, яку викликала зустріч між його книжкою та антипсихіатричним рухом, шукаючи опертя в різних альтернативних мережах, ворожих до влади психіатрів, зокрема, до біо-влади експертів, що, немов гангрена, охопила демократичне суспільство. Проте він не сприймав, коли його тези намагалися звести до маніхейських лозунгів. У ході цієї боротьби він виявив себе людиною діалогу, що віддає перевагу дискусії перед спонтанним бунтом, реформатором у царині психіатрії. Безперечно, тут можна говорити про певну непослідовність щодо його власного твору, позначеного посправжньому бунтарським духом.

І якщо сьогодні деякі соціологи, філософи, психоаналітики чи психіатри стали прислужниками ідеології експертизи, то це тому, що вони не взяли до уваги сумні наслідки цієї біо-влади та підкорилися, попавши на гачок ідей Гоше, принципам цієї

психології префектури, яку вже колись викрив Кангієм. Коли вони стверджують, наприклад, що вивчення мозку технічними засобами зможе врешті-решт дати відповіді на всі метафізичні запитання стосовно людини<sup>162</sup> або що вся історіографія повинна, аби стати справді науковою, звільнитися від усіх форм «героїчної» репрезентації, не можна не згадати саме про Мішеля Фуко, адже він доклав зусиль для викриття «негідних проявів влади від безчесної влади верховної до сміховинних авторитетів»<sup>163</sup>.

Доводиться констатувати, що правдива історія французької психіатрії XIX ст., яку мали намір створити ті, хто дорікав Фуко за нібито невдалу спробу, була написана в англomовному світі Джен Гольдстейн у 1987 р. Натомість французькі прихильники цієї точної соціо-психології, збиті з пантелику безглуздими звинуваченнями Гоше, Феррі й Рено та налякані малозрозумілими віщуваннями філософа, не створили нічого цікавого, тоді як праця Фуко продовжує привертати до себе увагу в усьому світі та викликає численні інтерпретації таких проблем, як божевілля, тіло, сексуальність, бажання, влада тощо<sup>164</sup>.

Описуючи зародження й еволюцію психіатрії у Франції кінця XVIII — початку XX ст., Гольдстейн чітко дистанціювалася від французьких суперечок навколо книжки Фуко<sup>165</sup>.

---

162 Зокрема, це стосується Алена Еренберга («Les guerres du sujet» et «Le sujet cérébral» // *Esprit*, novembre 2004, p.84-85) і П'єра-Анрі Кастеля («Psychothérapies: quelle évaluation?»).

163 Michel Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974—1975*, Paris. Gallimard/Seuil, 1999, p.13. Фуко говорить тут про експертів із кримінології.

164 Дякуючи Мішелеві Перро, ми маємо декілька чудових спроб аналізу текстів Фуко, що стосуються кримінальної системи та покарань, які застосовуються до злочинців і асоціальних елементів. Див.: *Les Ombres de l'histoire. Crime et châtement au XIX siècle*, Paris, Flammarion, 2001. Також: Paul Veyne, «Foucault révolutionne l'histoire» // *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1978. Стосовно впливу праць Фуко на вивчення сексуальності див.: Didier Eribon, *Foucault et ses contemporaines*, op. cit.

165 Jan Goldstein, *Consoler et classifier. L'essor de la psychiatrie française*

Авторка не йде шляхом ані безперечного сприйняття книжки Фуко, ані наполегливого просіювання її «помилки». Вона лише констатує значення праці філософа для царини, яку він досліджує, значення, яке полягає в тому, що вона перевертає погляд на божевілля, піддає сумніву замкнення божевільних і скасовує поділ між розумом і нерозумністю в межах людської суб'єктивності та західного суспільства.

Обравши цей шлях, Гольдштейн спромоглася написати повну історію психіатрії протягом століття: її теоретичні цілі, поняття, процес професіоналізації, клінічні класифікації, її соціальні та політичні дійові особи (лікарі, інтелектуали, хворі, злочинці тощо). У підсумку маємо захоплюючу історію, яка розгортається на тому самому тлі, що й бальзаківські романи — Революція, Імперія, Реставрація, Липнева монархія, — і яка показує, яким чином гілка медицини, що займається психікою, виснулася на роль основного засобу для інтерпретації людської поведінки в західних суспільствах загалом.

*Втішати та класифікувати*: два дієслова, що складають назву книжки, мають на увазі дві основні функції психіатричного знання, що посідає місце між релігією та наукою. Психіатр кінця XVIII ст. був передусім спадкоємцем священика, і його роль зазвичай полягала в тому, щоб утішати хворого. Підтримка та співчуття складали його основні чесноти. Зазнавши секуляризації, психічна хвороба перестала пов'язуватися з одержимістю дияволом. Божевільного залишили в спокої екзорцисти, і саме лікар, що відтепер став психіатром, узяв його під опіку, вислуховуючи зізнання про його страждання.

Разом із тим психіатр боровся з релігійним обскурантизмом. Людина Просвітництва, він захищав цінності науки. Він також мав бути здатним не лише розрізняти захворювання, але й *класифікувати* психічний світ пацієнта, тобто винаходити класифікації, придатні для того, аби виразити новий устрій світу й реалізувати нове прагнення інтегрувати божевільного в новий правовий простір, створений Декларацією прав людини.

Вихідною датою в книжці є 1778 р., рік заснування Королівського медичного товариства, постійним секретарем якого був знаменитий Фелікс Вік д'Азір. Автор виданого в 1790 р. «Нового плану створення медицини у Франції», цей медик захопився ідеєю Кабаніса та групи Ідеологів включити медицину до нової науки про людину — антропології. У політичному сенсі йшлося про те, щоб зруйнувати систему феодальних корпорацій і заснувати державну медицину.

Нове мистецтво медицини, тріумф якого забезпечили Революція та Імперія, був пов'язаний із матеріалістичною теорією, психофізіологією, що протистояла старій спіритуалістичній концепції божественної сутності душі, яку проповідувала релігія. Для наукової медицині людина виступала як цілісність, утворювана тілом і психікою, однак її психічна складова була не чим іншим, як проявом фізіології.

У 1792 р. старі факультети були скасовані й медична професія була визначена як вільне мистецтво. У 1803 р. за ініціативою Франсуа Антуана Фуркруа, вихованця Віка д'Азіра, були засновані медичні державні школи, які мали контролювати зміст навчання. Однак нова професія напряду залежала від стану свободи в суспільстві. Отже, отримало визначення поняття «вільна професія», яким ми його знаємо сьогодні. Запозичене в Адама Сміта, воно передбачало чітке розмежування між роллю держави та правами. Усі, хто не були інтегровані в цей новий устрій, потрапляли до лав шарлатанів і переслідувалися за нелегальну медичну практику.

Саме в межах цього устрою й народилася психіатрія як медична «спеціальність»<sup>166</sup>. Філіпп Пінель став організатором цього нового ставлення до божевілля, яке поєднало мистецтво *втішати* та здатність *класифікувати*. Утіха в пінелівському сенсі означала моральне лікування, суміш фізичної турботи та технік примусу й поступового переконування, яка ґрунтувалася

---

<sup>166</sup> Слово «психіатрія» (psychiatrie) з'явилося в 1802 р. й заступило слово «aliénisme» (що також перекладається як «психіатрія») і не має іншого еквіваленту в українській мові. — *Прим. пер.*)

на думці, що божевільного можна вилікувати, оскільки в ньому збереглися рештки розуму. Натомість ключем до класифікації став «Медично-філософський трактат про психічне захворювання, або манію», виданий Пінелем у 1800 р.

У цій праці визначалися категорії психічної хвороби, що слугували межами психіатричного знання впродовж століття. Для визначення сутності божевілля в клінічних умовах був запропонований термін «манія». Пінелівський божевільний був передусім маніяком, що страждав нападами несамовитості та марення, людиною, яка зазнала психічної травми внаслідок революції.

Описавши народження пінелівської психіатрії, Джен Гольдстейн проаналізувала теоретичні дискусії, що розгорнулися спершу за часів Реставрації, а згодом — Липневої монархії аж до прийняття закону 1838 р. Останнім було дозволено заснування інституту державних притулків — разом із будуванням психіатричних лікарень на всій території держави — та визначено статус божевільної людини в буржуазному суспільстві, що базується на комерційних засадах і сімейних ідеалах.

Наступна дискусія щодо природи божевілля розгорнулася також навколо слова. Цього разу це було не слово «манія», а слово «мономанія». Запропоноване в 1810 р. Етьєном Ескіролем, засновником інституту притулків і учнем Пінеля, це поняття згодом стало парадигмою божевілля до приблизно 1850 р. Термін «мономанія» означав одержимість, *idée fixe*, що заволоділа здоровою свідомістю. Але в першу чергу він зафіксував зміну в ментальності суспільства, фундаментом якого стало вбивство монарха. Мономанія, в яку нарядили ескіролівського божевільного, була не чим іншим, як перекладом на мову патології «нормального» прагнення, властивого постреволуційному суспільству, суспільству, в якому кожний індивід віднині мав право й засоби вважати себе королем та імператором — королем парфумів, королем фінансів, імператором злочинців тощо, — суспільству, що вийшло прямисінько з «Людської комедії» з її Вотренами, Нусінгенами, Цезарями Бірото.

Поняття мономанії стало каменем спотикання в іншій баталії, цього разу між юристами та психіатрами. Тією мірою, якою психіатричне знання поступово формувало професійні засади психіатрії, воно виявляло тенденцію до поширення поняття божевілля на всі злочинні дії. Звідси вираз «манія вбивці», запропонований Ескіролем у 1825 р. для визначання форми божевілля, що може призвести до вбивства, але не пов'язане з маренням, психозом. Отже, відтепер ішлося про те, щоб, згідно зі статтею 64 Карного кодексу, який набув чинності в 1810 р., врятувати злочинців од гільйотини з метою їхнього вилікування<sup>167</sup>.

Отже, Ескіроль і його учні розпочали боротьбу за скасування смертної кари, що сприяло зародженню судово-медичної психіатрії. Проте ця суперечка «фахівців» мала також наукову природу. Вона виявила, як психофізіологічна модель, породжена Просвітництвом, дала хибне спрямування психіатричному знанню першої половини XIX ст. Між 1810-м і 1838 р. зіткнулися дві течії, ворожі до ультракатоліцизму: фізіологи та теоретики. Перші дотримувалися психофізіологічних поглядів, а отже, ідеї моністичної єдності психічного життя, обумовленого фізичною організацією. Представлена Бруссе, Галлем, Ескіролем і Огюстом Контом, ця течія стояла на засадах прогресу й атеїзму. Інші, стоячи на позиціях спіритуалізму та психологізму, виявили себе консервативнішими й мали на меті відновити подвійний авторитет держави та релігії, виступаючи за економічний лібералізм. Представлена Теодором Жоффруа та Віктором Кузеном, ця сторона знаходилася під впливом німецької філософії — Канта та Гегеля — і прагнула довести, що дух є реальністю, автономною від фізичного світу, і його треба вивчати зсередини методом інтроспекції.

Після численних зіткнень обидві течії зійшлися на «золотій середині», що й утілилося в прийнятті закону 1838 р. Психіатри

---

167 Про це йдеться в четвертому розділі цієї книжки, присвяченому Луї Альтюссеру.

фізіологічного спрямування були дуже втішені з того, що божевільні перестали бути підсудними, натомість теоретики могли поздоровити себе з тим, що створення державних притулків дозволило боротися з соціальним безладом і водночас скоригувати те, чому не спромоглася стати на перешкоді початкова школа (створена в 1833 р.).

Позбавлені звичайних громадянських прав божевільні Ескіроля, за законом 1838 р., відрізнялися від душевнохворих Пінеля. Віднині відділені від своїх сімей, ізольовані на все життя, вони були поставлені під контроль світської психіатричної влади. Вміщення в психіатричну лікарню та ізоляція — таку форму прийняли тепер утіха та класифікація.

Що ж стосується Жана-Мартена Шарко, спадкоємця фізіологів, він інтегрував істерію в психіатричне знання та зробив цей невроз, це «напівбожевілья» парадигмою нової хвороби кінця століття, що заволоділа жіночими тілами й викликала занепокоєння серед чоловіків щодо чоловічої ідентичності. Завдяки зустрічі Шарко та Фрейда народився психоаналіз, нова модель інтерпретації поведінки людини, яка панувала впродовж ХХ ст.

Вивчаючи принципи психіатричного знання, фундамент якого було підірвано в той самий момент, коли Фуко почав розмежовувати свої стежини ночі, і, до речі, через сім років після того, як Луї Альтюссер познайомився з його останніми аватарами<sup>168</sup>, Джен Гольдстейн віддалася роздумам про майбутнє. Легко помітити, що суперечки ХІХ ст. мають своє продовження сьогодні в непримиренних дискусіях, в яких протистоять одне одному прихильники генетичної каузальності й фармакології, з одного боку, та прихильники каузальності психічної, з другого, а розгортаються ці сперечання вже не навколо мономанії чи

---

168 Як ми побачимо в розділі четвертому, Луї Альтюссер був визнаний «нездатним до відповідальності» після вбивства своєї дружини на підставі статті 64 Карного кодексу. І саме задля того, щоб довести свою здатність до відповідальності, він написав автобіографію.



істерії, а навколо депресії — граничної форми психічної хвороби в західній культурі на порозі третього тисячоліття.

Як і всіх визначних мислителів — зокрема, тих, хто не хотів підкоритися унормуванню (normalisation) — Фуко не любили. Так само, як і Сартра та Дериду, як Альтюссера та Дельоза. У Франції його звинувачували у нігілізмі, антидекартичності та гайдеггеріанстві, тобто в нацизмі, оскільки до нацизму був причетний Гайдеггер. Пізніше йому дорікали за підтримку режиму аятоли, тому що він висловлював симпатію до бунтівного народу на вулицях Тегерану, що піднявся проти шаха з іменем святого на вустах, і задавався питанням про духовне значення «революції» нового типу<sup>169</sup> та потребу надати підтримку такому винятковому повстанню.

У Сполучених Штатах, де його твори вивчали в багатьох університетах<sup>170</sup>, Фуко часто розглядали як принадливого руйнівника цивілізаційної моралі. Адже він не тільки виступив на захист гомосексуалістів у той час, коли на них дивилися як на збоченців і переслідували за законом, але й відкрив у каліфорнійських барах і саунах новий досвід сексуальності. Практика

---

169 Див.: Michel Foucault, «À quoi rêvent les Iraniens?» (1978) // *Dits et écrits*, t.III, 1976—1979, Paris, Gallimard, p.688-694. Звинувачений спершу П'єром Дебре-Рітценом, адептом Нових правих і непримиримим ворогом фройдизму, а згодом П'єром і Бройєллями, давніми прихильниками китайської революції, Фуко відповів на критику в журналі «Ле монд» від 11-12 травня 1979 р.: «Завдяки дивному збігу посеред ХХ ст. виник рух, достатньо сильний для того, щоб повалити набагато краще за нього озброєний режим і тим самим утілити в життя мрії, що колись плекав Захід, коли прагнув висунути в сфері політики постаті духовних лідерів [...]. Моя теоретична мораль є антистратегічною: виявляти повагу до права окремої особистості на повстання тоді, коли внаслідок дій влади під загрозою опиняється універсальне» (*Dits et écrits*, t.III, *op. cit.*, p.793-794). Див. також: Janet Afary et Kevin B.Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 2005.

170 Цій темі присвячено чудову працю: Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.

сексуальних меншин, стверджував він, є творчою дією, а отже, певною субкультурою, новим способом використання тіла як джерела насолоди. До цього він додавав також наркотики, щоправда за умови, що їхнє вживання не веде до відчуження від себе.

Оскільки Фуко мав звичку вести такі відверто підривні розмови, носити куртку з чорної шкіри, на нього невдовзі почали дивитися як на психічно хворого. Згодом, ретроспективно, про нього стали говорити як про своєрідного самогубцю, оскільки він ніколи не визнавав *safe sex*<sup>171</sup>. Його обвинувачі забули, що між 1981-м і 1984 р. СНІД, хоча й був ідентифікований як хвороба, проте його небезпека та способи передання ще не були достеменно відомі<sup>172</sup>. Чимало з тих, хто належали до спільноти гомосексуалістів, найуразливішої в цьому сенсі, заперечували її існування. І сьогодні відомо, що Фуко доволі пізно дізнався про те, що був інфікований: «Здається, я підхопив СНІД», — сказав він Жоржеві Дюмезілю за декілька місяців до своєї смерті<sup>173</sup>.

Дев'ять років потому автор «Історії божевілля» перетворився під пером Джеймса Міллера, професора Нью-Йоркської школи соціальних досліджень, на «патологічний випадок».

У своїй книжці «Пристрасть Фуко»<sup>174</sup> Міллер під впливом нових методів терапії (що ґрунтуються на проникненні у свідомість<sup>175</sup>) застосовує психобіографічний метод з метою реконструювати на свій лад універсум мислення філософа та визначити якнайточніше позірних демонів, що давили на його психіку. Упевнений у тому, що Фуко навмисно заразився СНІДом, аби реалізувати свій потяг до смерті, він висловив, що вся творчість

171 Безпечний секс.

172 Див.: Mirko D.Grmek, *Histoire du sida. Début et origine d'une pandémie actuelle*, Paris, Payot, 1989.

173 Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, p.348.

174 James Miller, *La Passion Foucault* (New York, 1993), Paris, Plon, 1995. Ця книжка стала бестселером у Сполучених Штатах.

175 Критику цих методів див. у моєму тексті: *Pourquoi la psychanalyse?*, *op. cit.*

Фуко пронизана суїцидальною містикою, що походить, згідно з думкою автора, від трьох «травматичних» спогадів, наведених письменником Ерве Гібером, який був свідком агонії філософа в лікарні Сальпетрієр<sup>176</sup>.

Перша з цих «жахливих діорам», розказаних Гібером, стосується дитинства філософа, коли його батько, який був хірургом, привів його до однієї з операційних лікарні в Пуатьє і він став свідком ампутації. У другому зізнанні, зробленому Фуко, ідеться про в'язнів у Пуатьє. Вигляд прогулянки позбавлених волі на задньому дворі викликав у дитини жах, який згодом перетворився на потяг до ненормальних учинків. Нарешті, третій спогад, переданий Гібером, стосується часів окупації, коли присутність у ліцеї, де навчався Фуко, групи єврейських хлопчаків із Парижа, обдарованіших за нього, створювала для нього загрозу. Вони викликали в нього почуття скаженої ненависті, поки їх не спіткала доля євреїв під час війни.

Зіткнувшись з ампутацією, Фуко, як стверджує Міллер, відчув себе настільки приниженим своїм батьком, що втратив свою чоловічність і залишився на все життя загіпнотизованим виглядом розтину трупів і тортур. Так само видовище позбавлених волі прищепило йому потяг до замкненого простору, лабіринтів і ув'язнення. Що ж до його ревнощів стосовно єврейських дітей, знищених нацистами, то, згідно з Міллером, із цього почуття виросло переконання в тому, що потрібно боротися з фашизмом не тільки як з історичним феноменом, але й як із владою, що керує нашим повсякденним життям без нашого відома. Хай там як, а, за Міллером, ці три витіснені травматичні досвіди привели Фуко на звивистий шлях культу смерті й це єдине пояснення його суїцидальної пристрасності та його «бажання» заразитися СНІДом.

Ніяково почувашся перед недолугістю цієї нібито фрейдистської інтерпретації життя і творчості Фуко, що спирається лише на екстравагантні гіпотези й веде до вкрай банального

---

176 Hervé Guibert, «Les secrets d'un homme» // *Mauve le vierge*, Paris, Gallimard, 1988; *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, Paris, Gallimard, 1990.

висновку: кожна книжка завжди ґрунтується на життєвому досвіді свого автора.

Нацист, нігіліст, антидемократ та ісламіст для своїх французьких огудників, великий садомазохіст і носій інфекції та «патологічний випадок» для деяких зі свої американських коментаторів (одержимий власними сексуальними схильностями), автор «Історії божевілля» став за десять років після своєї смерті одним із найбільш читаних і шанованих французьких філософів у світі, включаючи Францію, але ціною репутації одного з найбільш ганебних і збочених мислителів другої половини століття<sup>177</sup>.

Критика «Історії божевілля» з боку Жака Деріда стосується переоцінки, запропонованої Фуко, і жодним чином не переходить у підрахунок «помилки» чи звинувачення в нігілізмі. Наслідуючи критичному дискурсу Фуко, Деріда водночас стверджував потребу для всякого критичного дискурсу визнати свій борг щодо об'єкту критики. Він підкреслював, що свідомість учня, який намагається вступити в діалог зі своїм учителем, завжди нещасна свідомість. І він не зволікав з оприлюдненням своєї позиції, виклавши її в доповіді «Cogito та історія божевілля», виголошеній 3 березня 1963 р. у Коледжі філософії<sup>178</sup>.

Полеміка стосувалася статусу картезіанського Cogito з погляду історії божевілля. Фуко відрізняє в Декарта божевілля від діяльності сновидіння. Що ж до божевілля, то він підкреслює,

---

177 Саме в цьому контексті підраховувалися численні «помилки» Фуко стосовно випадку П'єра Рив'єра. Див.: *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère. Un cas de parricide au XIX siècle, présenté par Michel Foucault, Paris, Gallimard/Julliard, coll. «Archives», 1973.* У цьому випадку філософа та його співпрацівників не стільки критикували за спірні інтерпретації, скільки звинувачували в апології злочину: «...Вони не хочуть і не можуть дійти до краю перевертання влади, яку вони зображують, тобто апології злочину. Вони ховаються в рабському поклонінні, що піддає табу пам'ять П'єра Рив'єра». Див. Philippe Lejeune, «Lire Pierre Rivière» // *Le Débat*, 66, octobre 1991, p.95.

178 Наведено у виданні: *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1964.

що Декарт виключив його з *Cogito*, і цей акт виключення став у певному розумінні передвістям політичного акту «великого ув'язнення» (1656). Натомість, згідно з Фуко, сновидіння в картезіанському розумінні є частиною активності суб'єкта, чий образи можуть стати оманливими під впливом Злого Генія.

Так само як Анрі Гуйє відмовився в знаменитій фразі з «Роздумів» («Але ж вони просто божевільні») бачити вираження остракізму щодо божевілля, так само Деріда заперечує здійснений Фуко акт відмежування *Cogito* від божевілля.

Фуко приписує Декартові думку, що «людина може бути божевільною, але божевільним не може бути *Cogito*». Із цього приводу Деріда заперечує, що з актом *Cogito* думка не має більше боятися божевілля, оскільки «*Cogito* зберігає свою цінність, навіть якщо я божевільний». Деріда стверджує, що в Декарта божевілля є включеним у *Cogito*, внутрішньо притаманним розуму. Що ж до Злого Генія, то Декарт звертається до нього — згідно з Деріда — лише для того, аби краще показати, що *Cogito* зберігає свою дійсність навіть у контексті повного «навіженства». Деріда критикує Фуко за запропоновану ним структуру: вигнання божевілля починається не з *Cogito*, а з перемоги Сократа над передсократиками. Для того щоб мислити історію божевілля поза межами структурної тотальності, яка загрожує стати тоталітарною, потрібно показати, що поділ між розумом і божевіллям існував у історії філософії під виглядом первинної присутності, на чому ґрунтувалася система, що обумовила думку Фуко.

Критика Деріда була спрямована не проти побудови Фуко історії божевілля, відсутньої в архівах, а проти надто обмеженої, з його погляду, інтерпретації, через її структурність, системи поділів. На першому етапі йшлося про внутрішню критику французького структуралізму<sup>179</sup>. Отже, Деріда мав на меті деконструювати (що згодом зробив дещо в інший спосіб) догматичне, на його думку, використання даних сосюріанської

---

179 François Dosse, *Histoire du structuralisme*, t.1, 1945—1966, Paris, La Découverte, 1991.

лінгвістики в гуманітарних науках. Під історіографічним кутом зору Дерида наблизився до тези Елленбергера: божевілля як факт передує жесту класичної епохи, що конститує його як інше розуму. Для Дерида акт виключення передує *Cogito* і бере свій початок від Сократа; для Елленбергера божевілля є фактом культури.

3 березня 1963 р. Фуко був присутнім на доповіді Дерида, проте ніяк на неї не відреагував. Після публікації «Письма та розрізнення», куди було включено її текст, він надіслав Дерида палкого листа. Суперечка вибухнула пізніше, коли Фуко написав відповідь у двох частинах, яку він включив у 1972 р. до перевидання «Історії божевілля»: «Прошу вибачення за те, що відповідаю тобі так пізно», — звернувся він до Дерида в присвяті. Перша частина тексту містить довгу філософську дискусію щодо статусу *Cogito*, а друга — була рішучою атакою *ad hominem*<sup>180</sup>, спрямованою проти підходу Дерида в цілому, який зводиться до «текстуалізації» та «маленької педагогіки».

Двоє філософів після цього не зустрічалися впродовж дев'яти років. У 1981 р., коли Дерида проводив у Празі семінар з інтелектуалами-дисидентами, його було заарештовано за звинуваченням у перевезенні наркотиків. Фуко, перебуваючи в Парижі, негайно виступив по радіо з закликом на підтримку Дерида<sup>181</sup>.

Саме у вирі цієї боротьби за свободу відбулося примирення філософа стежин ночі з філософом деконструкції, і сталося це саме в той час, коли огудники Фуко таврували «Історію божевілля» як прояв антидемократії<sup>182</sup>.

Я ніколи не зустрічалася з Мішелем Фуко. Першою його книжкою, яку я прочитала, була «Слова і речі»<sup>183</sup>. Це сталося

180 Аргумент до людини (лат.). — Прим. пер.

181 Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, p.147.

182 У шостому розділі ми побачимо, як Дерида віддав шану Фуко після смерті останнього.

183 Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.

влітку 1966 р. Ця блискуча книжка, написана в сміливій виразній манері, що читається, немов художній твір, поставила перед поколінням, до якого я належу, поколінням постсартрівським, якщо хочете, дуже суттєву проблему: покинути філософію zaangażованості, але не повернутися при цьому до монотонності примарного життя чи до бізнесового вирішення екзистенційних питань.

Розкритикована тими, хто звинувачував Фуко в нехтуванні правами людини та недостатній демократичності (один психоаналітик навіть порівняв її з «Mein Kampf»<sup>184</sup>), його книжка насправді знову підняла велике питання про гуманізм, поставлене Сартром одразу ж після звільнення Франції в його суперечці з Гайдеггером.

28 жовтня 1945 р. Сартр виступив зі своєю знаменитою публічною доповіддю «Екзистенціалізм — це гуманізм»<sup>185</sup>, в якій він спрощено виклав свою теорію свободи, перше розвинуту в «Бутті і ніщо». Слідом у журналі «Тан модерн» він розпочав дискусію щодо нацистської позиції Гайдеггера<sup>186</sup>. Запитання, запропоноване всім учасникам, було таким: чи є позиція філософа наслідком відхилення, помилки, чи вона логічно випливає з його філософської зорієнтованості, що, підносячи повернення людини до своїх коренів, урешті-решт, призвела до того, що філософ знайшов у нацизмі вчення про спасіння, яке стало відповіддю на його запитання?

Одні стверджували, що гайдеггерівська політична позиція була не чим іншим, як випадковістю, що не ставить під сумнів головні ідеї філософа. Інші, навпаки, наполягали на тому, що ця політична позиція була вкорінена в тому самому ґрунті, з якого виріс нацизм.

Гайдеггер, як відомо, був одним із головних пропагандистів,

---

184 Про що згадує Жиль Дельоз у: *Foucault, op. cit.*, p.11.

185 Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.

186 *Les Temps modernes*, novembre 1946 — juillet 1947.

особливо серед викладачів вищої школи, «руху в напрямку до фюрера» (*Führerprinzip*)<sup>187</sup>. Після Другої світової війни він отримав надійну підтримку в особі французького філософа Жана Бофре, старого учасника руху Опору, що дозволило йому замаскувати справжній розмір своєї прихильності до нацизму. Завдяки Бофре у Франції на довгі роки забули про те, що питання гайдеггерівської політичної позиції було поставлене, але лишилося нерозв'язаним. Оскільки насправді неможливо заперечити його серйозну прихильність до нацизму, але так само неможливо звести його думку до філософського вираження інструкцій для офіцерів СС<sup>188</sup>.

Але ж іще у своєму «Листі про гуманізм»<sup>189</sup> Гайдеггер подав гуманізм як такий — і зокрема екзистенціалізм — новою метафізикою людини модерну, що потрапила в екзистенційну пастку, розставлену технікою та ілюзіями щодо прогресу.

Антигуманізм, в якому було звинувачено Фуко, а також Альтюссера, був іншої природи, хай навіть ця полеміка була продовженням у Франції суперечки між Сартром і Гайдеггером. Якщо найрозвиненіша європейська цивілізація, за цією логікою, була здатна створити Аушвіц, привести в дію сили знищення та самознищення, невідомі до цього дня, це означає, що жорс-

---

187 Ця тема докладно розглядається в монументальній праці: Ian Kershaw, *Hitler*, 2 vol., Paris, Flammarion, 2004.

188 Ця історія сьогодні добре відома, проте вона продовжує породжувати численні інтерпретації. Див.: Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, 2 vol., Paris, Albin Michel, 2001. Лише Емманюель Фейе у своїй нещодавній книжці, представивши нову та безперечну інформацію щодо нацизму Гайдеггера, спробував звести його філософію до ідеології нацизму та зробив навіть висновок, що вона не повинна більше викладатися як філософія, а отже, деконструкціоністи й інші антигуманісти — від Фуко до Альтюссера, включаючи Дериду та його американських послідовників — не більш ніж адепти гайдеггерівської *деструкції*. Див.: Emmanuel Faye, *Heidegger, L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005, p.514-515. Щодо стосунків між Жаном Бофре, Гайдеггером і Лаканом див.: Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan, op. cit.*

189 Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1957.



токість (тобто потяг до смерті) закладена в природі людини, а не за її межами, у глибинному шарі її тваринної природи.

Як наслідок, гуманістичний дискурс містив у собі зародки можливої руйнації власних цінностей: «Виокремивши людину з решти творіння, — зауважив Клод Леві-Стросс, — і поставивши її в іншу перспективу, західний гуманізм позбавив її захисного шару. Від того моменту, коли людина втратила відчуття меж своєї сили, вона стає на шлях саморуйнації. Варто лише пригадати концтабори або — і цього разу трагічні наслідки загрожують усьому людству — забруднення довкілля»<sup>190</sup>.

Для Фуко, як і для Деріда та Дельоза, очевидна потреба постійно ставити під сумнів ідеї прав людини, гуманізму та демократії, аби виявити, зсередини того, що вважається самою суттю західної культури, сліди певної темної сили — а подеколи того маленького звичайного фашизму в масці, про який я вже згадувала<sup>191</sup>, — що загрожує її ламкій рівновазі.

У «Словах і речах» Фуко виявив блискучу ерудицію. Що ж до його головної тези, то вона дозволяє певним чином тлумачити питання про призначення людини у світі, де вона завдяки поступу наук про життя стала водночас об'єктом пізнання та загрозою для самої себе.

Ця критика гуманізму Фуко нагадує критичну позицію Франкфуртської школи, спрямовану проти Гайдеггера: вона має на меті не тільки проаналізувати механізми влади в індустріальних суспільствах, але й знайти засоби спротиву біологізації духу, не впадаючи в резиньяцію та не шукаючи опертя в спрощеному гуманізмі, що спирається на чисту совість і раціональність.

Подібно до Теодора Адорно та Макса Горкгайма, що також поставили питання про межі розуму, проте в іншій формі, Фуко

---

190 Didier Eribon, *De près ou de loin. Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Odile Jacob, 1998, p.225-226.

191 Я повернуся до цього питання в п'ятому розділі, присвяченому Жилеві Дельозу.

спробував піддати сумніву світовий устрій, аби виявити за ним його тіньовий бік, його безлад і гетерогенність<sup>192</sup>.

Також він рішуче і пристрасно зробив об'єктом своєї уваги понятійний апарат гуманітарних наук, запросивши тим самим до критичних роздумів про нього все покоління, сформоване світською та республіканською університетською системою. Наслідуючи природничим наукам, науки гуманітарні ризикують, стверджував він, перетворити людину на об'єкт і в такий спосіб її зруйнувати. У цій перспективі «Слова і речі» виступають логічним продовженням «Історії божевілля»: «Історія божевілля була б історією Іншого, того, що є для певної культури внутрішнім і водночас чужим, а отже, того, що з неї потрібно виключити (щоб запобігти внутрішній небезпеці), але шляхом ізоляції (аби стерти його інакшість); історія порядку речей була б історією Тотожного — того, що для культури є водночас близьким і поширеним у ній, а отже, того, що має бути розмежованим і зібраним в ідентичності»<sup>193</sup>.

Отже, Фуко надав привілейованого статусу психоаналізові, лінгвістиці та етнології: вони розчиняють, стверджує він, поняття людини, не претендуючи на те, щоб реконституювати людину як певну позитивність, що цілковито піддається спостереженню. Саме таким є глибинне значення останніх слів книжки, що були сприйняті, зокрема Сартром і деякими іншими, як реакційний маніфест, ворожий до будь-якої форми гуманізму й екзистенційної відповідальності: «...Тож, можна закластися, що людина зникне, як зникає обличчя, намальоване на піску під хвилями прибою»<sup>194</sup>.

На захист Фуко рішуче виступив Кангієм, який не проствив Сартру ні його позиції під час окупації, ні його філософії суб'єкта, нагадавши про те, що Каває «заздалегідь спростував своєю участю в історії та трагічною загибеллю, аргументацію

192 Martin Jay, *L'Imagination dialectique. Histoire de l'école de Francfort 1923—1950*, Paris, PUF, 1977.

193 *Les Mots et les Choses*, op. cit., p.15.

194 *Ibid.*, p.398.

тих, хто намагається дискредитувати структуралізм, засуджуючи той за те, що він серед решти негараздів породжує пасивність перед доконаністю»<sup>195</sup>.

Данина поваги, віддана філософові стежин ночі колишнім учасником руху Опору, який став видатним французьким істориком науки, — гарне свідчення того, що пристрасть до понять, виявлена Фуко, була одним із найвдаліших засобів прищепити поколінню інтелектуалів шістдесятих років смак до героїзму думки.

---

195 Georges Canguilhem, «Mort de l'homme ou épuisement du Cogito» // *Critique*, 242, juillet 1967.

# 4

## Луї Альтюссер: сцена вбивства

Альфред Гічкок знімав сцени вбивства, як сцени кохання, і сцени кохання, як сцени вбивства. У кожному фільмі майстер підтримувати напругу змушував глядача почуватися спантеличеним, оскільки робив його то винним у злочині, якому той був лише віртуальним свідком, то головною дійовою особою цілком тілесних стосунків, учасником яких він за визначенням бути не міг. Що ж до гічкоківських героїв, катів чи жертв, чарівних принцес чи попелюшок, шпигунів чи вбивць, вони завжди підкоряються певній логіці переходу до дії, що робить їх чужими самим собі та позбавленими будь-якої психологічної сталості. Кіномитець, що зробив своїм предметом позасвідоме, витіснення та фетишизм, Гічкок знімав уявне, як реальність, і бажання, як збочення, коливаючись між піднесеним і мерзенним.

Звичайно, на перший погляд може здаватися скандальним порівняння автобіографії Луї Альтюссера «Майбутнє триває довго»<sup>196</sup> з гічкоківською кінонарацією. Однак, читаючи її, отримуєш ураження чогось дивного, що викликає почуття тривоги, так само, як при перегляді «На північ через північний захід», «Психоз» і «Марні».

---

196 Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, видане разом із *Les Faits*, Paris, Stock/IMEC, 1992. Із передмовою Яна Мульє-Бутанга та Олів'є Корпе.

У 1985 р. філософ вирішив письмово реконструювати сцену вбивства своєї дружини Елен Ритман<sup>197</sup> після того, як прочитав описану Клод Саррот, журналісткою журналу «Монд», історію Ісеї Сагави, японського злочинця, який убив молоду голландку, а потім розчленував і з'їв її тіло. У Франції справу проти нього було припинено на підстав статті 64 Карного кодексу<sup>198</sup>, оскільки було визнано, що під час скоєння злочину він знаходився в неосудному стані, після чого йому було призначено психіатричне лікування. Проте після повернення до своєї країни його несподівано було визнано «нормальним», тобто відповідальним за свої дії. Однак замість того, що бути осудженим, як того вимагали нещасні батьки жертви, його було залишено на свободі; він зробив кар'єру актора порнографічних фільмів і став автором кількох бестселерів. Стосовно свого злочину він пояснив, що його жертва не страждала під час убивства і що антропофагія була актом кохання. Згодом Сагава став справжнім експертом у кримінальних справах, постійно виступаючи консультантом для преси з кваліфікованими поясненнями щодо того, як було скоєно вбивство в тому чи тому випадку.

У своїй статті Клод Саррот, не гребуючи натяжками, поставила в один ряд випадки Сагави й Альтюссера: «[...] Ми, представники медійних засобі, — стверджувала вона, — варто нам лише натрапити на відоме ім'я, замішане в гучному про-

---

197 Елен Ритман, дружина Альтюссера (1910—1980), зберегла своє ім'я від часів участі в русі Опору. Її поховали на цвинтарі Баньо на місці, зарезервованому для євреїв.

198 Стаття 64 проголошує, що «складу злочину не було, якщо звинувачуваний знаходився в стані неосудності під час дії». Згідно з законом від 22 липня 1992 р., ця стаття була замінена статтею 122, в якій говориться: «Не є кримінально відповідальною людина, яка в момент скоєння дії перебуває в стані психічного чи нейропсихічного розладу, що вплинув на її розумовий стан і здатність контролювати свої дії. Людина, яка в момент скоєння дії перебуває в стані психічного чи нейропсихічного розладу, що вплинув на її розумовий стан і здатність контролювати свої дії, проте, підлягає покаранню: утім, суд бере до уваги цю обставину, коли визначає покарання та порядок його виконання».

цесі — Альтюссер, Тібо Орлеанський, — як ми одразу намагаємося зробити з цього спокусливу страву. Жертва? На неї не варто витрачати й трьох рядків. Уся увага — винуватцю»<sup>199</sup>.

Авторка цього недоброзичливого тексту слушно відзначила, навіть не до кінця усвідомлюючи це, що змушений відповідати перед судом і жертвами злочинець у гучному процесі неодмінно постає героєм. Злочинець, що уникає правосуддя не за рахунок того, що його визнано божевільним, насправді ніколи не може стати героєм. Злочинець у суспільствах, де існує правова держава, має вибір між безкарністю, що засуджує його на довічну анонімність, тобто на ницість, утечу та боягузтво, і зіткненням із Законом, що перетворює його на автора власних учинків, тобто на суб'єкта права. За цю ціну й лише за цю ціну він може — хай він є найгіршим із злочинців — примиритися зі своєю долею.

Під цим кутом зору Клод Саррот помилилася, оскільки «випадок» Сагави не має нічого спільного з випадком Луї Альтюссера. Визнаний таким, що не підлягає відповідальності, Сагава, проте, лишився «винним» у вбивстві, за яке йому було призначено психіатричну ізоляцію та лікування. Отже, згідно з французькими законами, він був визнаний винним, однак, не відповідальним за свої вчинки, тобто суб'єктом, якого визнано психічно хворим. Проте в його країні, де лікування мало бути продовженим, його було визнано здатним відповідати за свої дії, згодом звільнено, але не засуджено, що є цілковитим викривленням понять. Отже, він став не героєм кримінального злочину, в разі чого його долею мало б логічно стати засудження й ув'язнення, а лише персонажем водночас винним, невідповідальним, відповідальним і збоченцем. Винним і невідповідальним за злочин, що лишився непокараним; відповідальним за цей самий злочин, оскільки японські судді дозволили йому, проголосивши «нормальним», стати медійним персонажем; збоченцем — тому, що *de facto* суспільна думка відвела йому роль експерта з питань кримінології. Визнаний божевільним, Сагава

199 Claude Sarraute, «Petite faim» // *Le Monde*, 14 mars 1985.

міг би уникнути суду, проте, проголошений «нормальним», він мав би бути засудженим.

У цій історії японський суд, отож, сам виявився винним у справжньому злочині, дозволивши вбивці не тільки законним чином уникнути будь-яких санкцій, але й перетворити його злочин на своєрідну ініціацію, що відкрила йому шлях до царини психіатричного знання.

Легко зрозуміти, що відчув Альтюссер при згадуванні про цю історію. І, як свідок, можу стверджувати, що це зіставлення змусило його надзвичайно страждати. Адже його порівняли зі злочинцем, який уникнув людського правосуддя, перетворивши його на пародію, натомість його історія була зовсім іншою. Звичайно, японець-антропофаг так само, як і філософ, був випущений на свободу. Однак перший, визнаний «нормальним», перетворив свій злочин, так би мовити, на пустощі, подавши його як жахливе свідощтво кохання, тоді як другий, визнаний експертами психічно хворим, так і не зміг повернути собі право на відповідальність психічну та юридичну за вчинок, який він визнав і за який почував себе винним. Тоді, у 1985 р., Луї Альтюссер страждав від того, що в нього відняли його вчинок і позбавили процесу через закон, який проголошував, що «складу злочину не було, якщо звинувачуваний знаходився в стані неосудності під час дії».

Уведена до Карного кодексу в 1810 р., постійно поновлювана після 1838 р., попри численні спроби реформи, стаття 64, яка зазнала зміни лише в 1992 р., дозволяла злочинцям, яких визнавали божевільними, уникнути смертної кари. Отже, як того прагнули визначні психіатри, що належали до ескіролівської традиції, їй цілком слушно можна приписати важливу роль у довгій історії відміни смертного покарання.

У листопаді 1980 р., коли Альтюссер задушив свою дружину, смертна кара ще не була скасована у Франції. Проте стаття 64 як така вже вважалася застарілою та неприйнятною, оскільки вона позбавляла звинувачуваного всякого права слова, хоч би яким був зміст його визнань.

Інакше кажучи, унаслідок цієї статті будь-який звинувачуваний, визнаний божевільним, міг бути проголошеним невідповідальним за свій злочин, який він, однак, скоїв — проте який був юридично анульованим, — щоб згодом бути визнаним таким, що не підлягає покаранню, оскільки в юридичному сенсі злочину не було. Урешті-решт, це автоматично вело до припинення справи за відсутності складу злочину, внаслідок чого історія злочину, так би мовити, стиралася з пам'яті людини й вона переставала бути суб'єктом права, тобто перетворювалася на «зниклого без вісти»<sup>200</sup>: «...Для суспільної думки, яку культивує преса, ніколи не розрізняючи між “божевіллям” як гострим, проте, тимчасовим станом і “психічною хворобою” як долею, божевільний постає одразу ж “психічно хворим”, і коли говорять про психічно хворого, мають на увазі, що людина має бути ізольована й провести в психіатричній лікарні все життя: “*Lebenstod*”<sup>201</sup>, як про це влучно кажуть німці»<sup>202</sup>.

Упродовж дванадцяти років сцена вбивства, що розгорнулася вранці 17 листопада 1980 р. в помешканні Вищої нормальної школи на вулиці Ульм, убивства, яке приписували філософу багато років, — ця сцена лишалася без розповіді, без пояснень, без тлумачень. Ніхто не знав до посмертної публікації книжки «Майбутнє триває довго» у 1992 р., як це сталося. Захована в архівах адміністрації лікарні, сцена вбивства ніби зникла, стерлася, пішла в забуття, була витіснена, оскільки її автор, який був усесвітньо відомим, але й багато в кого викликав ненависть, вів примарне життя.

Публіці та пресі надали лише результати розтину та психіатричної експертизи. Отже, було відомо, що Елен Ритман померла внаслідок задушення з переламом гортані та розривом двох зв'язок без жодних зовнішніх слідів. Потім повідомили, що трое експертів-психіатрів (Серж Бріон, Ален Дідерихс, Роже Ропер)

200 Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, *op. cit.*, p.19. Про це вже йшлося у розділі 3.

201 Смерть за життя (нім.). — Прим. пер.

202 *Ibid.*, p.18.



висловилися на користь застосування статті 64, вважаючи, що «вбивство дружини шляхом задушення було скоєно без будь-якого іншого насильства в момент ятрогенного онейроїдного переживання, ускладненого меланхолійною депресією».

Звичайно, більшість журналістів не вдавалася до подібної термінології, а говорила про маніакально-депресивний психоз, гострий меланхолійний криз і про те, що філософ задушив свою дружину, не віддаючи собі в цьому звіту<sup>203</sup>. Деякі з них скористалися можливістю оголосити з приводу цієї трагедії війну проти тих, хто, на їхню думку, був не лише соромом, але й справжньою небезпекою для цивілізації.

Але якнайдалі пішов хронікер часопису «Мінют», з почуттям тріумфу оголосивши, що «цей “видатний божевільний”» явив на своєму вражаючому прикладі шлях комунізму [...], який починається в тумані філософії, аби досягти свого завершення в мерзенних витівках Великого Гін'юоля [...]. Як комуністу, йому взагалі слід було б заборонити будь-яке викладання»<sup>204</sup>.

Дещо тонкішою зовні, проте, набагато викривленішою за суттю була позиція Домініка Жаме, який сфантазував «змову», зорганізовану Французькою комуністичною партією та деякими інтелектуалами з метою звільнити Луї Альтюссера, названого «вбивцею», від незручностей поліцейського розслідування. Отже, стверджує він, несамовиті адепти рівності спромоглися відновити у Франції привілеї, що належали колишній аристократії: «...Адже вбивця не є таким собі першим-ліпшим, не має значення ким. Колишній студент Вищої нормальної школи, що стала місцем злочину, та генеральним секретарем якої він був, відомий теоретик марксизму, поважний член комуністичної партії, автор багатьох авторитетних творів, тобто відомий член французького інтелектуального істеблїшменту. Він належить до можновладців [...]. Тож, зрозуміло, друзі, лікарі, чиновники ор-

---

203 Ідеться головню про статті, що з'явилися в часописах «Ле монд», «Ліберасьон» і «Де нувель обсерватер».

204 Процитовано Робером Мадджорі в «Ліберасьон» від 18 листопада 1980 р.

ганізують навколо філософа змову, щоб сховати його від негараздів, болісних випробувань і принижень, що випадають на долю йому подібних [...]. Вони саджають його в авто, викрадають з-під не дуже пильного нагляду поліції, вони б прибрали його подалі від ока преси, якби це було можливо [...]. Можна вважати, що нічого не змінилося від того часу, коли герцог Шуазель-Праслен убив свою дружину, от тільки лави аристократів поповнилися інтелектуалами, яких можна було побачити лише під час революцій, коли їхні голови прикрашали всілякі ліхтарі»<sup>205</sup>.

Серед інтелектуалів, яких Домінік Жаме має на увазі, зарахувавши їх до змовників, співучасників комуністичного заклоту, — Режі Дебре, Етьєн Балібар і Жак Деріда, що першими опікувалися разом із доктором П'єром Етьєном і Жаном Буске<sup>206</sup> тим, щоб помістити Альтюссера в лікарню Сент-Ан. Звичайно, філософа, ураховуючи його минуле, одразу взяли під психіатричний нагляд без попереднього утримання під арештом у поліції. Він не провів двадцяти чотирьох годин голяка в камері з одним матрацом на підлозі. Його не допитували з тієї простої причини, що він сам зізнався в убивстві, яке за цих обставин тільки він і міг скоїти.

Ось у чому полягали «привілеї», надані Альтюссерові, що викликало великий гнів Алена Пейрефітта, міністра юстиції й колишнього учня Вищої нормальної школи, який бажав, аби з філософом обійшлися як із звичайним злочинцем, не рахуючись із думкою психіатрів і статтею 64. Поза сумнівом, тодішній міністр юстиції, як і журналісти, не знали, що Луї Альтюссер сам волів би краще відповісти за свій учинок перед журі присяжних, навіть ризикуючи отримати смертний вирок, аніж бути позбавленим на підставі думки експертів-психіатрів слова, відповідальності за власні історію й учинки.

Цей популістський, реваншистський, антипсихіатричний і антиінтелектуальний дискурс — сліди якого ми бачимо повсюд-

205 Dominique Jamet, «Li crime du philosophe Althusser» // *Le Quotidien de Paris*, 24 novembre 1980.

206 Який керував Вищою нормальною школою.

но в ті часи і який згодом лише зміцнить свої позиції<sup>207</sup> — означає, що вбивство, скоєне Альтюссером, в очах тих, хто охоплені ненавистю до свідомих бунтарів, уважалося видимою частиною іншого злочину, набагато страшнішого, який скоювали десятиліттями всі комуністи всіх країн світу, що, вочевидь, мали нести відповідальність за злочини сталінізму і були, безперечно, винні в їхньому приховуванні в ім'я революційних ідеалів, які насправді мали на меті не що інше, як знищення демократичних свобод.

На Альтюссера, який уважався останнім видатним марксистським філософом і до того ж перебував у конфлікті з самою комуністичною партією, дивилися як на того, хто дав інтелектуальній еліті вулиці Ульм між 1960-м і 1975 р. поштовх до революційної заангажованості, заснованої на філософії поняття. Іще гіршим в очах його ворогів є те, що він вписав марксизм і комунізм в історію філософії<sup>208</sup>. Також він уважався тричі

---

207 Честь найбільшого сучасного ненависника Луї Альтюссера належить П'єрові Андре Таргієффу. У своїй книжці, що нібито викриває антисемітизм (а насправді є не чим іншим, як просто низкою проклять тим, хто думає інакше, ніж автор), він викладає тезу, за якою, у філософа знайшлися могутні заступники, хоча він скоїв навмисне вбивство, а у своїх лекціях пов'язував злочин із революцією. Заразом він зараховує близьких філософа й усіх бунтівників травневих подій 1968 р. до «ісламо-комуністів», тобто до терористів-сталіністів, а на додачу підозрює їх в антисемітизмі: «Зрештою, — пише він, — Балібар був одним з останніх, хто беріг вірність своєму вчителю та другу Альтюссеру, який був ізольований — і це завадило з'ясуванню істини в цій справі — після скоєння ним убивства своєї дружини “у нападі божевілля” (як було повідомлено). Знімаючи з Альтюссера звинувачення в антисемітизмі, Таргієфф, однак, дає зрозуміти в негативній формі, що все-таки не можна виключати, що той убив Елен через те, що вона була єврейкою: «Єврейське походження жертви навряд чи було основною причиною вбивства. Головне інше: неприйнятним є положення, згідно з яким убивці завжди заслуговують на виправдання, якщо вони належать до “революціонерів”». Див.: *Prêcheurs de haine*, Paris, Mille et Une Nuits, 2004, p.317-318.

208 Étienne Balibar, *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991, p.119-123.

злочинцем. По-перше, оскільки він легітимізував філософію, на яку покладали відповідальність за ГУЛАГ. По-друге, оскільки, виступивши з критикою сталінізму, він насмілювався розглядати китайську культурну революцію як подію, спрямовану одразу проти буржуазного суспільства та проти сталінського соціалізму<sup>209</sup>. По-третє, врешті-решт, оскільки він, як кажуть, спокусив еліту французької молоді, запровадивши культ кримінальної ідеології в одній з найкращих інституцій Французької республіки. Годі дивуватися, що така небезпечна авантюра була увінчана психічною хворобою і, зрештою, вбивством.

Слід, як часто говорили після листопада 1980 р., забути Альтюссера, забути його згубну філософію<sup>210</sup>, забути вчинок, скоєний ним, коли він збожеволів. І цей припис означав водночас, що слід було забути чи витіснити вчення філософа, яке він запропонував поколінню, що вже пройшло крізь антиколоніалізм Сартра й тепер шукало в суворо ревізованому марксизмі дещо інше, ніж проста прихильність до радянського

---

209 Див.: «Sur la Révolution culturelle» // *Cahiers marxistes-léninistes*, 14, nov.-déc. 1966. Ця стаття була опублікована Альтюссером без імені автора. На противагу до пізніших суджень цей текст, дуже наївний у політичному сенсі, беручи до уваги злочини, скоєні червоною гвардією, не містить ані жодних закликів до знищення «ворогів» робітничого класу, ані «расистської» концепції класової боротьби: «У жодному випадку, — писав філософ, — не може йтися про повернення до “переворотів” і насилля (злочини мають каратися, як того вимагає закон), слід використовувати лише зброю дискусій і переконання». Див.: *Éric Marty, Louis Althusser, un sujet sans procès. Anatomie d'un passé très récent*, Paris, Gallimard, 1999, p.141-145.

210 У своїй книжці «Думка 68» Феррі та Рено вирішили не присвячувати окремого розділу творчості Луї Альтюссера, уважаючи, що «французький марксизм продовжував посідати чільне місце в інтелектуальній царині шістдесятих років завдяки працям Бурд'є. Альтюссеризм, навіть у творах його послідовників, здавався вже надто застарілим і згадуваним із ностальгією, як музика «Бітлз» чи перші фільми Годара, як недалеко, проте, завершене минуле» (р.240). Що ж до Франсуа Фюре, то він звинуватив Фуко й Альтюссера в тому, що вони представили буржуазне суспільство як тоталітарну систему (*Le Passé d'une illusion, op. cit.*).

соціалізму, про який кожен знав і визнавав, що той закінчив створенням ГУЛАГу.

Подібно до Сартра, Альтюссер після своєї прихильності до католицизму в молодості насправді вмів бути опонентом самому собі, тобто опонентом того реального соціалізму, спадкоємцем якого він бажав бути, приймаючи і гарне, і погане. Він послідовно, ризикуючи помилитися, а інколи викликати скандал чи стати посміховиськом, намагався вписати тексти Леніна та Мао Цзедуна в традицію філософського концептуального мислення, до якої належали Кангієм, Гастон Башляр, Спіноза, Гегель, Монтеск'є та Фройд.

Певною мірою це була ціна, яку потрібно було заплатити за спробу довести, що марксизм може бути чимось іншим, ніж простим повторення догм, що безупинно товкли комуністичні партії. Чимось іншим, ніж нацизм, з яким його постійно порівнювали, забуваючи про те, що ці дві тоталітарні системи не мали нічого спільно ні в походженні, ні у своїх прагненнях, ні в організації. Сталінізм був довершеним викривленням ідеалу прогресу та рівності (комунізму), тоді як нацизм базувався на культурі раси та крові й керувався лише політикою геноциду. У цьому зв'язку зауважимо, що перетворення ідеалу на його протилежність є чимось набагато серйознішим і таким, що важко піддається виправленню, ніж проект, що не має іншої мети, окрім масового знищення людей. Адже таке викривлення не лише призводить до фізичного знищення людей, воно вражає світ їхніх мрій і уяви. Під цим кутом зору можна сказати, що ГУЛАГ є чимось набагато гіршим за голокост.

Альтюссер виступав за автономію марксистської теорії, яку він прагнув перетворити на науку політики, розроблену на принципах діалектичного матеріалізму. Він також відрізняв цю теорію від філософії свідомості, що ґрунтується на понятті суб'єкта. Радше марксистський філософ, аніж філософ-марксист, він стверджував, що революційна практика й, отже, суб'єктивна політична позиція не зводяться до самосвідомості. Звідси — його критика класичного гуманізму. Звідси — його

«теоретичний антигуманізм» і концепція історії як «процесу без суб'єкта і без кінця». Подібно до Кангієма та Фуко, він, спираючись на фрейдівську теорію позасвідомого, переглянута Лаканом, критикував усі форми психології поведінки, стверджуючи, що політична практика має ґрунтуватися на філософії поняття, здатній відділити себе від спекулятивної метафізики та перетворитися на інструмент класової боротьби в теорії.

Хоча Альтюссер ніколи не був гайдеггеріанцем у точному сенсі та не сприймав підхід Жана Бофре, він знайшов певну концептуальну підтримку *проти* сартрівського екзистенціалізму в «Листі про гуманізм». Виходячи з принципів свого теоретичного антигуманізму та видалення суб'єктивності з історії, він намагався відділити всі форми психологічних переживань від політичної позиції та довести, що в цій царині філософія поняття має перевагу над філософією свідомості, навіть ризикуючи, як ми побачимо, зруйнувати саме поняття суб'єкта й розчинити його в логічній структурі тоталітарного типу.

Завдяки своєму другові філософу та колишньому учню Вищої нормальної школи Жаку Мартену Альтюссер відкрив для себе твори Каває та Кангієма, що спонукали його до того, щоб запропонувати своє прочитання Маркса й поєднати філософію поняття та філософію заангажованості. Також через Мартена він познайомився з Фуко, певним чином вплинувши на наукову діяльність останнього під час перебування у Вищій нормальній школі, причому їхні стосунки були засновані на спільній дотичності до історії божевілля. Саме Мартену, нарешті, він присвятить свою книжку «За Маркса», так і не змігши завадити його самогубству: «Він [Жак Мартен], переконаний гомосексуаліст, який водночас болісно це переживав, умів бути, попри свою латентну шизофренію, незрівнянним другом [...]. Мішель Фуко любив його так само, як і я»<sup>211</sup>.

Познайомившись з «Історією божевілля», а згодом із «Народженням клініки», Альтюссер зрозумів, що ці дві чудові книжки закладають фундамент підходу, який можна використати для

211 Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, op. cit., p.152.

того, щоб перетворити марксизм на теорію історії. І ще він розгледів крізь присмеркову мову Фуко певний спосіб мислення, що філософськи вивів його на сутність власної меланхолії, сутність, що постійно від нього вислизала. Адже майбутній марксистський філософ був передусім філософом меланхолійним, філософом, якого його меланхолія, прихована під видимістю інших захворювань<sup>212</sup>, змусила зректися релігії, навіть позбавила його через вирок психіатрів його власного імені: «Закінчив читати цю книжку, — писав він Франці Мадонні у вересні 1962 р., — [...] приголомшливу, блискучу, хаотичну й водночас сповнену світла, прозрінь, спалахів, мислення навпомацки вночі й світанкових думок. Ця книжка присмеркова, як Ніцше, і водночас прозора, як математичне рівняння...»<sup>213</sup>.

Упродовж 1962—1963 р. Альтюссер організував для своїх учнів у Вищій нормальній школі семінар, присвячений структуралізмові, і як матеріал обрав «Історію божевілля»<sup>214</sup>.

Ізоляція, відчуття замкненості були знайомі Альтюссерові ще до того, як він уступив у пекельне коло психіатричної лікарні. У 1939 р. у віці двадцяти одного року Альтюссера після навчання в підготовчому класі в Ліоні, де його вчителем був Жан Гіттон, мали прийняти до Вищої нормальної школи. Натомість він потрапив під мобілізацію, був евакуйований до Ванн і згодом потрапив у німецький полон. Він провів п'ять років у таборі поблизу Шлезвіга, не визначившись упродовж цього часу з політичною позицією. По закінченні війни, яку він побачив з її вкрай абсурдного й водночас нерухомого боку і яка, проте, була дуже важливою для філософського покоління, до якого він належав, Альтюссер усе ще перебував у полоні внутрішньої бурі. Він не став героєм, але так само й не викликав

---

212 Yann Moulier-Boutang, *Louis Althusser. Une biographie*, Paris, Grasset, 1992, p.147.

213 Louis Althusser, *Letrres à Franca (1961—1973)*, Paris, Stock/IMEC, 1998, p.215.

214 Цей епізод я вже описала у своїй книжці «Історія психоаналізу у Франції».

щонайменшої підозри в співпраці з ворогом<sup>215</sup>. Саме в цей час перебування в полоні, який він пережив як приниження, час, позначений епізодом важкої меланхолії, Альтюссер зрікся свого католицизму, роялістських переконань і приєднався до Французької комуністичної партії, партії розстріляних: «...Саме в таборі я почув від одного паризького адвоката про марксизм і познайомився з комуністом»<sup>216</sup>.

У шістдесятих роках Альтюссер написав дві свої найголовніші праці «За Маркса» та «Читати "Капітал"»<sup>217</sup>, здійснивши свій задум розвинути теорію комуністичного руху, чим і пояснюється те, що після його зникнення вони були перекладені в багатьох країнах світу. Оточений своїми учнями у Вищій нормальній школі, марксистський філософ став для учасників міжнародного комуністичного руху не просто політичним лідером, слова якого перетворювалися на догми та лозунги, а новим Марксом із месіанським відтінком. Людина з вулиці Ульм поставила перед собою завдання за допомоги свого суворого та спрямованого до суспільства вчення розбудити душу світу.

Проте, оскільки цей величний заклик до бунту свідомості пролунав у той момент, коли комунізм уже переживав процес руйнації зсередини, текст Альтюссера ніби обертається проти самого себе. Він то є блискучим теоретизуванням, то виглядає як меланхолійне оплакування. Сповнений кипіння, він водночас здається ніби перехідним так, немов би перед тим, як знайти своє втілення в історії чи встигнути породити спадок, він одразу пішов у забуття та порожнечу смерті.

Як відомо, усі видатні філософські системи XIX ст. були побудовані подібно до давньогрецьких трагедій, оскільки вони вийшли, так би мовити, з великого театру революції 1789 р. I

215 Louis Althusser, *Journal de captivité, Stalag XA, 1940—1945*, Paris, Stock/IMEC, 1992.

216 Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, op. cit., p.102.

217 Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965; *Lire «Le Capital»*, Paris, Maspero, 1965 у співробітництві з Етьєном Балібаром, Роже Естабле, П'єром Машрі та Жаком Рансьєром.



якщо Наполеон мав рацію, стверджуючи в 1808 р. у розмові з Гете, що політика віднині є долею європейської людини, це означало, що відтоді трагічне буде знаходити своє вираження не в зіткненні між Богом і людьми, а в діях, якими людина сама, наслідуючи богів і монархів, приборе до рук власну історію.

Як спадкоємець цих систем, які він хотів звільнити від догматизму, Альтюссер намагався мислити комунізм другої половини ХХ ст. як імовірну реактуалізацію революційного героїзму, новим театром якого стала філософія — театром тіла, позасвідомого, надмірного, театром дійсного і, зрештою, театром руху. Із цього погляду він проголошував, що філософія здатна «відкинути свої ідеологічні мріяння та піти у навчання до самої дійсності»<sup>218</sup>. «Що мене найбільше в ньому приваблює, — зауважив Жак Деріда, — оскільки це, безсумнівно, ризик, без якої його неможливо уявити та яку інші, безсумнівно, мали змогу спостерігати краще й ближче за мене, — це потяг до величного, до величі театру політичної трагедії, в якій губиться почуття міри та яка заволодіває тілами своїх акторів і безжально їх нищить»<sup>219</sup>.

Ця театральність була для нього засобом поновлення жесту Карла Маркса, яким майбутній теоретик капіталізму, працюючи над «Економічно-філософськими рукописами 1844 р.» і читаючи твори Людвіга Фейєрбаха, звільнився від гегелівської філософії та перейшов від абстрактної концепції поступу історії до революційної позиції: «Філософи досі лише інтерпретували світ, рід у тім, щоб його змінити»<sup>220</sup>.

По завершенні розслідування суддя Гі Жолі оголосив справу

---

218 Louis Althusser, *Pour Marx, op. cit.*, p.19.

219 Jacques Derrida, *Chaque fois unique la fin du monde*, présenté par Pascale-Anne Brault et Michael Naas, Paris, Galilée. 2003, p.149.

220 Karl Marx, *Les Manuscrits économique-philosophiques de 1844 // Écrits de jeunesse*, Paris, Quai Voltaire, 1994. *Thèses sur Feuerbach*, Paris, Éditions sociales, 1956. Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t.I, Paris, Stock/IMEC, 1994.

закритою за відсутністю складу злочину, після чого було прийнято рішення про ізоляцію в психіатричній лікарні, виконану префектурою поліції. Відтоді Луї Альтюссер утратив усі права громадянина. Після цього його було усунуто з посади та відправлено на пенсію, і адміністрація поросила його родичів звільнити службове помешкання, де він жив од часу свого повернення з полону: перший поверх, південно-західний кут головного будинку, навпроти поліклініки, де мешкав його товариш лікар П'єр Етьєн. У червні 1980 р. Альтюссер змінив лікарню в Сент-Ані на клініку в Суасі-на-Сені, яка йому була добре відома, а в липні 1983 р. оселився в Парижі на вулиці Люсьєна Левена.

Упродовж десяти років, після вбивства і до своєї смерті, що сталася 22 жовтня 1990 р., Луї Альтюссер вів доволі дивне життя привиду чи живого мерця, який іще не встиг перейти в царство тіней, життя людини, що стала кимсь іншим щодо самої себе — зловісним героєм, що скоїв злочин, який було розслідувано, вивчено судовими медичними експертами, і, кінець кінцем, усе звелось до малозрозумілого формулювання на психіатричному жаргоні, — зрештою, людини, для якої залишався втаємниченим психіатричний сенс її вчинку. Цей процес без суб'єкта виглядає як створений ним самим негативний і трагічний образ, утілення його власної доктрини щодо місця суб'єктивності в історії.

Та й в історії самого комунізму чи не відбулася катастрофа, яка розбила його життя й нічим свідком якої він був, — розпад Радянського Союзу, його імперії та повільна ерозія інституцій, що впродовж шістдесяти років і попри злочини сталінізму слугували для робітничого класу демократичних країн джерелом ідеалу гідності, утопії, мрій, віри і культури? За таких умов ані марксизм, ані партії, що орієнтувалися на цей ідеал, схоже, не мали ніякого майбутнього.

Після публікації статті Клода Саррота, в якій його було поставлено поруч з японським антропологом, Альтюссер вирішив

«знову з'явитися на публічній сцені»<sup>221</sup>. Але він усвідомлював, що для того, щоб таке повернення уможливилось, він мав знайти пояснення своєму вчинкові, що перетворив його на вбивцю без імені та голосу. Потрібно було відтворити на письмі той судовий процес, що не відбувся. Потрібно було відтворити на письмі ту жахливу сцену вбивства, яку він без упину розповідав своїм близьким, уживаючи одні й ті самі слова, викликаючи одні й ті самі спогади, оживляючи одну й ту саму загадку: «Я вбив жінку, яка була для мене всім на світі, яка любила мене так, що хотіла померти, не маючи сил жити, у стані психічного розладу, і, поза сумнівом, перебуваючи в розладнаному стані, я підсвідомо “надав їй цю послугу”, від якої вона не могла захиститись і яка принесла їй смерть»<sup>222</sup>.

Доти, доки ця багаторазово розказана сцена лишалася незаписаною, навколо імені Альтюссера та його філософської спадщини панувала цілковита тиша. Отже, він мав довести цю сцену до відома суспільства, перетворити її на текст, аби, урешті-решт, покласти край тому, що її постійно реконструювали, розповідали, фальсифікували, тлумачили численні свідки чи ті, хто навіть не були свідками, але, не вагаючись, виступали без будь-яких підстав і документів від імені дійової особи цього злочину.

У 1983 р. Філіпп Соллерс першим привласнив собі це право, описавши довгу сцену задушення в романі «Жінки»<sup>223</sup>. Порівнюючи божевілля Лакана з божевіллям Альтюссера, оповідач, вигаданий Соллерсом, перетворює останнього на гнучкого персонажа, яким володіє ненависть до жінок, ба більше, підсвідомо ненависть до Елен: «Маленька постать у береті, старша за нього, стиль шкільної вчительки. Надзвичайно антипатична». Тремтячи від страху перед нею, тому що вона, войовнича ко-

---

221 Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, op. cit., p.III.

222 *Ibid.* Я можу засвідчити той факт, що Альтюссер завжди подавав одну й ту саму версію свого вчинку.

223 У цьому романі Альтюссера зображено під ім'ям Люца (Paris, Gallimard, 1983).

муністка, учасниця руху Опору, постійно переслідувала його своєю безкомпромісністю, він урешті-решт задушив її хусткою й до того ж цілком свідомо: «Вона отруювала йому життя... Він забирав у неї повітря... Ніч... Відтоді, як він про це думає... Він бере хустку, наближається до цієї жінки, якій він настільки зобов'язаний; ця жінка, що його підтримувала, допомагала йому, турбувалася про нього, коли він страждав від неврозу... Проте яка поступово стала кривим дзеркалом його поразки, його безпідставної вини»<sup>224</sup>.

До цього опису зумисного задушення, учиненого філософом-убивцею, додано судження оповідача. Убивство, скоєне Люцем, за його словами, нагадує, тільки навиворіт, убивство, подане в фільмі Нажиси Ошими «Імперія почуттів» (1976)<sup>225</sup>:

«За два роки після цієї трансформації в сексуального збоченця в точній відповідності до психіатричної фантазії Крафта-Ебінга Жан Гіттон перетворив Альтюссера на містичного монаха, більше схожого на поборника католицизму, ніж на комуніста-філософа. У бесіді, опублікованій восени 1985 р., академік пригадав, що в 1938 р. філософ був одним із його учнів у підготовчому класі й у той час прагнув стати трапістом, тоді як “його дружина, що нагадувала матір Терезу, була переконаною комуністкою”. Він додає: “Я справді думаю, що він убив дружину через своє кохання до неї. Це містичне вбивство через кохання. І чи вже така велика різниця між злочинцем і святим? [...] Ідеться не про те, щоб його захищати, а про те, що потрібно допомогти йому в його нещасті [...]. Коли мені стало відомо про цей злочин, я нерідко відвідував його в Сент-Ані, згодом я зробив певні кроки для того, щоб його перевели в інший заклад і [...] для того, щоб суд розглядав його як божевільного, а не як злочинця”. Гіттон далі каже про те, що сам, як і Альтюссер, провів усі роки війни в полоні, чим він дуже втішений, і також

224 *Ibid.*, p.106-107.

225 Philippe Sollers, *Femmes, op. cit.*, p.111.

гордий з того, що відкрито зберігає, навіть сьогодні, вірність маршалові Петену»<sup>226</sup>.

У 1988 р. Режі Дебре представив стриманіший опис сцени вбивства, порівнявши його з альтруїстичним самогубством: «Він задушив її подушкою, аби врятувати від болю, що її душив. Чудовий доказ любові [...], коли людина зберігає своє життя, жертвуючи собою заради іншого та беручи на себе всі життєві страждання»<sup>227</sup>.

На той час автобіографія Альтюссера вже була написана, і він неодноразово висловлював бажання бачити її надрукованою та познайомив з її змістом деяких із наближених до нього людей. Однак він так і не наважився довірити її редакторові з огляду на публікацію, оскільки це суперечило його твердому намірові залишатися у світі мертвих і не повертатися до світу живих. Тому він написав сцену вбивства як посмертну передмову до розповіді з того світу, за допомоги якої оповідач намагається реконструювати задля нащадків елементи надзвичайної історії, що закінчилася нещастям<sup>228</sup>. Можна висловити припущення, що, виклавши свою історію *після своєї смерті*, Альтюссер уник зіткнення з усіма коментарями, яких його розповідь не могла не викликати.

У довірчій бесіді з Андре Мальро Шарль де Голль протиставив макіавеллівське поняття *fortuna* — слухний момент — у сенсі грецького *kairos* — ідеї тривалого часу, підкресливши, що в політиці та на війні завжди потрібно знати, коли діяти, інакше тобі загрожує потрапити в полон довгого проміжку часу, полон нескінченного майбутнього, майбутнього, що триває довго. Використавши цю кінцівку фрази як назву своєї книжки, Альтюссер ніби поставив свою розповідь під знак вічності, тобто часу, що триває після смерті: часу скорботи, що ніколи не

---

226 Jean Guitton, «Entretien avec Pierre Boncenne» // *Lire*, 121, octobre 1985, p.126.

227 Régis Debray, *Les Masques*, Paris, Gallimard, 1988.

228 Філософ мав намір дати своєму свідченню заголовок «Коротка історія одного вбивці» або «Вночі перед світанком».

припиняється, часу смутку. Він також ніби підкреслив, що сам завжди перебував у смутку, смутку з приводу власної смерті, і що його автобіографія мала йому відкрити сяюче майбутнє, майбутнє неминучого занурення у вічність смерті: «І все ж таки життя може, попри всі драми, бути прекрасним. Мені шістдесят сім років, але я нарешті відчуваю себе — я, який не мав молодості, адже не любив самого себе, — я відчуваю себе молодим як ніколи, хоча справа швидко посувається до розв'язки. Справді, майбутнє триває довго»<sup>229</sup>. Так чи так, саме сцена вбивства, урешті-решт, перебуває по той бік життя і смерті, навіть поза цим нескінченним круговоротом, що стирає межі між світом живих і царством мертвих.

Перекоаний, попри всі заперечення, у тому, що ця подія перервала його шлях теоретичної рефлексії, Альтюссер вирішив не повертатися до світу живих, аби потім вдруге бути похованим, після того як його позбавили будь-кого права голосу. І саме описуючи цю сцену вбивства для нащадків — не для того, щоб зняти з себе ще за свого життя відповідальність, яку з нього зняв уже суд людей, — він покарав себе сам — учинок героя трагедії — за злочин, який він скоїв. Єдиний спосіб, що залишився для того, щоб узяти в свої руки власну філософську долю.

У зв'язку з цим підкреслимо, що для того, аби отримати своє онтологічне значення та показати істину того, що сталося, істину, яка вислизнула від усіх коментаторів, сцена вбивства мала бути описаною саме так — її автором, що перетворився на оповідача, голос якого доходить до нас уже після його смерті. За цієї ціни й тільки за цієї ціни ця розповідь була здатна набути цінності джерела істини, тобто джерела свідчення, доказу, здатного гарантувати, що справді був скоєний кримінальний

---

229 Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, op. cit., p.273. André Malraux, *Antimémoires*, t.1, Paris, Gallimard, 1967, p.155. Епик Марті пропонує дещо іншу інтерпретацію цієї назви. Див.: *Louis Althusser, un sujet sans procès*, op. cit., p.43.

злочин. І той, хто був у ньому звинувачений, справді був його автором.

«Така, про яку я зберіг неторкані часом і точні до найменших деталей спогади, поховані в мені, попри всі випробування, назавжди — між двох ночей: ніччю, з якої я вийшов, не знаючи, чим вона є, і ніччю, в яку я ввійшов, я скажу, коли і як, — ось вона, ця сцена вбивства така, як я її пережив [...]. Переді мною: Елен лежить на спині, вона в домашньому халаті. Її ноги спущені з ліжка й торкаються килима. Стоячи навколішки поруч із нею, схилившись над її тілом, я масажую їй шию. Мені часто доводилося робити масаж мовчки, масажувати потилицю, спину, поперек: я засвоїв техніку масажу від одного товариша в полоні, маленького Клерка, професійного футболіста, знавця всього. Цього разу я масажую верхню частину спини біля шиї. Я надавляю великими пальцями на западину вище грудної кістки й повільно масажую — одним пальцем направо, другим — наліво, у напрямку зони під вухами. Виходить літера V. Я відчуваю сильну втому м'язів передпліч: я знаю, що після масажу завжди почуваю себе погано. Обличчя Елен нерухоме й спокійне, її розплющені очі дивляться в одну точку на стелі. Раптом мене охоплює жак: її очі не моргають, а кінчик язика якось незвично нерухомо застиг між зубами й губами. Звісно, мені доводилося бачити мертвих, однак впродовж свого життя я ніколи не бачив обличчя задушеної людини. А проте я знаю, що переді мною обличчя задушеної людини. Але як це сталося? Я підвожуся та починаю кричати: я задушив Елен!»<sup>230</sup>.

Коли читаєш опис цієї сцени, вражає простота, з якою оповідач розповідає про вбивство, і те, як він усвідомив жахливість свого вчинку, а сама подія вислизнула від його уваги. Він убив, не усвідомлюючи, що вбив, а жертва не зронила жодного звуку. Він убив, виконуючи те, що робив мало не щоденно, і його дії досі ніколи не нагадували про вбивство. І єдиним «свідченням», збереженим пам'яттю, про злочин було те, що вбивця

---

230 Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, op. cit., p.11-12.

відчув трошки незвичну втому м'язів передпліч<sup>231</sup>. Не лишилося жодних інших слідів скоєного: Елен навіть не скрикнула в той момент, коли переходила від життя до смерті, здається, вона не страждала, навіть більше, на її шиї не залишилося жодних зовнішніх слідів задушення. Тож, убивство має вигляд довершеного злочину за винятком того, що злочинець замість того, щоб його приховати, сам у ньому зізнався своєму лікареві, який ледве в це повірив.

Однак, якщо подібне могло статися, то це, мабуть, тому, що незадовго перед цим відбулися події, що привели двох протагоністів цієї драми до катастрофи<sup>232</sup>.

Як розповідав сам Луї Альтюссер, саме після хірургічної операції видалення діафрагмальної грижі він почав відчувати задуху під час їжі й у нього розвився глибокий психоз. Він безупинно блював, часто мочився, у нього розладналася мова, він плував слова й усе переконував себе, що Червоні бригади засудили його на смерть і от-от удеруться до лікарні для того, щоб виконати свій вирок. Після цього він повернувся до Вищої нормальної школи: «Уся ця “патологічна” система, — писав він, — супроводжувалася суїцидальним психозом. Засуджений на смерть і перебуваючи під загрозою вироку, я мав лише один порятунок: випередити смерть, що мала прийти ззовні, і вбити себе. Я уявляв собі всі види смерті й, навіть більше, я хотів не тільки фізично себе знищити, але й знищити всі сліди мого перебування на землі: навіть знищити всі мої книжки й

---

231 Відомо, що Луї Альтюссер був наділений незвичайною фізичною силою.

232 «Масаж вранці, — писав Ян Мульє-Бутанг, — що раптом обернувся задушенням так, що ніхто цього не усвідомив, так що жертва зберігала мовчання ніби мертва, а потім тому, що справді була мертвою. Так що неможливо визначити момент переходу від життя до смерті. Так що намагання свідомості описати те, що сталося, натикаються на несвідомі дії» (*Louis Althusser, op. cit.*, p.38). Зауважимо, що вбивство сталося в кімнаті, в якій зазвичай не жив ані Луї, ані його подруга. Ніхто не може назвати причину, з якої цього разу Елен вирішила спати в ній.



усі нотатки, також підпалити школу, а ще, “якщо можливо”, ліквідувати, поки я живий, Елен»<sup>233</sup>.

Я пригадую, що в той час Альтюссер часто відвідував мене, іноді з Елен. Він справді говорив про підпал Вищої нормальної школи та втечу, хотів купити мою квартиру, ба навіть переконував себе та Елен, що я виставила її на продаж. Жоден раціональний аргумент був неспроможний змусити його відмовитися від цього задуму. Однак, коли мова заходила про інший предмет, пов'язаний з політикою чи філософією, ці нав'язливі думки зникали.

Саме в цей період — і я була цьому свідком — Альтюссер дійшов переконання, що людство в цілому наближається до занепаду й потрібно знайти засоби його врятувати. Елен також була в цьому впевнена. Тому він — проте з більшою наполегливістю та після бажаної підготовки суспільної думки — прагнув зустрітися з папою Іоаном-Павлом II для того, щоб пояснити йому, що кризу, яка загрожує світові, можна розв'язати лише через установлення тривалого діалогу між Римом і Москвою. Луї Альтюссер багаторазово робив спроби переговорити з папою — як до нього це робив Лакан, — прагнучи в такий спосіб поєднати дві рятівні сили в історії: католицтво та комунізм. Однак цього разу він передчував, що боротьба, яку вів польський папа, вже виграна на Сході. Коли Жан Гіттон звернувся до папи римського з проханням прийняти філософа, той відповів: «Я знаю вашого друга; це передусім логік, послідовний і рішучий у своїх висновках. Я охоче його прийму»<sup>234</sup>.

---

233 Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, op. cit., p.243.

234 У 1953 р. Жак Лакан також звернувся з проханням до свого брата Марка-Франсуа влаштувати йому зустріч із папою з метою викласти йому своє вчення. У той самий час він прагнув зустрітися з Морісом Торезом. Він уважав, що католицька церква, з одного боку, і Французька комуністична партія, з другого, були двома великими інститутами, здатним схвально поставитися до фрейдівського вчення. Я розповіла про цей епізод у «Історії психоаналізу у Франції» (t.2, op. cit.). Див. також: Jean Guilton, *Un siècle, une vie*, Paris, Robert Laffont, 1988, p.156.

Упродовж наступних місяців Альтюссер із дружиною зачинилися вдома на самоті. Вона поводитися з ним, як із чудовиськом, і жалілася на нестерпні страждання, які він їй постійно завдавав, перебуваючи під впливом то маніакальних ідей, то меланхолійних станів. «Одного дня вона просто попросила мене, щоб я сам її вбив. Це нестерпне жакливе, немислиме прохання вразило мене до глибини мого ества. Воно досі змушує мене тремтіти [...]. Ми жили вдвох, зачинившись у безвиході нашого пекла»<sup>235</sup>.

Але у своїй автобіографії Альтюссер не задовольняється тим, що відверто викладає жаливу реальність сцени вбивства. Мобілізуючи свій досвід зіткнення з психоаналізом, він простежує, з використанням фрейдівських, а іноді лаканівських термінів, генеалогічну структуру драми, у ході якої, на його думку, сформувалося впродовж трьох поколінь «божевілля» людини, нащадка середньобуржуазної католицької родини, що опинилася в Алжирі після катастрофи під Седаном.

На початку ХХ ст. молода дівчина Люсьєна Берже покохала юнака на ім'я Луї Альтюссер. Наймолодший у родині, цей останній був улюбленцем матері та відзначався блискучими інтелектуальними здібностями. Його старший брат Шарль, що був простіший за нього і не користувався такою любов'ю, став нареченим Жюльєти, сестри Люсьєни. Коли розпочалася війна, Луї був мобілізований і загинув у небі над Верденом, здійснюючи розвідувальний політ на своєму аероплані. Обидві родини вирішили слідувати давньому біблійному закону левірату, якого подекуди ще дотримуються в середньоземноморських країнах і який зобов'язує старшого брата, якщо він неодружений, побратися з вдовою молодшого брата. Тож, Люсьєна Берже стала дружиною Шарля Альтюссера, і коли в подружжя народився син, йому дали ім'я його дядька Луї. «Божевілля»

---

235 *L'avenir dure longtemps, op. cit.*, p.245. Сьогодні відомо, що Луї Альтюссер надмірно вживав антипсихотичні ліки, що йому прописували психіатри. Крім того, він так само, як і Елен, удавався до самолікування, ковтаючи всілякі наркотичні препарати й також нерідко вживав алкоголь.

цього шлюбу полягало, проте, не в дотриманні традиції левірату, адже це рішення виходило за межі визначеного законом. Ніщо не зобов'язувало Шарля одружуватися з Люсьєною, оскільки його молодший брат не встиг з нею побратися: «Я не мав батька, — писав Луї Альтюссер, — і постійно розігрував “батька батька”, аби створити собі ілюзію того, що він у мене є, тобто насправді я відводив собі роль батька у власних очах [...]. Отже, під філософським кутом зору я був змушений сам для себе стати власним батьком. А це було можливо лише за умови присвоєння собі головної функції батька: бути хазяїном улюбій імовірній ситуації»<sup>236</sup>.

Застосувавши до себе сартрівську ідею відсутності *Над-Я* — і відмови від батька, — Альтюссер дивився на себе як на людину, що отримала ім'я померлого: тобто дядька Луї. Звідси він вивів тезу, згідно з якою істинні теоретики, і особливо три «проклятих» мислителі кінця XIX ст. — Ніцше, Фрейд і Маркс, — мали бути батьком для самих себе. Й ідентифікуючи себе з ними, Альтюссер уважав, що лише звільнення від усякої символіки синівства може привести до справжнього засадничого акту. Звідси його ідея, що мала важливі філософські наслідки, згідно з якою суб'єкт є завжди децентрованим, оскільки детермінуюча його структура — це каузальність, що є відсутньою. Чи не потрібно тоді для того, аби звільнитися від себе та врятувати свою душу, злитися з історією без історичності? Але чи не з'являється тоді ризик унаслідок децентрації розчинити будь-яку суб'єктивність у взаємознищенні *Я* та *Іншого*?

Луї Альтюссер зустрів Елен Ритман у 1946 р. Єврейка російського походження, на вісім років старша за нього, вона вважалася серед його друзів «трошки божевільною». У дитинстві вона стала жертвою сексуального насилля з боку сімейного лікаря, що поклав на неї тяжку місію перервати життя двох її невиліковно хворих батьків за допомогою ін'єкцій морфію, які робилися через певні інтервали: «Ця жажлива дівчинка вбила свого батька, якого вона любила і який любив її, і свою матір, яка її ненавиділа. У

---

236 *L'avenir dure longtemps*, op. cit., p.163.

віці тринадцяти років!»<sup>237</sup>. Товариш учасника руху Опору Жа-на Бофре та підпільника Періклеса, Елен невдовзі вступила до Французької комуністичної партії, звідки її виключили з не до кінця зрозумілих причин за звинуваченням у «троцькістських відхиленнях» і «злочинах». Подейкували, що вона брала участь у виконанні вироку колишнім колабораціоністам у Ліоні<sup>238</sup>.

Ставши супутником такої жінки, Альтюссер прирік себе на життя, яке в певному сенсі постійно ставило його в конфлікт із самим собою. Елен належала до рух Опору, тоді як він був військовополоненим і до того ж далеким від будь-якої боротьби з нацизмом. Вона була єврейкою, доля якої позначилася шрамами голокосту, тоді як він, попри свій прихід до марксизму, залишився міцно пов'язаним власним життєвим досвідом із католицизмом. Урешті-решт, вона стала жертвою сталінізму в той самий період, коли він прийшов до того, щоб пов'язати свою концептуальну рефлексію з історією комуністичного руху. Інакше кажучи, Елен була людиною з розладнаною свідомістю, безжальним *Над-Я*, гетерогенною імпульсивністю, тілом, незбагнено перверсивним завдяки матері, яку вона ненавиділа: «Вона зберегла жахливі спогади про свою матір, яка [...] жодного разу її не обійняла. Остання ненавиділа свою дочку, оскільки чекала на сина і поява цієї чорнявої дівчинки зруйнувала всі її плани [...]: нічого, крім ненависті [...]. Я ніколи не обіймав жодної жінки. Ба більше, мене ніколи не обіймала жодна жінка (у тридцять років!). У мені здійнялося бажання, ми зайнялися коханням у ліжку. Це було щось абсолютно нове, потужне, шалене, що повністю захоплювало. Ми були з Елен одним цілим, і в мені відкрилася прірва тривоги, що вже більше ніколи не закривалася»<sup>239</sup>.

Проте водночас Елен була для нього не тільки чорнявою та некрасивою дівчиною, виконавець і жертва подвійного вбивства батьків, але також утілювала в собі власну ненависну матір, до

237 *Ibid.*, p.137.

238 Yann Moulier-Boutang, *Louis Althusser, op. cit.*, p.344-444.

239 *L'avenir dure longtemps, op. cit.*, p.109, 116.

якої вона зберігала прихильність усі своє життя. «Якщо я був засліплений любов'ю до Елен і чудесним привілеєм пізнавати її, зробити її частиною свого життя, то я робив це на свій лад, так би мовити, з відчуттям жертвовності, немов би я робив це для моєї матері»<sup>240</sup>.

Унаслідок цього кохання, викликане Елен Ритман, стало для Луї Альтюссера протягом тридцяти п'яти років тією бурею, тим самознищенням, тим тяжінням і відштовхуванням, тією екзальтацією, що поєднувала його водночас із комуністичною партією, психіатричною лікарнею та психоаналітичним дискурсом. Із цього погляду меланхолійного філософа-марксиста можна порівняти з деякими видатними ісламськими та християнськими містиками, одні з яких прагнули закласти фундамент виняткової свободи через скасування Закону й встановлення спільноти без ієрархії, тоді як другі заперечували принцип цілісності індивіда, свідомість як вищу інстанцію та міф прогресу<sup>241</sup>.

На відміну від Елен, інші жінки, яких кохав Альтюссер, відзначалися фізичною вродою та винятковою жвавістю в інтелектуальних розмовах<sup>242</sup>. Так, наприклад, у листах, адресованих Франці Мадонні в період із 1961-го по 1973 р., які випередили автобіографічну розповідь, читач стикається з зародженням і розвитком іншої пристрасті, що легко могла б призвести до іншої сцени вбивства, якби вона не знайшла якогось способу сублімації. Серед розкішних декорацій чарівної Італії, які можна

---

240 *Ibid.*, p.154.

241 Michel de Certeau, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982. Christian Jambet, *La Grande Résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le shi'isme ismaélien*, Lagrasse, Verdier, 1990. Серто перший звернув мою увагу в 1969 р. на те, що доля та твори Альтюссера мають спільні риси з долями видатних християнських містиків.

242 Такою була, наприклад, Клер З., з якою в Альтюссера був довгий зв'язок перед тим, як він зустрів у віці сорока двох років Франку Мадонію.

побачити в фільмах Бернардо Бертолуччі, тут поєдналися на певний час божевілья шаленого кохання та нестримний пошук бажання, що лише слова можуть трохи вгамувати: «Франко, нічне створіння й водночас повна вогню, прекрасна й огидна, пристрасть і розум, невгамовна й мудра [...]. Любове моя, я змучений моїм коханням до тебе, находився так, що ноги вже не йдуть — а що я сьогодні робив, окрім того, що думав про тебе, переслідував тебе, кохав тебе? [...]. Нескінченна піша прогулянка, аби якось охопити простір, що відкрився в мені завдяки тобі [...]. Я кажу це, любове моя, тому що це правда — а ще для того, аби якось притишити бажання тебе, твоєї присутності, бажання тебе бачити, говорити з тобою, торкатися тебе [...]. І якщо я тобі пишу, то це також для цього, і ти це добре розумієш: письмо якимсь чином створює твою присутність, це боротьба з відсутністю»<sup>243</sup>.

Філософ, перекладачка та драматург, Франка походила з італійської заможної буржуазної родини, що оселилася поблизу Болоньї. Її брат, переконаний марксист, у 1967 р. пішов працювати робітником на завод Альфа Ромео де Варезе. Її чоловік Мадонія (сестра якого Джованна була дружиною художника Леонардо Кремоніні), хоча й керував підприємством, що виробляло фетрові тканини, був членом Італійської комуністичної партії.

Кожного літа обидві сім'ї зустрічалися на Віллі Мадонія, чудовому будинку, розташованому в селищі Бертіноро на кордоні між провінцією Марш і місцевістю навколо Болоньї в кількох кілометрах від Форлі. Саме на цих чарівних теренах, в оточенні лимонних дерев, олеандрів і ліванських кедрів, у вохровому забарвленні та п'янкуму ароматі винних лоз, Луї Альтюссер закохався у Франку, відкривши те, чого йому не вистачало в дитинстві й чого він був позбавлений у Парижі: справжню сім'ю, мистецтво жити, новий спосіб мислити, говорити, бажати.

Якщо коротко, то стосунки з цією іноземкою, що переклада-

243 Louis Althusser, *Lettres à Franca (1961—1973)*, Paris, Stock/IMEC, 1998, p.14.

ла видатних французьких авторів (Леві-Стросса, Мерло-Понті) і навчила його любити сучасний театр (Піранделло, Брехт, Бекет), допомогли Альтюссерові відійти від сталіністської лінії комунізму й *інакше* прочитати твори Маркса. Ця дивна жінка — ця інша жінка, чи, радше, ця жіночність, що перемогла його потяг до відлюдності, — цей розкол між двома способами життя у двох різних географічних місцевостях, зрештою, це вигнання всередину самого себе до втрати самого себе спричинили появу не тільки двох чудових текстів — зокрема, «За Маркса», — але й найхарактерніших альтюссерівських понять: симптоматичне читання, наддетермінація, процес без суб'єкту тощо.

Засліплення тривало чотири роки — з 1961-го по 1965-й. Листи, телефонні розмови, подорожі, зустрічі були поштовхами для філософських і літературних натхнень, що реалізовувалися двома мовами, де змішувалися вголос і на письмі судження про сучасність, політику, теорію та зізнання про щасливі й нещасливі миті щоденного життя.

Проте невдовзі Альтюссер забажав сумістити цей зв'язок зі своєю психічною замкненістю, що змушувала його коливатися між двома моделями жіночності: одна — забарвлена кольорами злочинності й пов'язана з депресіями — представлена його паризькою товаришкою, інша — палка іноземка й відкривачка нових світів з її італійським темпераментом. Він намагався, з одного боку, сприяти виникненню дружніх стосунків між Франкою та Елен, а з другого — зробити Міно учасником їхнього спілкування. Звідси вибухонебезпечна ситуація, з якої Франка завжди знаходила вихід.

Отже, Луї Альтюссер був упродовж свого життя то актором, що розігрував сцену за зачиненими дверима, яка в будь-який момент могла завершитися сценою вбивства, і водночас героєм божевілья шаленого кохання, що кожен раз заводило його всередину певного містичного кола, звідки фонтанували найпохмуріші й так само найекзальтованіші образи його меланхолії.

Починаючи з 1948 р. в життя Альтюссера ввійшла сага ув'язнення, відголос якої він знайшов у праці Фуко «Історія

божевілля», і в нього склалися такі самі амбівалентні стосунки з психоаналізом, як і з марксизмом, оскільки він був змушений відділяти свій статус пацієнта психіатра від своєї позиції теоретика психоаналізу, оновленого Лаканом<sup>244</sup>. З одного боку, він був жертвою, що погодилася на медикаментозне лікування, яке його водночас жахало й проти якого він час від часу бунтував, а з другого — він претендував на роль захисника вчення про божевілля, що заперечувало принципи, яким він добровільно підкорився. І так само кожного разу, коли він намагався зачинитися в домашній фортеці, яку вони побудували разом з Елен — поєднуючи божевілля шаленого кохання з пристрастю до самоізоляції, — він лише йшов тим самим шляхом нескінченного оплакування, який не відпускав його від самого дитинства, коли він зрікся матері, батька, своїх предків, а згодом засудив саме поняття сім'ї, цього найгіршого з «ідеологічних інструментів держави». З цього погляду листи до Франки є не меншою мірою, ніж «Майбутнє триває довго», свідченням про ставлення Альтюссера до психоаналізу, до власного лікування та свого психоаналітика Рене Дяткіна, який сам колись пройшов курс психоаналізу в Жака Лакана.

Психоаналітичному лікуванню передувала подія, що красномовно свідчить про дивне ставлення Елен до свого чоловіка. Улітку 1964 р., прочитавши книжку Мелані Кляйн, вона написала Луї листа, в якому виклала приголомшливу інтерпретацію його «едипової» ситуації, нагадавши йому, якою мірою його батько був чужим його матері, «фальшивим чоловіком»: «Тож, чи не слід говорити про те, що дитина була змушена стати своїм власним батьком?».

Через п'ятнадцять днів Альтюссер записав у своєму щоденнику зміст сновидіння про вбивство: «Я мав убити мою сестру або вона мала померти [...]. Убити її за її згоди: певна патетична єдність при жертвопринесенні ([...] певний присмак,

---

244 Щодо стосунків між Луї Альтюссером і Жаком Лаканом див.: Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Paris, Stock/IMEC, 1993. Також: Élisabeth Roudinesco, *Jacque Lacan, op. cit.*, p.383-403.



ніби, коли займаєшся коханням, робиш розтин матері чи сестри, перерізаєш горлянку з метою їй допомогти) [...]. Чому я мав убити вві сні свою сестру? Поза сумнівом, це страх убити іншу людину під час статевого акту, страх перейти під час статевого акту в царину смерті, для моєї матері, сестри та ін. Здійснити статевий акт означає вбити (образ іншої людини, образ моєї матері<sup>245</sup>). Злочин у момент піднесення почуттів, у момент шаленства [...]. Я вбивав її за її власним бажанням (і робив те, що мав зробити), тут немає моєї провини»<sup>246</sup>.

Двома місяцями пізніше та через дев'ять місяців після проведення семінару Лакана у Вищій нормальній школі Альтюссер розпочав психоаналітичний курс із Дяткіним, антилаканівська позиція якого була йому добре відома. У січні 1965 р. сеанси почастишали, й у червні розпочалася справжня робота з вивчення позасвідомого. Про позитивну дію цього «ортодоксального» лікування Альтюссер розповідав Франці. У червні 1966 р. він стверджував, що лікування дало «сенсаційні результати».

Саме тоді Дяткін розпочав також терапевтичний курс з Елен, узявши на себе психіатричний нагляд за своїм пацієнтом. В Альтюссера встановилися з його аналітиком патологічні стосунки, в ході яких трансфер став більш примусовим і таким, що неможливо розплутати, оскільки лікувальний курс Елен, який проходив паралельно, ще більше зміцнив союз між філософом та його подругою, що вже був небезпечно фузійним і в якому психоаналітичне вчення слугувало опертям для несподіваних інтерпретацій. Раптом в Альтюссері прокинулося його колишнє

---

245 Жоржетта Альтюссер, за чоловіком Боддаер (1921—1991): у 1957 р. впала у важку депресію після народження сина Франсуа, якого виховували його дідусь і бабуся і який на сьогодні є спадкоємцем свого дядька. Саме завдяки йому архіви філософа потрапили до видавництва ІМЕС задля досліджень.

246 Цит. за виданням: Yann Moulier-Boutang, *Louis Althusser, op. cit.*, p.75-76. Цей текст, знайдений Фернандо Наварро в 1984 р., був опублікований іспанською мовою в 1990 р. Альтюссер відмовлявся публікувати його за свого життя.

відчуття всемогутності «батька батька». Він почав «грати» психоаналітика: з Елен, пояснюючи їй її «випадок» (тоді як вона пояснювала йому його випадок), і з Франкою, пояснюючи їй випадок Елен. Водночас він спробував виконувати роль наставника перед Дяткіним, намагаючись його висміювати й давати тому уроки лаканізму: «Чому ви відкидаєте праці Лакана? Це помилка, якої ви не повинні припускатися, однак ви її робите. Ви мені відповідаєте, посилаючись на Лакана як на людину, але ідеться про його твори [...]. Ідеться про право висувати теорії в царині психоаналізу. Париж вартує меси. Між нами кажучи, Лакан «як людина», його «стиль» і його дивацтва, навіть образливі речі, які він собі дозволяв, — усе це важить менше, ніж його теорія»<sup>247</sup>.

Від початку до кінця цього нескінченного курсу лікування Альтюссер успішно завойовує собі позицію «аналітика аналітика». Урешті-решт, це мало наслідком те, що він зберіг свій союз з Елен і, навпаки, віддалився від Франки та кола, що склалося в Бертіноро. Обоє закоханих продовжували обмінюватися листами, але з плином років їхній тон змінювався: кохання продовжувало жити, але бажання слабшало, і омріяний ідеал нового устрою світу розтанув мірою того, як згасло бажання нового союзу. В одному з листів Франки 1970 р. чутно застерезливі нотки: «Чи відомо тобі, що Джек-потрошитель не лише душив жінок, але й витягував їхні нутрощі та розвішував їх, мов гірлянди, навколо трупу й ліжка?»<sup>248</sup>.

Останній лист Альтюссера до Франки, датований серпнем 1973 р., показує, що процес об'єднання з Елен, посилений психоаналізом, досяг свого завершення: «Якщо я зупинюсь у цій грі, то зупинка буде такою самою агресивною, як і сама гра [...]. Е., зі свого боку, переживає зараз дуже важкий “перехід” у своєму аналізі [...]. Як наслідок, це спільне перебування в Бре-

247 Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, op. cit. (лист від 18 липня 1966 р.).

248 Louis Althusser, *Lettres à Franca*, op. cit., p.771.

тані доба за добою було чудовим для огляду місцевості, проте, катастрофічним для нашого спільного життя»<sup>249</sup>.

Автобіографія Альтюссера могла б мати назву, як я вже про це згадувала, «Сцена вбивства». Цей текст, що не піддається класифікації та визначенню, не керується жодними правилами, не схожий на жоден інший, ані на «Сповідь» Руссо, ані на звичайну історію хвороби, ані навіть на клінічний документ, який піддавався б раціональній інтерпретації, як, наприклад, «Спогади невропата» Даніеля Пауля Шребера<sup>250</sup>, які блискуче проаналізував Фройд, чи клінічний документ, створений у XIX ст. П'єром Рив'єром, убивцею матері, сестри та жінки, який був відкоментований Мішеlem Фуко та його послідовниками.

Справді, хоча він був створений, озираючись на «Слова» Сартра, а також як своєрідний діонісійський виклик книжці «За Маркса», текст «Майбутнє триває довго» не можна визначити як літературний твір чи як психіатричний документ, автофікшн чи автобіографія в точному сенсі. Написаний автором із нестійкою, проте безкомпромісною в пошуках істини свідомістю, цей текст виводить на сцену історію божевільного життя, герой якого водночас і об'єкт, і суб'єкт, розірваний між *Cogito*, що ставить його в зовнішню щодо його божевілья позицію, і божевільям, що втягує його всередину його *Cogito*, між жіночністю, сповненою співчуттям, що штовхає його до вбивства, та уявною пристрасною жіночністю, що ніколи не зможе вирвати його з його меланхолії.

Тож, не дивно, що цей герой, оповідач про самого себе *після своєї смерті*, виступив водночас у ролі судді, що судить свій

---

249 *Ibid.*, р.806. Франка ще раз зустрілася з Луї Альтюссером у Болоньї в 1980 р. Вона померла в Парижі внаслідок цирозу, викликаного гепатитом С, так і не побачивши Луї після того, як його помістили до лікарні Сент-Ан після вбивства Елен.

250 Daniel Paul Schreber, *Mémoires d'un névropathe* (Leipzig, 1903), Paris, Seuil, 1975. Sigmund Freud, «Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa» (1911) // *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1954, p.263-321.

злочин, лікаря, що концептуально тлумачить власний випадок, філософа, що піддає деконструкції комунізм, і божевільного, що реконструює генеалогію свого божевілья в найскладніших термінах психоаналізу та психопатології.

Справжній виклик розуму, написаний нашвидкуруч і тому позбавлений літературних якостей, якими відзначаються інші твори Альтюссера, цей унікальний в історії філософії текст без назви не може не викликати роздратування в усіх, хто ризикне взятися його коментувати.

Не можна не відзначити, що ніколи жоден твір не викликав такої реакції обурення й ненависті. Окрім літературних критиків, що несамовито раділи занепаду марксизму, якому ставили в провину ГУЛАГ, і водночас падінню останнього філософа-марксиста, який сам став убивцею й покрит себе безчестям, привід повтішатися отримали численні ідейні супротивники, коментатори, психіатри, філософи та психоаналітики.

Так, наприклад, психоаналітик Даніель Сібоні, не добираючи слів і цілковито нехтуючи фактами, розвиває тезу про навмисне вбивство й обстоює думку, що філософ був змушений «задушити» свою «половину», аби показати, що істина марксизму, яку вона втілювала для нього, немов «непорочна діва, мала «піти в п'ятьму, аби з'явилася змога побачити інший бік істини» [...]. Проте реалізувати це бажання було можливо лише через божевільне діяння, яке, утім, було символічним утіленням подій Історії. Ще перед російською відлигою та розпадом Радянського Союзу цей філософ узявся до справи власноруч, звернувши шийю союзів, також надто радянському, замкненими в якому вони були разом із його дружиною, аби захистити себе. Потрібно було діяти самому, щоб розколоти цей східний блок і нарешті побачити інший бік істини»<sup>251</sup>.

Зовсім з іншого приводу Ежені Лемуан-Луччоні доценту розкритикувала автобіографію філософа (якого вона вважала живим у 1992 р. лише тому, що тоді з'явилася його книжка).

251 Надруковано в *Libération* від 22 червня 1992 р. Передруковано в: *Le Peuple psy*, Paris, Balland, 1993.

Її неприємно вразило те, що Альтюссер відважився виступити психоаналітиком щодо самого себе та ще й обрав лаканівський підхід, і, не знаючи про те, що Альтюссер був особисто знайомий з Лаканом, вона звинуватила його в тому, що він нічого не розуміє в симптомах. Напавши на тезу Деріда, згідно з якою «письмо ніколи не дістається призначення», і взагалі не розуміючи її зміст, Лемуан-Луччоні переповіла анекдот, що не має під собою жодного підґрунтя й народився в уяві ідолопоклонників: «Один із пацієнтів Шакана, якому Альтюссер розповів про свою безпорадність — оскільки, ймовірно, іноді листи губляться, — передав цю розмову Лаканові. Лакан подумав певний час і відповів: “Альтюссер не має практичного досвіду”. Чудова відповідь!»<sup>252</sup>.

Удавшись до психопатологічного дискурсу, гідного батька Убу, два психіатри, Мішель Бенезек і Патрік Лакост, оприлюднили коментар щодо «вбивства дружини» філософом, аби заявити, що причиною задушення був не депресивний стан пацієнта, а «конфлікт кохання й ненависті між двома особами: Альтюссер, аби уникнути болі розлуки та кінця існування, вирішив краще вбити своїми руками об'єкт своєї прихильності й у такий спосіб заволодіти ним у самій смерті»<sup>253</sup>. Вони також висловили здивування, що Альтюссера не лікували за допомоги солей літію.

А що як останній ковтав ці самі солі аж до нудоти? Доводиться констатувати, що ці два психіатри-практики, фахівці з кримінальної психіатрії, скориставшись термінологією Мелані Кляйн, запропонували вкрай банальну інтерпретацію історії цієї трагедії й залишились глухими до того, що розповіла сама людин. Поза сумнівом, Альтюссер вдало замислив і виконав свою автобіографію, призначивши їй роль своєрідного тарану

---

252 Eugénie Lemoine-Luccioni, *L'Histoire à l'envers. Pour une politique de la psychanalyse*, Paris, Des femmes, 1992, p.8.

253 Michel Bénézech et Patrick Lacoste, «L'uxoricide de Louis Althusser selon son récit autobiographique. Commentaires de psychiatrie criminelle» // *Annales médico-psychologique*, bulletin officiel, 1993.

експертного дискурсу, так що причетні до нього поважні експерти, не соромлячись, верзуть раціональну маячню, яка виглядає лише карикатурою на фройдівські концептуальний апарат.

Скориставшись так само підходом Мелані Кляйн, Андре Грін висловив твердження, що Альтюссер ідентифікував себе з батьком-садистом такою мірою, що перебрав роль матері-захисниці своїх учнів у Вищій нормальній школі. Грін намагається скоригувати діагноз колег-психіатрів, уважаючи, що філософ не був уражений «чистим» маніакально-депресивним психозом, а страждав на складніший психоз, який став причиною «психотичного стилю життя». Грін підкреслює, що Альтюссер відчував у собі то вбиту дитину, то мертву дитину і що Елен була для нього матір'ю, перш ніж виступити як батько.

Урешті-решт, він пригадує одну зустріч, під час якої він скористався своїми знаннями з психоаналізу, аби внести в душу філософа жаданий мир: «Друзі Альтюссера бажали, щоб із ним попрацював інший психоаналітик. Мені зателефонували й висловили сподівання, що я допоможу замінити його аналітика [...]. Я мав із ним зустрітися та висловити власну думку. Луї без кінця запитував мене: “Але чому я вбив Елен, чому, чому?”. Урешті-решт я відповів: “Ти вбив Елен для того, щоб не вбити свого психоаналітика”. Він одразу ж прийняв мою інтерпретацію як власну, що раптом спала йому на думку. “Як!” Потім із суворим виглядом він підвівся, сів на краю свого ліжка, відкрив шухляду столу, що стояв у головах ліжка, дістав величезну плитку шоколаду й жадібно її з'їв». Цілком слушно відзначивши, що Альтюссер мав звичку пригощати свою матір шоколадом, Грін вивів із цього, що філософ уявляв себе «матір'ю-годувальницею» і був одержимий фантазмом покинутого. Грін констатує, що Альтюссер був задоволений його інтерпретацією, і стверджує, всупереч фактам, що вона мала для філософа позитивні наслідки<sup>254</sup>.

Луї Альтюссер був гурманом та інколи любив продемонс-

254 André Green, «Analyse d'une vie tourmentée», entretien avec Catherine Clément // *Magazine littéraire*, 309, novembre 1992, p.31.

трувати своє вміння попоїсти. Він справді постійно висловлював бажання змінити аналітика. Багаторазово він вимагав у мене адреси, наполягав навіть на тому, щоб пройти лікування з моєю бабцею Дженні Обрі. Проте в усіх цих вимогах був присутній жест ухилення від самої думки про зміну аналітика. За всіх своїх декларацій Альтюссер поводився так, ніби його слова були спричинені певною ілюзією. І що більше він звертався з подібними проханнями, то більше влаштовував так, щоб вони лишалися без відповіді, тобто підтримував певний дискурсивний порядок, єдиною метою якого було зберегти стан справ своєї вкрай ритуалізованої замкненості. Тому я вирішила відповідати на такі вимоги лише конкретними діями: або пропонуючи йому адреси, або влаштовуючи зустрічі, без будь-якої терапевтичної мети на думці, з людьми, з якими він бажав зустрітися.

Отже, ніщо не дозволяє говорити про те, що, вбиваючи Елен, він прагнув убити свого аналітика, ототожнюючи себе з матір'ю-канібалом. Натомість логічно видається думка, згідно з якою подібна інтерпретація Андре Гріна є лише відповіддю ілюзорного характеру на питання, що мало на меті саме ввести в оману. Альтюссер насправді чудово розумів, чому його співбесідник засуджував його психоаналітика. Кожного разу, коли хтось намагався втрутитися в стосунки трансферу, що склалися в нього з Дяткіним, він завжди розпочинав гру, удаючи, що хоче покласти цьому край. І ця гра завжди мала трагічні наслідки.

Одна з найекстравагантніших інтерпретацій сцени вбивства належить Жану Аллушу. Уважаючи, що Альтюссер навмисно не звернувся до Лакана з проханням бути його аналітиком, Аллуш стверджує, що, на відміну від Дяткіна, останній ризикнув би й не став госпіталізувати Альтюссера, навіть дозволивши йому вдатися до спроби самогубства, але не піддався б на його шантаж. Аллуш додає: «...Лише одна жінка зміла змусити його відчувати свою значущість, єврейка з характерним носом, джерело нескінченних страждань, вона зуміла змусити його відчувати свою значущість, але заплатила за це своїм життям. Альтюссер називав її “ідеологічний апарат держави” (appareil idéologique

d'état) — на письмі “AIE”. Як не побачити в цих трьох літерах акрофонію з вигуком “aïe!” (ай), вигуком, який Елен Легосьєн-Ритман ніколи не вимовила?»<sup>255</sup>.

Як відомо, Лакан охоче проводив опитування будь-кого, хто опинявся в нього на дивані. Проте в його відносинах з Альтюссером він ухилився від будь-яких натяків на цей жанр. Відомо також, що Лакан, не вагаючись, наполягав на госпіталізації пацієнта, якщо той був небезпечним для себе чи для решти. Правомірно також казати, що запропонована Аллушем гра слів (AIE/ape) посилається на вкрай сумнівний момент в антисемітському дискурсі (ніс жінки-єврейки) і тому виглядає доволі дивною. А тому вона має слабкий зв'язок із дійсною сценою вбивства, а радше є фантазмом того, хто пропонує пародійний коментар.

Отже, текст Альтюссера зайвий раз нагадав офіційним поборникам психопатології, що суворість психоаналітичного знання часом може допомогти людині — навіть якщо це найбожевільніший з убивць — зрозуміти сенс своєї долі, хай навіть ціною покарання самого себе засудивши себе до внутрішнього вигнання на десять років за злочин, який він скоїв і за який взяв на себе відповідальність<sup>256</sup>.

І якщо ця автобіографія посідає таке місце в історії французького філософського дискурсу кінця ХХ ст., викликаючи до себе ненависть, злість чи безглузді розмірковування, то це тому, що вона руйнує всі норми, притаманні цьому жанрові. Замість того, щоб грати в прозорість, інтроспекцію, пошуки самого себе та воскресіння минулого, Альтюссер становить читача з безліччю облич, що перестрибує від одного предмета до іншого, від однієї епохи до іншої. Іноді він суперечить собі чи помиляється в фактах, доходючи до того, що звинувачує себе в брехні, каже,

255 Jean Allouch, *Louis Althusser. Récit divan*, Paris, EPEL, 1992, p.51.

256 Див.: Gérard Pommier, *Louis de néant. La mélancolie d'Althusser*, Paris, Aubier, 1998. Цей текст подає історію розвитку меланхолії Альтюссера, спираючись значною мірою на працю Яна Мульє-Бутанга, але, власне, не пропонує нічого нового стосовно автобіографії філософа.



що не прочитав жодного рядку творі Фрейда або, навіть ліпше, ледь знає твори Маркса. Обійнявши карнавальну<sup>257</sup> позицію, він намагається пародіювати власну думку, аби ретроспективно створити враження містифікації.

Змішуючи інтимні зізнання, фантазми та самоаналіз, Альтюссер невтомно сіє сумніви в думках своїх майбутніх коментаторів, немов би, знаючи, що йому ніколи не доведеться відповідати за свою розповідь, оскільки на момент публікації його вже не буде серед живих, він мстить у напівтрагічному-напівпохоронному тоні за те, що змушений виставляти на огляд свій «випадок». Уявивши себе «батьком батька», він відчував також себе зобов'язаним — і це одна з найголовніших тем його автобіографії — передати своє вчення і, отже, підвести певний підсумок, зокрема для своїх учнів і послідовників, того внеску, який він зробив у філософію ХХ ст. Він мав дати певні пояснення нащадкам. Спосіб, в який його торкнулася буря, виявився найгіршим, адже, попри свою позицію войовничого комуніста, він ніколи не був фізично учасником жодної боротьби: ні антиколоніальної, ні навіть боротьби зі сталінізмом, непримиреним ворогом і визначним деконструктором якого він був. Уся його боротьба відбувалася на письмі, пунктирно позначена нападами меланхолії, і саме своїми блискучими творами він здобув світову славу. Але в жодному разі не своїми політичними діями.

Отже, діяння 17 листопада 1980 р., чи радше перехід до дій<sup>258</sup>, внаслідок чого він перетворився на вбивцю, стало для нього головним його діянням: єдиним учинком, за який він мав відповісти. І от несподівано розповідь про цей вчинок стала

---

257 У своїй першій автобіографії «Факти» (1961) Альтюссер уже використовував подібну позицію. Ерік Марті зрозумів самозвинувачення буквально та поклав на Альтюссера відповідальність за «мільйон смертей» (страчених під час китайської культурної революції) (*Louis Althusser, un sujet sans procès, op. cit.*, p.141).

258 В оригіналі, ймовірно, гра слів: *le passage à l'acte* означає «перехід до дій» і «реалізація придушеного бажання». — *Прим. пер.*

найдостовірнішим свідченням щодо смислу життя Альтюссера та його творчості.

Інакше кажучи, саме тому, що Альтюссер вирішив із метою опису пильно вдивитися в сцену вбивства — чи радше в сутність цієї жахливої сцени — він спромігся постфактум усвідомити свою долю як філософа. Ось чому найкращі, поза сумнівом, сторінки його автобіографії — це ті, де розповідається про його зв'язок із марксизмом. Зв'язок тілесний, фізичний, сексуальний, вітальний, синкретичний. У спінозівській теорії тіла, макіавеллівській концепції долі, в ідеї влади як «війни всіх проти всіх» (від Гоббса до Руссо), у матеріалізмі Маркса та концепції чистої політичної дії він знайшов під час читання та колективної праці, яку він виконував із близькими йому людьми — друзями й учнями, — власний «тілесний досвід, фрагментований і втрачений, досвід відсутнього тіла, сповненого великого страху і великої надії, що в мені поєдналися й розкрилися [...]. Мене по-справжньому захопило те, що можна наново здобути своє тіло й отримати від цього повернення матеріал для вільної та могутньої думки, що можна мислити разом зі своїм тілом, навіть у своєму тілі, своїм тілом, одне слово, що тіло може мислити — через розгортання своїх сил і самим цим розгортанням [...]»<sup>259</sup>.

Це пристрасне занурення у концептуальні питання супроводжувалося в Альтюссера певною недооцінкою політичної реальності, такою значною була дистанція між простором інтерпретації та простором практики. І раптом його тіло, що є такою мірою причетним до мислення, зникло, тільки-но з'явився ризик зіткнення зі справжніми подіями. У травні 1968 р. Луї Альтюссер, що так мріяв про Революцію, саме знаходився в клініці, де провів весну та частину літа. Упевнений у том, що Французька комуністична партія зрадила робітничий клас, відмовившись взяти участь у заворушеннях, він не розумів, що народ мав інші вимоги, ніж студентська молодь.

259 Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, op. cit., p.211.

Прагнучи здобути нові індивідуальні свободи, остання виступала проти всіх академічних засад: проти університетських високопосадовців, проти способу викладання, суворостей старого патріархального авторитаризму, перешкод для вільних сексуальних стосунків. І хоча бунтарі взяли на озброєння слова, поняття та лозунги, що походили з марксистської практики, усе ж таки вони знаходилися за межами цього дискурсу. Вони виражали свої прагнення за допомоги старих слів, украй догматичних, не бачачи розколу, що існував між риторикою, яка належала минулому, та устремліннями, укоріненими в близькому майбутті.

Вони також докоряли Альтюссерові за те, що він лишився пов'язаним тілом і душею з партією, приреченою на вимирання, і певним образом застарілого комунізму, хоча самі були, щоправда, лише зовнішньо, його найархаїчнішими представниками. Як наслідок, Альтюссер так і не залишив філософських спадкоємців. Коливаючись між внутрішньою критикою, що прирєкла його на замкненість, і підривним ученням, яке підштовхувало його учнів до дій проти нього, він став заручником цієї безвихідної ситуації.

Це робить зрозумілим, чому таким болісним для нього виявилось рішення керівництва Французької комуністичної партії відмовитися від поняття диктатури пролетаріату й усунути його зі свого статуту<sup>260</sup>. Не можна кидати поняття, казав він, так, як кидають здохлого собаку. Цей жест видавався йому теоретичною катастрофою, оскільки означав, на його погляд, що зменька бюрократів присвоїла собі право довільно та з опортуністичних міркувань руйнувати систему думки, що становила в певному

---

260 Рішення було прийняте Жоржем Марше на XXII з'їзді ФКП у лютому 1976 р. Диктатуру пролетаріату можна визначити як «сукупність політичних засобів перехідного періоду, що пролетаріат застосовує в ситуації революційної кризи для її вирішення». Вона є відповіддю на виняткову ситуацію та має практичні функції. Див.: Georges Labica et Gérard Bensussan, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1982. Étienne Balibar, *Sur la dictature du prolétariat*, Paris, Maspero, 1976.

сенсі частину його власного тіла. Ця руйнація теорії була також складовою бурі, що захопила філософа.

За три роки по смерті Альтюссера Дерида запросили виступити на конференції Каліфорнійського університету на тему: «Куди прямує марксизм? Чи не відходить він у минуле?». Філософ деконструкції ніколи не був ані марксистом, ані комуністом, ані членом жодної партії. Його позиція була іншою. Проте привід висловитися на цю тему в епоху занепаду радянської системи, дозволив йому спробувати знайти новий підхід до вчення Маркса.

Предметом критичних міркувань Дерида виявилися ні Китай, ні країни Сходу, ні комуністичні, неокомуністичні чи посткомуністичні партії. Він віддав перевагу питанню водночас ліричному та шекспірівському, звернувшись до фундаторського твору Маркса в історії комунізму: «Привид ходить по Європі: привид комунізму», — такими словами розпочав Маркс свій знаменитий «Маніфест». Якою є природа, заперечив Дерида, цього нового привиду, що не полишає маніакального та тріумфального за настроєм дискурсу тих, хто сьогодні особливо активно виголошують, що Маркс мертвий, що його труп нарешті остаточно розклався і що він ніколи вже не повернеться для того, щоб потривожити чисту совість Заходу?

«Привиди Маркса», поза сумнівом, одна з найкращих книжок Дерида, і легко зрозуміти причини її світового успіху. Замість того, щоб звертатися до минулого чи ностальгічно згадувати епоху, що завершилася, він говорить про нову боротьбу проти тріумфу озброєних технікою та наукою сил, що декларують кінець марксистського періоду й намагаються утвердити світовий устрій, де людина буде лише товаром, приреченим на рабство то гірше, що воно ховається під прикриттям демократичного ідеалу: «Адже неможливо мовчати про те, що в той час, коли дехто насмілюється благовіщати від імені ліберальної демократії, яку вони проголошують ідеалом історії людства: замість того, щоб оспівувати здійснення ідеалу ліберальної

демократії та капіталістичного ринку, переживаючи ейфорію кінця історії, замість того, щоб святкувати “кінець ідеологій” і кінець великих емансипаторських дискурсів, не будемо закривати очі на макроскопічну очевидність численних страждань: жоден прогрес не дозволяє ігнорувати те, що ніколи ще — в абсолютних цифрах — стільки чоловіків, жінок і дітей на Землі не потерпали від поневолення, голоду й гинули»<sup>261</sup>.

Коли Дерида готував доповідь, що стала основою для книжки «Привиди Маркса», його думки захоплювала Південно-Африканська республіка, яка незадовго перед тим поклала край апартеїду. Він посилається на факт убивства комуніста, яке щойно там сталося: «...Убивство Кріса Ані, скоєне польським емігрантом і його спільниками, було вбивством комуніста як такого, комуніста як комуніста. Убивці самі зізналися, що просто хотіли помститися комуністові. Убивці самі визнали, що намагалися перекласти все на комуніста. Вони прагнули зірвати перемови, що вже велися [...]. Дозвольте мені вшанувати пам'ять Кріса Ані та присвятити йому цю доповідь»<sup>262</sup>.

Цим глибоко фройдівським за своїм духом текстом, що починається заклик до надії: «Я хотів урешті-решт навчитися жити», — Дерида віддав останню шану, не говорячи про це, своєму другові Луї Альтюссеру, що, десять років проживши привидом, лишився зрештою вбивцею самого себе. Проте не як убитий борець-комуніст, а як мислитель комунізму, приречений блукати в пекельному колі світу злочинів: злочинів, здійснених в ім'я комунізму, смерті концепцій і вбивства жінки — учасниці руху Опору, борця за комуністичну ідею.

---

261 Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p.12.

262 *Ibid.*, p.141.

# 5

## Жиль Дельоз: антиедипівські варіації

«**І**мовірно, колись це століття вважати-  
меться століттям Дельоза». Це пророц-  
тво Фуко було зроблене в 1969 р. з приводу публікації книжок  
«Розрізнення і повторення» та «Логіка смислу»<sup>263</sup>. Воно натякає  
на те, що з усіх тих, із ким філософу стежин ночі довелося  
вступати в суперечку, лише Жиль Дельоз, можливо, не лише  
ввійде до Пантеону чи залишить філософських нащадків, але  
й стане агентом оновлення філософії, а отже, найвизначнішим  
із сучасних філософів.

Дельоз мав різко ліві політичні погляди й ніколи не був ані  
послідовником феноменології, ані критичним читачем творів  
Гайдеггера. Він також єдиний із шести філософів, про долю яких  
я веду мову, що не навчався у Вищій нормальній школі, а був  
простим викладачем філософії<sup>264</sup>: у ліцеях Ам'єна й Орлеана,  
згодом у Парижі, у лицей Луї-ле-Гран і Сорбоні, потім у Ліоні й  
нарешті, після травневих подій 1968 р., в університеті Париж-  
VIII, розташованому у Венсені, де він день по дню «придумував»  
перед приголомшеними студентами й у співпраці з Феліксом  
Гваттарі свою найбільш руйнівну книжку «Анти-Едип».

---

263 Michel Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, vol.II, p.75. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1969; *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

264 Жиль Дельоз викладав філософію впродовж сорока років. Див.: *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Réalisé par Pierre-André Boutang, éditions Montparnasse.

На початку своєї філософської кар'єри зосередившись на вивченні текстів античних авторів, Дельоз як історик філософії виступив із критикою ідеї, згідно з якою викладання історії філософії може бути перешкодою для створення концептів. Проте він також уважав, що його покоління було практично знищено історією філософії: «Ти маєш право говорити від себе особисто, оскільки ти не читав цього чи того, або цього щодо того, або того щодо цього»<sup>265</sup>.

Упродовж довгих років спосіб розуміння та викладання філософії, за Дельозом, полягав у тому, щоб дивитися на неї як на своєрідну «содомію, чи, що, власне, те ж саме, непорочне зачаття». Він уявляв собі, що «заходить до автора зі спини й народжує йому дитину, що є його дитиною й, однак, є чудовиськом»<sup>266</sup>. А згодом читання творів Ніцше, а також досвід сприйняття літературних текстів, кінофільмів, популярних пісень, живопису сприяли його еволюції до позиції сумніву — не деструктивної, але критичної, навіть деконструктивної — щодо всіх засадничих знань. «Дельоз, поза сумнівом, лишається тим, — зауважив Деріда, — кого я, попри всі розбіжності, завжди вважав найближчим мені з усього цього “покоління”»<sup>267</sup>.

Дельоза, так само, як Деріда та Фуко, не любили. Звинувачували, подібно до Сократа, у намірі зіпсувати молодь своїм викладанням. Дорікали за надмірну пристрасть до наркотиків і алкоголю. Навіть порівнювали після написання «Анти-Едипа» з дегенератом, що створив «апологію гнилі на вогнищі декадансу»<sup>268</sup>. На додачу до цього він здобув репутацію антисеміта тим, що виступив із протестом проти заборони одного фільму, який визнало антисемітським міністерство культури. Насправді Дельоз, виступивши проти цензури, мав на увазі всі інституції, що перебрали на себе право виносити вирок творові мистецтва

---

265 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990.

266 *Ibid.*, p.15.

267 Jacques Derrida, *Chaque fois unique au monde*, op. cit., p.236.

268 Bernard-Henri Lévy, *La Barbarie à visage humain*, Paris, Grasset, 1977.

в разі його проблематичності без обговорення, будучи навіть нездатними до такого обговорення<sup>269</sup>.

У дійсності Дельоз завжди збивав із пантелику співбесідників і читачів своїм парадоксальним підходом, який, здавалося, ішов проти течії, тобто проти раціонального дискурсу. Дельоз був філософом крайностей і сміху, гротеску та піднесеного, мрії та бажання. Аж ніяк не романтик, він був сповнений палкої пристрасті до духу творчості, що знаходив свій вияв у найутопічніших і водночас найвитонченіших творах мистецтва, поезії та літератури.

Так, він рішуче виступив на підтримку механістичного матеріалізму, заснованому на ідеї існування неперервності між психічною діяльністю та діяльністю мозку. На відміну від Кангієма, що був його вчителем і викликав у нього захват, він уважав, що колись наука дозволить — через вивчення мозку — показати, що мозок здатний — сам по собі без відома суб'єкта — створювати концепти та твори мистецтва. Проте він ніколи не тримався спрощених підходів адептів сцієнтизму, когнітивізму та церебральної психології, вважаючи, що будь-яке порівняння поведінки людини з поведінкою тварини призводить до фашизму. І для того, щоб дискредитувати ідею такого підходу, він охоче стверджував, що цей тип ставлення людини до тварини викликає в нього жах і єдине, що має значення, на його думку, — це перетворення тварини на людину й те, що людина виявила здатність мислити тварину в термінах тваринності, аби осмислити себе як те, що виходить за її межі<sup>270</sup>.

---

269 Gilles Deleuze, «Le Juif riche» (18 février 1977) // *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975—1995*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, 2003, p.122-126. Ішлося про фільм Даниеля Шміда «Тінь янголів» за сценарієм Райнера Вернера Фассбіндера, з приводу якого близько п'ятдесяти осіб підписали петицію з протестом «проти безвідповідальності, що полягає в небажанні аналізувати структуру фільму», і «проти насилля, яке стає на заваді перегляду фільму».

270 Gilles Deleuze, *L'Abécédaire*, op. cit. А також: «Huit ans après. Entretien avec Catherine Clément // *Deux régimes de fous*, op. cit., p.165.



Подібно до свого друга Фуко, Дельоз без поваги ставився до владних інституцій у медицині, ненавидів будь-які форми релігії науки та, подібно до Кангієма, уважав нормативну психологію варварською дисципліною. Він не поділяв поширену сьогодні ідею, що людину можна «оцінити», інструменталізувати, перетворити на річ, на «останню» людину або, навіть гірше, на «останню» річ: на інертну матерію, сміття. Як пацієнт-туберкульозник, що постійно відчував себе засудженим на смерть, він уважав, що кожна людина повинна мати право вільно вживати наркотики та медикаменти під наглядом свого лікаря, але аж ніяк не сторонньої до цього процесу влади. Будь-який індивід, казав він, має право обирати свою долю та ризикувати власним життям. Суб'єкт є суб'єктом лише тому, що спершу він є несуб'єктом, тобто певною плюралістичною одиничністю, до того ж завжди детериторіалізованою.

Урешті-решт, Дельоз був найбільш «антисекулярним» філософом, якого тільки можна уявити, найбільшим антиконформістом і найбільшим бунтівником проти всіх спроб деструкції культури, природи та людини, що стали загальною долею нашої епохи — епохи, наступ якої він передбачав. Також він надзвичайно високо цінував підривну силу сартрівського письма: «Сартр, — відзначав він, — є грізним полемістом... Не буває геніїв, які б у чомусь не виглядали пародією на самих себе. Але яка пародія є найгіршою? Перетворитися на шанованого старця, духовний авторитет, що хоче всім подобатись? Чи претендувати на роль блазня, який виступає від імені Звільнення? Бачити себе академіком чи мріяти про те, щоб бути венесуельським партизаном?»<sup>271</sup>.

Дельоз не був прихильником необмеженої насолоди, що завжди призводить до спустошення, про що він казав. Він любив підкреслювати, що філософія не повинна ставати інструментом руйнації одних доктрин за допомоги інших: ніякої боротьби на

---

271 Gilles Deleuze, «Il a été mon maître» // *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953—1974*. Édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, 2002, p.113.

смерть, а натомість необхідність конфліктів і дослідження того, що містить зародки конфлікту в себе та в інших.

Далі він стверджував, що прийом шкідливих речовин слід припинити, коли людина перетворюється на безпорадну істоту, нездатну до праці. Тут має бути межа. Доволі несподівано цілком у дусі моралістів він рішуче схвалював аскетизм і самоконтроль. Адже він також дорікав представникам медичних владних інституцій — зокрема психіатрам — за те, що вони численними безглуздими й надмірними приписами та здійсненням психопатологічного диктату фабрикують у лікарнях справжніх психічно хворих із тих, хто «насправді» не страждає божевіллям.

Тому він відкидав не медичну науку як таку й не біологічний підхід до психіки, а всі форми медикалізації життя. У будь-якому випадку він ніколи не був пропагандистом небезпечних ліків і ніколи не спонукав своїх учнів до вживання наркотиків. Я можу особисто це засвідчити, оскільки була його ученицею і не поділяла його позицій. Він ніколи не намагався бути суддею чи запроваджувати стандарти. У коханні, у дружбі, у викладанні його цікавила тіньова та гетерогенна частка, властива кожній індивідуальності, її *hubris*<sup>272</sup>. Дельоз уважав, що лише практика деперсоналізації, тобто, інакше кажучи, увертюра до плюралістичності, дозволяє кожному говорити від свого імені.

З цього погляду він вписується в спінозистську й водночас глибоко етичну традицію, що з найвищою повагою ставить-ся до всіх представників «меншин»: божевільних, клошарів, маргіналів, гомосексуалістів. Своїми певними сторонами цей видатний філософ несвоечасного, фібрил і децентралізації символічних упорядкованостей поновив прекрасну традицію співчуття до бідноти та знедолених, до яких додалися ті, хто за всіх часів були жертвами соціального, політичного, расового та сексуального переслідування: «скривджені» жертви, доведені до стану покидьків.

---

272 Зверхність, зухвальство, неприборканість (давньогрецьк.). — Прим. пер.

Свідчення цих знущань, які так ненавидів Дельоз, можна знайти в книжках Дідьє Ерібона, шанувальника й знавця творів Дельоза. На відміну від тих випадків, які пов'язані з репресивною владою, тут ідеться про приховані знущання, які ми знаходимо в демократичних суспільствах і які виглядають як цілком нормальні явища: буденні речі, з якими неможливо боротися. «Постоїмо якусь мить на тротуарі, — каже Ерібон, — перед дверима [до бару геїв], не кваплячись увійти. Під'їздить авто з затіненими вікнами: чотири чи п'ять хлопців викрикують образи: “Педики, педики...” [...] Авто зупиняється, і один із хлопців плює на мене так, що я не встигаю відскочити. Слина утворює своєрідну зірку на моїй блакитній футболці. Я відчуває напад нудоти. Мене ось-ось знудить [...] Пригадую, як Жорж Дюмезіль розповідав мені про той день, коли він відвідав свого вчителя та друга Марселя Мосса й уперше побачив жовту зірку, вишиту на його куртці. Він не міг відірвати погляду від цього жахливого тавра. Великий соціолог урешті-решт сказав йому: “Ви дивитесь на мою відзнаку (*crachat*<sup>273</sup>)”. Я довгий час розумів цю фразу надто просто: Мосс хотів сказати Дюмезілеві, що вважав цей жовтий клаптик плювком, брудом, образою, що йому кинули в обличчя. Проте згодом до мене дійшло, що я помилявся: Мосс, безперечно, ужив слово “*crachat*” у значенні “орден”. Це слово має інше старе та поширене в розмовній мові значення — відзнака, медаль, орден»<sup>274</sup>.

Відчуваючи глибоку внутрішню образу, про яку він ніколи не говорив, відчуваючи ворожість до будь-яких спроб редукції життя до «маленької приватної справи», Дельоз передрікав прихід одномірного світу, позбавленого культури й душі, цілком під-

---

273 Французьке слово «*crachat*» має різні значення: по-перше, відзнака, орден і, по-друге, плювок. — Прим. пер.

274 Didier Eribon, *Sur cet instant fragile. Carnets, janvier-août 2004*, Paris, Fayard, 2004, p.186-187. Див. також: *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, 1999; *Une morale minoritaire, Variations sur un thème de Jean Genet*, Paris, Fayard, 2001.

порядкованого законам ринка та політики речей<sup>275</sup> — своєрідного заводу, що фабрикує знедолених: Козет, Жанів Вальжанів, Тенардьє та Жаверів<sup>276</sup>.

Силу цього виразу він відчув задовго до того, як його концептуалізував, — улітку 1936 р., у віці одинадцяти років, коли мав змогу спостерігати у своїй сім'ї величезних страх, що переживали буржуа перед несподіваною появою тисяч чоловіків і жінок, працівників заводу, що вперше окупували «їхні» території: пляжі, береги моря, річок, дороги, поля, великі простори, що стали ще більше, безмежні місця їхніх великих велосипедних прогулянок.

Це видовище залишило в ньому спогади про Францію, поділену навпіл. Одна — реакційна, патріархальна, віддана культові сімейних цінностей, територіально розподілена, яка завжди вселяла в нього страх і про яку він знав, що вона ніколи не вибачить «єврею» Леонові Блуму те, що він зачепив її географічні привілеї. Інша — ризоматична, машинна, детериторіалізована. У нього швидко виникло бажання ідентифікувати себе з нею, переглядаючи фільми Жана Ренуара чи слухаючи пісні Шарля Трене та Едіт Піаф. Згодом він став уважним читачем Пруста, Захер-Мазоха, Льюїса Керролла та багатьох інших.

Завод проти театру, натовп проти обнесеного парканом егологічного та супергологічного зоопарку, континенти проти націй, бурхливі течії проти колючого дроту та кордонів, фривольність складки, що завжди рухається, проти нерухомої тканини, суцільно гладкої та випрасуваної: такими були плоди вражаючої винахідливості Дельоза. Філософ ризоми висадив у повітря класичні уявлення, притаманні філософському дискурсові, який віддав перевагу блуканню за лаштунками примітивної сцени, справжнього механізму створення концептів, а не робить коментарі й наново винаходити генеалогію Гамлета, Антігони чи Едипа.

275 Див.: Jean-Claude Milner, *La Politique des choses*, Paris, Navarin, 2005.

276 Персонажі роману В.Гюго «Знедолені» (1862). — Прим. пер.

Дельоз не любив ані драматургію трагічного, ані філософські школи, хоч би якими вони були: сократівськими, аристотелевськими, вітгенштайнівськими чи фрейдівськими, тому що вони завжди загрожували, як він казав, знищити креативність, редукуючи своєрідну одиничність до класів, організованих колективів. Він не вважав, що бажання може «вивільнитися» лише в спонтанних діях. Він стверджував натомість у доволі парадоксальний спосіб, що бажання як таке є проявом позасвідомого, яке слід розуміти не як театр чи «іншу сцену», а радше як певний ансамбль територій тварин і музикантів<sup>277</sup>.

Також він виніс зі свого прочитання Ніцше думку, що потрібно зруйнувати платонізм, аби віднайти за симулякрами ідей і повторення ідей діонісійський хаос, дійсність скорботи, радості та безладу, хаос свята та несвоечасності: «Філософія народжується не у великих лісах і не на стежках, а в містах і на вулицях, до того ж на тих, що є найбільш *неприродними*»<sup>278</sup>. Таким чином Дельоз спробував пов'язати онтологію плуралістичності з політикою події<sup>279</sup> та показати, посилаючись при цьому на Геракліта, що ніщо не повторюється і не буває цілковито тотожним іншому (не можна двічі ввійти в одну й ту саму річку) і що всі феномени є завжди множинами, які, немов потоки, не піддаються зведенню в одне ціле<sup>280</sup>.

Для всіх тих, хто, як я, знали Фелікса Гваттарі та були присутніми на блискучих семінарах, які проводив Дельоз у Венсені в 1969—1972 рр., «Анти-Едип» є видатною книжкою. У ній, між іншим, двоє друзів, виявивши спільне бажання до руйнування

---

277 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980; «Huit ans après. Entretien avec Catherine Clément» // *Deux régimes de fous*, op. cit., p.162-166.

278 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p.306.

279 Patrice Maniglier et David Rabouin, «Quelle politique?» // *Magazine littéraire*, 406, février 2002, p.53. Саме в цьому контексті слід розглядати позицію, висловлену в кн.: Toni Negri et Michael Hardt, *Empire*, Paris, Exils, 2001.

280 Див.: Frédéric Streicher, «À propos de *Différence et répétition*» // *Sciences humaines*, 3, mai-juin 2005.

догм, дали конформізму в сучасному психоаналізі справжній урок насолоди, бунту та свободи, який варто було б повторити сьогодні, звичайно, в іншій формі.

На той час Дельоз уже обдумав концепцію своїх знаменитих «машин бажання». Що ж до Гваттарі, то, на відміну від Фуко, він прагнув, як і англійські та італійські противники психіатрії, проте іншими концептуальними засобами, поставити, а можливо, й розв'язати, проблему природи божевілля. Є воно психічною хворобою чи своєрідним бунтом, націленим на повалення чинного ладу?

Двоє друзів створювали «Анти-Едипа» так, як творять оперу. У процесі довгого обміну листами, в яких вони елегантно зверталися один до одного на «ви», текст формувався в ризоматичний спосіб. Самою своєю формою він протистоїть імперіалізові Єдиного — тобто структури чи символічного ладу — як машинне та плюралістичне породження бажання, як витвір імпульсів і фантазмів, що тільки й здатен до підриву ідей едипівської та патріархальної суверенності.

Союз між Жилем і Феліксом, між блискучим мислителем, що відзначався осілістю, подібно до Сократа, і ніцшеанським літературним хистом, і невтомним мандрівником, що одночасно мешкав у багатьох місцях, виявився надзвичайно вдалим. Їхнє створіння було прочитано й перекладено в усьому світі, викликало безліч коментарів, хоча його композиція залишається, *попри все*, енігматичною (щоправда, сьогодні ми знаємо, що Дельозу довелося доопрацювати текст, але він завжди стверджував, що без Гваттарі він його ніколи б не написав, як, утім, і їхні інші спільні тексти). «Будьте рожевою пантерою, — казали двоє авторів, — і нехай ваше кохання буде схожим одразу на осу й на орхідею, на кішку та бабуїна»<sup>281</sup>.

Кожного тижня в університеті Венсена Дельоз розповідав своїм студентам книжку, що, здавалося, писалася сама собою в потоці гарячкової та відкритої мови. «Анти-Едип» створю-

281 Félix Guattari, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, textes agencés par Stéphane Nadaud, Paris, Lignes & Manifestes, 2005.

вався прямо тут, в аудиторії, немов одкровення багатоликого божества, що зверталось до кожного зі слухачів, зачарованих дельозівським співом, самою тональністю цього унікального в своєму роді голосу.

Філософ натовпів і множини стверджував, що прагне нано-во продумати історію людських суспільств, виходячи з постулату, згідно з яким капіталізм, тиранія та деспотизм знаходять свої межі в машинах бажання «вдалої» шизофренії, тобто звільненої від будь-якого домінування з боку психіатричного дискурсу: божевілля у вільній, позбавленій відчуження державі. Саме в цьому контексті розгортається визначна критика психоаналізу, наступ на найбільш психологізований монумент в ансамблі фрейдівської конструкції, едипів комплекс, що для послідовників Фрейда перестав бути інтерпретацією античної трагедії та перетворився на знаряддя нормалізації лібідо та продукування ретроградного ідеалу сім'ї<sup>282</sup>.

Аби уникнути психологізації людського існування, автори «Анти-Едипу» виступили за те, щоб замінити всі структуральні теорії, теорії символів і значення, що опираються на психоаналіз, полівалентними концептуальними засобами, здатними передати машинну сутність плюралістичного бажання. Імперіалізміві єдиного означуваного, як і тотальній концепції едипова комплексу, Дельоз протиставив шизоаналіз, заснований на психіатрії, яку він охарактеризував як матеріалістичну та марксистську за своїми витокami: «Матеріалістичною є психіатрія, що вводить виробництво в бажання, і навпаки — бажання у виробництво. Психоз пов'язаний не з батьком чи з ім'ям батька, він пов'язаний з Історією. Це подібно до того, як машини бажання є іманентними великим соціальним машинам»<sup>283</sup>.

Оскільки автори «Анти-Едипа» прагнули здійснити вели-

---

282 Щодо потреби повернення до фрейдівського розуміння трагізму характеру Едипа та його «депсихологізації» див.: Élisabeth Roudinesco, *La Famille en désordre*, Paris, Fayard, 2002.

283 Найвдаліші автохарактеристики, дані Жилем Дельозом і Феліксом Гваттарі книжкам «Анти-Едип» та «Тисяча поверхонь», містяться в

кий синтез ідей звільнення, логічно, що їхньою найбільшою мішенню став конформізм у сучасному психоаналізі (особливо лаканівський догматизм), а також усі догмати психології, заснованої на едиповому комплексі. Проте революції в клінічному підході до психозу не відбулося, що пояснюється належністю Гваттарі до лаканівської спільноти та до традиції психіатрії, пов'язаної з інституційною психотерапією.

Однак книжка була сприйнята як новаторська всіма тими, хто дотримувалися думки, що життя не що інше, як подорож крізь хаос. Адже від Дельоза добряче дісталось всім ідеологіям кінця історії та кінця людини. Він викрив їхній нігілізм і реакційний характер. Тварина-людина, стверджував він, має зіткнутися з тим, що виходить за її межі, — з її найпотужнішими пристрастями й бажаннями, тобто з Множиною та криком буття, — інакше їй загрожує нова форма рабства: невидимий неофашизм Єдиного, що постійно робить свою справу в суспільствах нібито цілком демократичних<sup>284</sup>.

Звісна річ, антиедипівська програма ніколи не була реалізована. І замість того, щоб виступити проти інституту сім'ї, усі ті, хто були з нього виключені — зокрема, гомосексуалісти, — намагалися радше в нього інтегруватися, аби трансформувати його зсередини та винайти нову політику бажання. Що ж до божевільних, яких Дельоз і Гваттарі хотіли звільнити від тиску Едипового дискурсу, вони так ніколи й не стали героями соціального підриву. Піддані медикаментозному лікуванню та підпорядковані спрощеним класифікаціям нового психіатричного ладу, вони сьогодні каталогізовані в першу чергу як психічно хворі й рідко розглядаються як мандрівники-шукачі численних континентів у стилі Рембо.

---

тексті «Перемовини», особливо в інтерв'ю з Робером Мадджорі та Дідьє Ерібоном.

284 «Так, Дельоз був нашим видатним фізиком, він споглядав для нас мерехтіння зірок, досліджував хаос, вимір, оцінив масштаби органічного життя [...]. Він був тим, хто не припускався думки, що "великий Пан помер"» (Alain Badiou, *Deleuze*, Paris, Hachette, 1997, p.150).



Надто молодий, аби взяти участь в антинацистській боротьбі, Дельоз формувався на основі класичної філософії, був у захваті від Сартра, емблематичної постаті антиколоніальної боротьби, а згодом долучився до великих суперечок, спровокованих Фуко, на захист інтересів меншин і вигнанців. І саме завдяки йому філософ стежині ночі зрозумів, наскільки антиедипівська критика може стати, поза всякою критикою психоаналізу, інструментом деконструкції фашистських форм людського буття, як індивідуальних, так і колективних.

Із цього погляду він, безумовно, мав рацію, стверджуючи, що колись це століття вважатиметься дельозівським, оскільки колись, імовірно, століття нагадуватиме кошмар, уявлений Дельозом: побутування звичайного фашизму, не історичного фашизму Муссоліні та Гітлера (який дуже добре вмів мобілізувати бажання мас), а передусім «фашизм, що присутній у нас у всіх, присутній у нашому мисленні та повсякденній поведінці, фашизм, що змушує нас любити владу, навіть бажати цю річ, що панує над нами й експлуатує нас»<sup>285</sup>.

---

285 Michel Foucault, «Préface l'édition américaine de *l'Anti-Œdipe*» // *Dits et écrits*, III, *op. cit.*, p.134.

# 6

## Жак Деріда: миль смерті

Прийшов час попрощатися з тими, хто пішов із життя, з бунтівними філософами, такими різними, що не припиняли сперечатися між собою й водночас із любов'ю ставитися один до одного і спадкоємцями яких, хочемо того чи ні, ми лишаємося. Саме тому я завершую цю книжку, вшановуючи Жака Деріда, який був моїм другом упродовж двадцяти років. Він пішов із життя останнім із цього покоління та змушений був сказати прощальні слова стосовно більшості з тих, хто до нього належав, а також багатьом іншим у книжці<sup>286</sup>, до якої я хотіла б тут додати своєрідний *postscriptum*, аби віддати належне в свою чергу невмирущій пам'яті про дружбу й умінню воскрешати минуле, аби краще бачити майбутнє: умінню вчитися мислити завтрашнім днем, учитися жити, розуміти, з чого складатиметься завтра<sup>287</sup>.

---

286 Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, présenté par Pascale-Anne Brault et Michel Naas, Paris, Galilée, 2003. У цій книжці зібрані прощальні звернення Жака Деріда до Ролана Барта, Поля де Мана, Мішеля Фуко, Макса Лоро, Жана-Марі Бенуаса, Луї Альгюссера, Едмона Жабе, Жозефа Н.Рідделя, Мішеля Серв'єра, Луї Марена, Сари Кофман, Жилія Дельоза, Емманюеля Левінаса, Жана-Франсуа Ліотара, Жерара Гранеля, Моріса Бланшо. Див. також із приводу смерті Ганса-Георга Гадамера: *Béliers. Le dialogue ininterrompu entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003.

287 Див.: Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Galilée/Fayard, 2001.

Кожна людина на своєму життєвому шляху стикається зі смертю друга і, отже, зі смертю і з дружбою. Це структурний і універсальний закон, «закон незмінний і фатальний: із двох друзів один побачить смерть іншого»<sup>288</sup>. Ця смерть, коли вона трапляється, не лише кінець того чи того життя, а «кінець чогось взагалі». Тож, ніяка скорбота неможлива. Але оскільки за відсутності скорботи друг, що лишається жити, ризикує стати божевільним, лише меланхолійний стан уможливило примирення зі смертю іншого та продовження життя.

Мені довелося стикнутися з такою втратою й також звертатися з прощальним словом до померлих близьких чи друзів. І завжди ці прощальні слова доводилося говорити одразу після смерті. Ніколи я не спромоглася написати похвальне надмогильне слово перед тим, як відбулася смерть того, хто мав померти, хоча фінал був невідворотним унаслідок неблаганної хвороби.

Мені здається, що неможливо говорити про смерть до того, як смерть приходить. А коли це трапляється, коли прощальне слово пишуть заздалегідь, немов убивство смерті, тоді неправда читається поміж рядків. Адже померлий позбавляється можливої розповіді про його смерть, яка стає нічим. Це фальсифікація хронології, фальсифікація часу, що відповідає приходу смерті, слову про смерть і ритуалу прощання. Урешті-решт, вищою мірою злочинний акт, оскільки він перетворює того, хто пише цей текст, на володаря — звісно, ілюзорного — часу. Адже насправді не є неможливим те, що автор некрологу, який передує смерті, не буде вже мертвим у момент смерті, про яку він уже розповів.

Останнє прощання, прощальне слово виголошується *від* життя, тобто як момент, в якому перемішалися смерть пережита, смерть перенесена, смерть ритуалізована та пам'ять про смерть. Прощатися, говорити слова прощання (*adieu*) — усі ці вирази означають, що той, хто йде, доручає Богові (*à Dieu*) душу того,

---

288 Jacques Derrida, *Béliers*, *op. cit.*, p.20.

хто залишається: *назавжди*. Прощатися — це також зникати самому, відділятися від світу, в якому жив, аби потрапити до якогось іншого світу. Проте виголошувати прощальне слово, слова прощання з померлим другом — це, навпаки, доручати Богові душу того, хто зник, аби вічно жила, неторкнута смертю, пам'ять про дружбу. Це також, імовірно, означає трансформувати *à-Dieu* в *adieu*, непомітно перейти з Божого царства в царство смерті Бога. Адже *à-Dieu* передбачає існування Бога, натомість *adieu* його стирає. І не випадково те, що розрізнення між *adieu* та *au revoir* (до побачення) закріпилося у французькій лексиці на початку XIX ст., після революції, що зруйнувала через убивство короля унікальний зв'язок між Богом і королівською верховною владою. Відбувається стирання *à-Dieu* на користь *adieu*, звільняючи місце для *au revoir*. Століттям раніше ще казали: *adieu, jusqu'au revoir* (прощавай, до побачення).

Страта Людовіка XVI була не лише обезглавленням короля, а похованням монархії. Відтепер в ім'я життя Нації треба було без будь-якої церемонії прощання, без доручення душі покійного Богові, без будь-якого *прощавай, до побачення* сказати *прощавай* королівству, що перетворилося на царство мертвих.

Що ж до скорботи за померлим, то вона насправді ніколи не спостерігається. Стає зрозумілим той вузол, що поєднує скорботу та меланхолію, який намагався водночас зав'язати й розв'язати Фройд у 1915 р., ризикуючи перетворити меланхолію не на доконечного супутника життя, а на патологію, притаманну нарцисичним неврозам. Лише після того, як віденський метр сформулював ідею потягу до смерті та пережив смерть деяких членів своєї сім'ї — зокрема, дочки та маленького сина, — він дійшов думки, що в деяких випадках скорбота неможлива: «Після такої втрати, — писав він із приводу смерті Софі, — гострий біль поступово притишується, проте втіхи вже ніколи не буде, адже ніщо не замінить утраченого. Навіть коли щось намагається посісти спустіле місце, усе ж таки завжди розумієш, що це щось інше. І, зрештою, це добре. Це єдиний спосіб увічнити цю любов, від якої не можеш відмовитися за будь-яку

ціну»<sup>289</sup>. І ще: «Так, я втратив мою любу донечку, коли їй було двадцять сім років, але, як не дивно, цю втрату я переніс стійко. Це сталося в 1920 р., після того, як довелося пережити нещастя війни, та після втрати сина [...]. Відтоді, як помер Гайнерле, я втратив здатність любити моїх маленьких дітей, як і здатність відчувати радість життя. Ось у чому причина моєї байдужості. Звідси й хоробрість перед лицем небезпеки, що загрожує моему власному життю»<sup>290</sup>.

Ці обидва свідчення, хоча вони й суперечать одне одному, показують, що смерть дітей, якщо вона не є наслідком війни, епідемії, стихійного лиха чи масових убивств, відчувається як патологія. Закон еволюції вимагає того, щоб генеалогічний порядок не був порушений<sup>291</sup>. Оскільки у великій книзі часу записано, що людина має піти після своїх попередників і раніше за своїх нащадків. Тому, коли смерть діє навпаки до цього нібито непорушного закону, у душі того, хто лишається жити, вкорінюється страждання, змушуючи людину прийняти те, що неможливо прийняти. Починаючи з кінця XVIII ст. і до кінця XX ст. порушення цього правила переживалося як жахлива аномалія<sup>292</sup>.

Прощальні звернення Деріда — це слова, видобуті з мовчання та з небуття: «In Memoriam, смак сліз, із-зі почуття скорботи тепер мені блукати самому, дружба-понад-усе». І врешті-решт, стосовно Левінаса: «Проте я казав, що хотів не лише нагадати про те, що він доручив нас Богові (*à-Dieu*), а передусім сказати йому *adieu*, назвати його ім'я, і хоча він уже не відповість, він відповідає нам у нас самих [...]. *Adieu, Емманюєлю*»<sup>293</sup>.

Перед труною друга, перед померлим, що вже позбавле-

289 Élisabeth Yuong-Bruehl, *Anna Freud* (1988), Paris, Payot, 1991.

290 Sigmund Freud et Ludwig Binswanger, *Correspondance 1908—1938*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

291 Саме з цієї причини Йокаста в п'єсі Софокла вбиває себе до того, як Едип себе карає.

292 Див.: Michel Vovelle, *La Mort et l'Occident* (1983), Paris, Gallimard, 2000.

293 Jacques Derrida, *Chaque fois unique...*, op. cit., p.252.

ний можливості говорити, казати *adieu*, а не *à-Dieu*, означає кинути своєрідний виклик скорботі. І якщо «кожний раз — єдиний»<sup>294</sup> — це означає, що кожен з померлих має право на неповторну присвяту, яка є також повторенням одного й того самого акту згадки про втрату: «Так багато потрібно сказати, мужність залишає мене, залишають сили, тепер мені блукати самому, віднині й назавжди незбагненна відсутність, у мене перехоплює подих, не можу здолати тремтіння, як тепер працювати, як жити, неможливо говорити, мовчати також, те, що мені здавалося неможливим, прийшло, незбагненне, нечуване, нестерпне, немов катастрофа, що вже сталася й усе ж має повторюватися. Прошу вибачити мене за те, що сьогодні в мене вистачає сили лише на кілька зовсім простих слів. Згодом я спробую сказати більше». Можна без кінця множити ці слова, цей пунктир, що є прощанням Жака Деріда зі своїми друзями, прощанням без Бога (*adieux sans Dieu*).

Не ставлячи питання про феномен смерті на Заході, не роблячи розрізень щодо того, з якої причини і як сталася смерть — самогубство, нещасний випадок, хвороби, насильницька смерть, тиха смерть, бажана смерть, несподівана смерть — і в якому віці вона спіткала людину, пам'ять якої вшановується, Жак Деріда будує свій дискурс, немов палімпсест миті смерті, немов миттєвий слід того унікального моменту, коли здійснювався перехід від життя до смерті. І разом із тим на поверхню піднімаються фрагментарні спогади. Кожного разу одна деталь виникає, щоб підтвердити «незмінний і фатальний» закон: «Мати друга, дивитися на нього, дивитися йому у вічі, цінувати його дружбу — означає знати твердо і невідпорно (і з часом це знання стає все невідступнішим, таким, що про нього неможливо забути), що один із нас має зіткнутися зі смертю іншого. Один із нас — і кожен каже це собі, — один із нас двох, настане такий день, не побачить іншого»<sup>295</sup>.

294 Назва книжки Жака Деріда «Кожний раз — єдиний, кінець світу». — Прим. пер.

295 Jacques Derrida, *Chaque fois unique...*, op. cit., p.137.

Прощальні слова Жака Деріда не є ні похвальними надмогильними промовама в класичному сенсі, ні некрологами, ні вираженнями болі. Він не говорить ані про вмирання плоті, ані про жах, що застигає на обличчі, ані про тіло, що напружується, зустрічаючи смерть. Його тексти нічим не нагадуються розповідь про останні дні Імануїла Канта чи тексти «Бодлер, останні роки» або «Вмираючий Вольтер». Він не намагався дати свідчення на кшталт «церемонії прощань»<sup>296</sup>.

Він не вдавався до збирання слів, що позначають смерть: «загинути», «відійти», «піти з життя», «скінчитися», «померти», «сконати». Він не став наводити останні приклади приречених на смерть, ані останні слова, знайдені живими для смерті в її очікуванні: «О смерте, старий капітане, вже час! Піднімаймо якір!» — або: «Ця думка про смерть засіла в мені невідступно, немов почуття кохання», — або: «Смерть, привид у масці, не має нічого під своїм забралом»<sup>297</sup>. Ані ганебна смерть, ані блискуча смерть. Просто смерть.

У прощальних зверненнях Деріда до своїх друзів не йдеться ні про посмертні маски, ні про церемонію підготовки до смерті. Між розривом і поверненням, між втратою Бога та відновленням іншого в собі, одне слово, між *adieu* та *au revoir*, у цих текстах проявляється під боєм і скорботою наративна й онтологічна структура слова про смерть і дружбу: одна людина має піти раніше за іншу. Також не торкаються вони життєвого шляху дорогої людини, окрім як уривчасто, подібно до кінематографічної техніки *flash-back*<sup>298</sup>. Уривчастий стиль, якому властива постійна незавершеність речень: «Дельоз, поза сумнівом, лишається тим, — зауважив Деріда, — кого я, попри всі розбіжності, завжди вважав найближчим мені з усього цього “покоління” [...]. Я пригадую незабутні десять днів у Серисі в

296 Simone de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, Paris, Gallimard, 1981.

297 Шарль Бодлер, Марсель Пруст, Віктор Гюго.

298 Саме з цієї причини до текстів додано чудові біографічні нариси та бібліографічні довідки, підготовлені Кас Сагарі. Вони створюють історичний контекст для текстів Деріда.

1972 р. на семінарі, присвяченому Ніцше: багато моментів, що сповнюють мене (і, я певен, так само Жана-Франсуа Ліотара, який там також був присутній) почуттям суму й самотності як належного до того, що називають цим жахливим і дещо хибним словом «покоління»<sup>299</sup>.

Слово «покоління» Деріда бере в лапки як позначене печаткою підозрілого історизму. Особисто я наполягаю на цьому слові. Я думаю, що це «покоління» — яке саме й подано в цій книжці — утворює певну єдність, попри всі розбіжності між цими філософами, оскільки те, що їх об'єднує, як я уже підкреслювала, сильніше за те, що їх роз'єднує. Зрозуміло, у ньому зустрічаються декілька прихованих течій, адже в ньому перехрещуються принаймні три покоління: одне з'явилося на світ на початку століття, друге — у період між двома світовими війнами, третє, моє власне, — між 1940-м і 1945 р.

Я хотіла б визначити, звичайно, лише наближено, декілька спільних рис цього «покоління», що поєднує три генерації. Попри належність до структуралістського, постструктуралістського, антиструктуралістського прямувань, усіх авторів, спільним витоком яких була феноменологія, об'єднує проблематизація природи суб'єкта та намагання розкрити те, що ховається під цим поняттям. Замість того, щоб обирати між двома протилежними тезами, згідно з якими суб'єкт є або цілковито вільним, або повністю детермінованим соціальними чи мовними структурами, ці мислителі поставили під сумнів сам принцип цієї альтернативи. Саме тому вони критикували, інколи надто агресивно, ілюзії *Aufklärung*<sup>300</sup> і *logos*'а. Вони прагнули, з одного боку, з'ясувати межі та контури філософського дискурсу в світлі Маркса, Фройда, Ніцше або Гайдеггера, ризикуючи навіть витіснити філософію, а з другого — перемістити у вивченні літератури інтерес на літературність як таку та умови її появи, ризикуючи позбавити літературу будь-якого романтичного змісту. Поети, письменники чи філософи, що належали до

299 Jacques Derrida, *Chaque fois unique...*, op. cit., p.236.

300 Просвітництво (нім.). — Прим. пер.



цього покоління — пов'язаного з таким напрямком, як «новий роман», — не писали ані романів, ані «нових нових романів» (які лишалися б, утім, романами), а натомість створювали літературні тексти, намагаючись проблематизувати саме поняття романічного світу.

Усі друзі, до яких звертає Деріда свої прощальні слова — п'ятнадцять чоловіків і одна жінка, — були свідками чи спадкоємцями двох великих катастроф, пережитих Європою в ХХ ст.: голокосту та ГУЛАГу. Вони були також учасниками або свідками падіння колоніальних імперій, бунту студентської молоді та краху комунізму.

І хай кожен із них, стикнувшись у певний момент свого життя з питанням геноциду євреїв, обійняв позицію, радикально відмінну від висловленої Гайдеггером у його ректорській промові<sup>301</sup>, проте жоден із них на брав по-справжньому участі в боротьбі з нацизмом — військовій чи політичній, — як, наприклад, Марк Блок, Жан Каває, Борис Вільде, Жорж Політцер, Івонн Пікар<sup>302</sup>. Одні були надто молодими, решта перебували далеко від місця подій.

Ролан Барт у 1940—1941 рр. викладає літературу в двох паризьких ліцеях. Згодом через рецидив туберкульозу він змушений провести п'ять років у різних санаторіях. Поль де Ман, який долучився до створення принаймні двох текстів антисемітського характеру для бельгійських журналів, виступає з протестом проти захвату німцями журналу «Ле Суар» і потім працює у видавництві<sup>303</sup>. Альтюссер і Левінас після мобілізації до французької армії потрапляють у полон, де й перебувають усю війну. Едмон Жабе бореться з фашизмом, заснувавши лігу боротьби з антисемітизмом. Жиль Дельоз, надто молодий аби

---

301 Martin Heidegger, *Auto-affirmation de l'université allemande*, Toulouse, TER, 1982, bilingue, traduit par Gérard Granel.

302 Див.: *La Liberté de l'esprit. Visages de la Résistance*, 16, automne 1987, La Manufacture.

303 Див.: Jacques Derrida, *Mémoires*, pour Paul de Man, Paris, Galilée, 1988.

брати участь у подіях, стає свідком арешту свого брата, який потрапив до Освенцима та став учасником руху Опору, як і батько Сари Кофман, депортований у 1942 р. як єврей після облави, влаштованої поліцією Віші.

Що ж до Бланшо, то після того, як в юності він був членом нацистської організації, під час окупації він створює два романи «Темний Тома» та «Амінадаб». Останній завдячує своєю назвою біблійному персонажеві, а також молодшому братові Емманюеля Левінаса, убитому нацистами в Литві. Бланшо підтримує зв'язок з учасниками руху Опору, підпільниками, намагається захистити друзів, зокрема членів родини Левінасів. У червні 1944 р. він ледь уникає зіткнення з каральним загоном нацистів. Цей епізод п'ятдесят років потому знайде своє відображення в тексті «Мить моєї смерті»<sup>304</sup>.

Таким чином історія одних переплітається з історією інших, історія життя і смерті, де виявляються пов'язаними *au revoir* з *adieu*, смерть перенесена, смерть пережита, *прощавай*, звернене до тих, хто лишається, і *прощавай*, звернене до тих, хто йде.

Жака Лакана не було серед тих, до кого Деріда звернувся з прощальним словом у своїй книжці «Кожний раз — єдиний, кінець світу». Передусім тому, що він ніколи не був його другом, а по-друге, тому, що ніхто не запрошував його на похорони метра, що відбулися в 1981 р. за присутності вузького кола послідовників-присвячених, згідно з заповітом, без відзнак, без квітів, без промов, без кортежу.

Проте Деріда скористався іншим приводом для того, щоб включити Лакана до переліку *своїх* мертвих, до переліку тих, кого він хотів ушанувати по смерті. У 1990 р. він написав: «Між нами ходила смерть. Першим питанням було питання про смерть, я б навіть сказав, *лише* про смерть одного з нас як тих, хто любить одне одного. Чи радше він сам про це казав, оскільки я ніколи не вимовив жодного слова. Він єдиний говорив про нашу

304 Maurice Blanchot, *Thomas l'obscur*, Paris, Gallimard, 1941; *Aminadab*, Paris, Gallimard, 1942; *L'Instant de ma mort* (1994), Paris, Gallimard, 2002.

смерть, про свою смерть, що обов'язково прийде, чи радше про мертвого, якого я, за його словами, грав»<sup>305</sup>.

Бажаючи виразити свою любов до Лакана, Деріда згадує тут сцену — можна було б сказати, *сцену про батька і смерть*, — сцену, яку він мені розповів за п'ять років до того і яку я виклала в другому томі своєї «Історії психоаналізу у Франції». Лакан звинуватив Деріда в тому, що той «не визнає глухого кута, в який він заводить Іншого, граючи в мертвого». Сцена знаменита й віднині втаємничена. В ім'я любові до Лакана, в ім'я смерті Лакана, в ім'я смерті, що Лакана надсилає своєму адресатові Деріда екстимує в цій сцені секретний бік його відносин із Лаканом. Обіцянка життя та боротьба на смерть. Той, хто залишається живим, надсилає своє вітання мертвому, навіть якщо цей останній не бажав залишатися живим. Сцена розігрується на смертельному березі, куди приходять чотири персонажі — король, королева, міністр і лицар — яких спіймали на шкоді, як у трагедіях Шекспіра, і кожний намагається отримати неподільну владу над іншим.

Тут не бракує слів, не перехоплює подих. Поза сумнівом, тут проголошується справжня надмогильна промова, класична, правильно побудована, впорядкована. І такій не місце там, де прощаються з друзями. Адже в цій грі життя і смерті, що протиставила в іншій ситуації двох людей, друг виступав не як друг, а як опонент, якому відтепер слід віддати шану посмертно.

Смерть, про яку говорить Деріда, присвячуючи друзям свої прощання від імені того, хто має жити, аби надати свідчення про дружбу, іншої природи, ніж смерть супротивника. Не схожа вона й на героїчну смерть «загиблих на полі честі».

Іще більшою мірою, ніж про вояків, які загинули в битвах, можна сказати, що вони обирають собі спосіб померти, про

---

305 Jacques Derrida, *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996. Доповідь «Із любові до Лакана», звідки взяті ці рядки, була проголошена в травні 1990 р. на колоквіумі «Лакан із філософами», організованому Рене Мажором, Філіппом Лаку-Лабартом і Патріком Гійомаром у стінах Міжнародного коледжу філософії.

добровольців чи партизан. Вони *вирішують* померти й кажуть *прощавай* світові, в якому вони жили, заради того щоб прийшов інший світ. Проте вони також віддають своє життя і ніколи при цьому не впевнені, що їхня смерть стане завершенням повною мірою реалізованого життя. Тож, прийняття смерті — це відмова від дару життя, оскільки смерть стає бажанішою за рабство, а свобода — бажанішою за життя. Ці загиблі, вбиті, закатовані, страчені, зарізані, кинуті в шахти, знищені, зниклі ніколи не мають права на прощальне слово, проголошене в мить їхньої смерті. Вони не поховані на військовому кладовищі. Утім, як і жертви єврейського геноциду. Їхня смерть — злочин проти смерті.

І однак прощальне слово, звернене до цих загиблих, загиблих за свободу, тих, хто віддав своє життя без гарантії виправданості цієї жертви, лунає, хоча й завжди запізно. Я не можу пригадати нічого більш хвилюючого, ніж знамениті заключні фрази надмогильної промови про Жана Мулена, виголошеної Андре Мальро у підніжжя Пантеону 19 грудня 1964 р.: «...Увійди сюди, Жане Мулене, зі своїм кортежем. Із тими, хто загинув, як і ти, в катівнях, так нічого й не сказавши; з усіма одягненими в смугасте й остриженими наголо в'язнями концтаборів; з останніми із тих, хто йшов у жахливих колонах "Ночі та туману" і нарешті впав під ударами прикладів; із вісьмома тисячами французьких жінок, що не повернулися з концтаборів; з останньою жінкою, що загинула в Равенсбрюку, сховавши одного з наших. Увійди з народом, народженим із тіні й зниклим разом із нею, увійди з нашими братами в орден Ночі».

І так само я не знаю суворішого за прощальне слово Жоржа Кангієма, звернене до свого друга Жана Каває<sup>306</sup>. Нарешті, я не знаю нічого більш вражаючого, ніж зібрані Клодом Ланцманом прощальні слова до загиблих при *Sonderkomandos*. Енергійні слова, немов видобуті з глибин самої суті смерті, закляття небуття заради перемоги пам'яті над смертю: «Ви знаєте, що

---

306 Про цю промову йшлося в першому розділі цієї книжки, присвяченому Жоржу Кангієму.

таке “відчувати” тут... Це бути настільки загартованими, щоб не відчувати нічого взагалі: уявіть собі працю вдень і вночі серед мертвих, трупів, ваші почуття згасають, ви вмерли б для почуттів, умерли б для всього [...]»<sup>307</sup>.

Коли я відкрила прощальні звернення Деріда до своїх друзів, я саме закінчувала читати велику трилогію Александра Дюма про мушкетерів<sup>308</sup>. Уражена аналогіями між цими двома текстами, між двома способами вшанування мертвих і прощання та знаючи, що Деріда сам дивиться на себе як на того, хто переживе померлих ненадовго й невдовзі своєю чергою має померти від хвороби, якою вже був уражений і проти якої боровся, свідомий того, що він не зможе її перемогти<sup>309</sup>, я вирішила запропонувати йому історію тридцятип'ятилітньої дружби найзнаменитіших героїв французької літератури: Атоса, Портоса, Араміса та д'Артаньяна.

У докольберівській Франції, яку Дюма вирішив зобразити, в епоху, виповнену буржуазного цинізму, якого він терпіти не міг, четверо друзів є втіленням лицарського ідеалу, якому зберігатимуть вірність упродовж усього життя. Вони обрали героїзм у чистому вигляді, справжній виклик, кинутий новому державному ладові, сформованому спершу Ришельє, згодом Мазаріні й нарешті Людовіком XIV, який встановив абсолютизм. Кожен день вони б'ються на дуелі, кожен день вони вбивають і ризикують бути вбитими. Зі шпагою в руці, з відкритим обличчям, далеко від театру воєнних дій вони ніколи не б'ються з ворогом, мерзенним, ненависним, а б'ються з супротивником, схожим на

---

307 Claude Lanzmann, *Shoah*, Paris, Fayard, 1985.

308 Alexandre Dumas, *Les Trois Mousquetaires, Vingt ans après, Le Vicomte de Bragelone* (1844—1850), Paris, Laffont, coll. «Bouquins», 3 vol., 1991. У другому томі наведена чудова передмова Домініка Фернандеса «Дюма в стилі бароко».

309 Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, Paris, Galilée, 2005. Назва цієї книжки не випадкова й є посиланням на знамениту фразу з «Привидів Маркса», якою Деріда віддає належне філософові бунту. Жак Деріда помер 9 жовтня 2004 р. від раку підшлункової залози.

себе, своїм alter ego. Лише той, хто вміє ризикувати власним життям заради слави, заради блиску, хизування, заради любові короля, хто втілює ідеал уявного королівського лицарства, лише він має право на смерть у бою: останній жест у житті героя.

Хто з чотирьох друзів піде першим? Хто з чотирьох прощатиметься з іншим? Ось велике запитання, що постає в цьому романі, і його ставить собі кожен із них упродовж тридцяти п'яти років: Портос, цей наївний гігант, дивакуватий і найхоробріший з усіх; Атос, шляхетний і меланхолійний пуританин, відданий лицарському ідеалові іншого століття; Арамис, лібертін, граціозний і жіночний, майбутній генерал єзуїтів, таємничий і хитрий, але найвірніший серед вірних єдиному вельможі, якого він обрав собі за хазяїна (Фуке); нарешті, д'Артаньян, найспритніший, наймолодший, який обрав собі найскладніший шлях у пошуках принципу суверенності, що постійно від нього вислизає. Дружба, яка поєднує цих чотирьох чоловіків, у житті й у смерті, а інколи ставить їх двоє проти двох, виключає кохання та іншу статтю. Жодна жінка не зможе розділити життя жодного з них, не поставивши під загрозу існування самої дружби.

Саме тому жіночі образи, виведені Дюма, є демонічними (міледі де Вінтер, герцогиня де Шеврез), янголиними (Констанція Бонасьє) або оманливими (Луїза де Лавальєр, Анна Австрійська). Хоч би що вони робили, усі жінки, що зустрічаються на шляху чотирьох друзів, становлять для них загрозу. Адже мушкетери єдині лише за умови дружби, що забороняє кожному з них бути коханцем, чоловіком, батьком. І коли в Атос з'являється позашлюбний син (Бражелон) від коханки Арамиса, цей син, якому судилося загинути, матиме не батька й матір, а натомість чотирьох батьків і візьме найхарактерніше від кожного з них: хоробрість першого, меланхолійність другого, жіночність третього, жагу слави четвертого.

Смерть є логічним завершенням їхньої історії, навіть якби Дюма був би змушений ніколи не завершити свій роман і кожного року писати продовження. Прив'язаний до землі через свою простодушність, Портос іде першим, засипаний скалою

всередині гроту після геркулесівської битви проти війська супротивника. Знесилений і засмучений смертю свого сина, Атос помирає другим, віднесений ангелом на небеса, у край вічної скорботи. Д'Артаньян, який нарешті стає володарем вогню та війни, гине третім, поранений артилерійським ядром. І в цю мить, якою добігає кінця трилогія, він промовляє кілька слів, слів «кабалістичних, які колись означали стільки речей на землі та які ніхто, крім умираючого, уже не був здатен зрозуміти: — Атос, Портос, до побачення — Арамис, прощавай назавжди!»<sup>310</sup>.

Вражаюча інверсія логіки прощання. Д'Артаньян у мить смерті, згадуючи давнє минуле, невідоме живим, каже до побачення мертвим друзям і прощавай назавжди другові, який лишається живим, другові, душу якого вже прибрав Господь, другові, який приречений жити вічно, знаючи, що жоден із друзів ніколи не промовить йому слова прощання.

---

310 Alexandre Dumas, *Le Viconte de Bragelone*, vol.II, *op. cit.*, p.850.

## Показчик імен

- Адорно Теодор 130  
Ален 22-24 *Див. також Шартъє  
Еміль*  
Аллуш Жан 168, 169  
Альєнде Сальватор 13  
Альтюссер Жоржетта 162  
Альтюссер Луї 16, 41, 51, 65, 88,  
104, 110, 120-122, 129, 133-136,  
138-151, 153-174, 187, 194  
Альтюссер Шарль 155, 156  
Ані Кріс 174  
Аристотель 48  
Арон Реймон 14, 23, 47  
Арто Антонен 102
- Бадью Ален 28  
Базалья Франко 98  
Балібар Етьєн 139, 140, 145  
Барт Ролан 107, 187, 194  
Батай 98  
Башляр Гастон 42, 142  
Бейтсон Грегорі 98  
Бекет 160  
Бен Ладен 15  
Бенвеніст Еміль 88  
Бенг Франсуа 29, 31, 103  
Бенезек Мішель 166  
Бенслам Феті 22
- Бенуас Жан-Марі 187  
Бергсон Анрі 22  
Берже Люсьєна 155, 156  
Бернар Клод 38, 43  
Бертолуччі Бернардо 159  
Бертъє 30 *Див. також Вернан  
Жан-П'єр*  
Бітті Воррен 69  
Біша Ксав'є 37, 44, 45  
Бланшо Моріс 187, 195  
Блок Марк 32, 33, 194  
Блондель Шарль 36  
Блум Клер 69  
Блум Леон 181  
Бовуар Сімона де 21, 59, 71  
Боддаєр 162 *Див. також Аль-  
тюссер Жоржетта*  
Бодлер Шарль 192  
Бонді Іда 80  
Боннафе Люсьєн 41  
Босх 102  
Бофре Жан 129, 143, 157  
Брехт Бертольт 76, 160  
Бріон Серж 137  
Бріссо 105  
Бройєр Йозеф 72-74, 78-80  
Бройєль Клоді 122  
Бройєль П'єр 122



- Бруссе Франсуа 38, 120  
Бруссоде Сільвен 23  
Брюнвік Леон 22  
Бугле Селестен 23  
Бурд'є П'єр 19, 141  
Буске Жан 139
- Ван Гог 102  
Вердо Жаклін 104  
Верн Жюль 13  
Вернан Жан-П'єр 30, 32-34  
Віан Мішель 72  
Вік д'Азір Фелікс 118  
Вільде Борис 32, 33, 194  
Воллер Ерік 105  
Воллеч Елі 79  
Вуд Наталі 69
- Гайдеггер 15, 28, 57, 114, 122, 128-130, 175, 193, 194  
Гайнерле 190  
Гартманн Гайнц 80  
Гегель 120, 142  
Гіппократ 38  
Гітлер 15, 24, 32, 65, 186  
Гічкок Альфред 69, 133  
Гоббс 171  
Гойенберг Маргарет 80  
Гомер 32, 43  
Горкгаймер Макс 130  
Гуссерль Едмунд 27, 28, 57  
Гюго 13, 181, 192  
Г'юстон Джон 69-72, 79, 80, 82, 86, 87
- Гадамер Ганс-Георг 187  
Гален 48  
Галілей 15, 76  
Галль 120
- Гандільяк Моріс де 93  
Гваттарі Фелікс 111, 112, 114, 175, 182-185  
Гейбл Кларк 79  
Гете 108, 146  
Гібер Ерве 124  
Гійомар Патрік 196  
Гіттон Жан 144, 149, 154  
Годар 141  
Гойє Анрі 93  
Гойя 102  
Голль Шарль де 32, 60, 61, 150  
Гольдштейн Джен 116, 117, 119, 121  
Гольдштейн Курт 30, 36, 37, 39  
Гоше Марсель 108-111, 113-116  
Гранель Жерар 187  
Греенсон Ральф 80, 81  
Грін Андре 167, 168  
Гуйє Анрі 126
- Дарвін 15  
Де Вітт Жан 54  
Дебре Режі 139, 150  
Дебре-Рітцен П'єр 122  
Декарт 95, 96, 125, 126  
Дельбо Віктор 22  
Дельоз Жиль 15-17, 45, 89, 111, 112, 114, 122, 128, 130, 175-187, 192, 194  
Дельтей Роберт 29  
Дерида Жак 15, 16, 17, 41, 93, 95, 103, 114, 122, 125-127, 129, 130, 139, 146, 166, 173, 174, 176, 187, 190-196, 198  
Джексон Джон Г'юлінгс 94, 95  
Джонс Ернест 72, 73, 76, 84  
Дідерихс Ален 137  
Долто Франсуаза 14

- Домезон Жорж 103  
 Достоевський 67  
 Дрейфус 22  
 Дубле 105  
 Дюма Александр 198, 199  
 Дюма Жорж 26  
 Дюмезіль Жорж 88, 104, 123, 180  
 Дяткін Рене 161-163, 168
- Едіт Піаф 181  
 Еї Анрі 94-97  
 Елленбергер Генрі 106, 127  
 Ель Каїм Арлетта 70  
 Еразм 102  
 Еренберг Ален 116  
 Ерібон Дідьє 90, 180, 184  
 Ескіроль Етьєн 99, 108, 109, 119-121  
 Естабле Роже 145  
 Етьєн П'єр 139, 147
- Жабе Едмон 187, 194  
 Жаме Домінік 138, 139  
 Жане П'єр 54, 63  
 Жолі Гі 146  
 Жоффруа Теодор 120
- Захер-Мазох 181  
 Земмельвайз Ігнац 37
- Інгран Анрі 30, 42  
 Іоан-Павло II 154  
 Іпполіт Жан 93
- Йорк Сюзанна 70
- Кабаніс Жозе 25, 105, 118  
 Каває Жан 20, 21, 30, 31, 33, 54, 55, 58, 63, 131, 143, 194, 197
- Казан Еліа 69  
 Кайзер Шарль 30  
 Кангієм Жорж 16, 19-26, 28-55, 58, 60, 63, 93, 97, 100, 101, 103, 116, 131, 142, 143, 177, 178, 197  
 Кант Імануїл 93, 120, 192  
 Кастель П'єр-Анрі 19, 116  
 Келлуа Рожер 93  
 Керролл Льюїс 181  
 Кетель Клод 103  
 Кляйн Марк 30  
 Кляйн Мелані 161, 166, 167  
 Койре Александр 20, 28, 63, 76  
 Коломб'є 105  
 Конер Сьюзан 70  
 Конт Огюст 23, 38, 120  
 Корпе Олів'є 65, 133  
 Кофман Сара 187, 195  
 Крафт-Ебінг 149  
 Кромоніні Леонардо 159  
 Криз Ернст 80  
 Криз Маріанна 80  
 Кузен Віктор 120  
 Купер Дейвід 88, 98  
 Кутон 99, 108
- Лаваль 32  
 Лагаш Даніель 23, 30, 36, 49, 54, 93, 101  
 Лакан Жак 19, 28, 36, 37, 41, 51, 63, 64, 88, 90-92, 95, 96, 110, 111, 113, 114, 129, 143, 148, 154, 161-163, 166, 168, 169, 195, 196  
 Лакост Патрік 166  
 Лаку-Лабарт Філіпп 196  
 Ланжевен Поль 24  
 Лансон Гюстав 23  
 Ланцман Клод 197  
 Ланьйо Жюль 22

Лафон 30, 31 *Див. також Кан-гієм*  
Левінас Емманюель 187, 190, 194, 195  
Леві-Стросс Клод 88, 91, 130, 160  
Легосьєн-Ритман Елен 169 *Див. також Ритман Елен*  
Леду Фернан 70  
Лейнг Рональд 88, 98  
Лемуан-Луччоні Ежені 165, 166  
Ленін 142  
Леріш Рене 38  
Ліндрот Стірн 105  
Ліотар Жан-Франсуа 187, 193  
Лоро Макс 187  
Лотман Альбер 32  
Луар Жюльєн 103  
Льовенштайн Рудольф 80  
Людовік XVI 189  
Людовік XIV 198  
  
Мадджорі Робер 138, 184  
Мадонія Франка 144, 158-164  
Мажор Рене 103, 196  
Мазаріні 198  
Мальро Андре 150, 197  
Ман Поль де 187, 194  
Манн Томас 78  
Мао Цзедун 142  
Марат 90  
Марен Луї 187  
Маркс Карл 13, 51, 143, 145, 146, 156, 160, 164, 170, 171, 173, 174, 193, 198  
Маркузе 110  
Мартен Жак 143  
Марті Ерік 151, 170  
Марше Жорж 172  
Матерон Франсуа 65

Машрі П'єр 103, 107, 145  
Мейнерт Теодор 72-74, 78, 89  
Мерло-Понті 20, 21, 28, 63, 160  
Меррей Юніс 81  
Міллер Артур 79, 80  
Міллер Джеймс 123, 124  
Мінеллі Вінсент 69  
Мінковські Ежен 36, 37, 63, 103  
Мішель Фуко 63, 93, 104  
Монро Мерилін 79-81  
Монтгомері Кліфт 70, 79, 81  
Монтеск'є 142  
Мосс Марсель 180  
Мулен Жан 32, 61, 197  
Мульє-Бутанг Ян 133, 153, 169  
Муссоліні 186

Наварро Фернандо 162  
Наполеон 15, 146  
Нізан Поль 23  
Ніцше 13, 28, 31, 98, 114, 144, 156, 176, 182, 193

Обрак Люсі 32  
Обрак Реймон 32  
Обрі Дженні 168  
Ошима Нажиса 149

Паппенгайм Берта 73, 74, 76  
Паре Амбруаз 37  
Парен Бріс 93  
Паркс Ларрі 70  
Пассерон 19  
Пастер 37  
Пейрефітт Ален 139  
Періклес 157  
Перро Мішель 116  
Петен 29, 32, 52, 150  
Піаже Жан 26, 53, 112

- Пікар Івонн 194  
 Пінге Моріс 32  
 Пінель Філіпп 93, 94, 96, 99, 100,  
 105, 108, 109, 113, 118, 119, 121  
 Піньюо Бернар 89  
 Піранделло 160  
 Пірелл Агостино 103  
 Плανε Камілл 29  
 Платон 14  
 Політцер Жорж 32, 194  
 Понталіс Жан-Бертран 77, 85, 89  
 Поро Антуан 103  
 Постель Жак 103  
 Пруст Марсель 181, 192  
 Пуатьє 124  
 Пюссен 108
- Райх Вільгельм 78, 111  
 Рансьєр Жак 145  
 Редівіва Кароліна 105  
 Рей Ніколас 69  
 Рембо 13, 35, 185  
 Рено Ален 114, 116, 141  
 Ренуар Жан 181  
 Ри Оскар 80  
 Рив'єр П'єр 125, 164  
 Ритман Елен 134, 137, 140, 148,  
 152-158, 160-164, 167, 168  
 Ришельє 198  
 Рівет Поль 24  
 Ріддель Жозеф Н. 187  
 Робесп'єр 66, 99  
 Ропер Роже 137  
 Рудинеско Елізабет 13, 52, 55,  
 106  
 Руссо 164, 171
- Сагава Ісея 134, 135  
 Сагарі Кас 192
- Саррот Клод 134, 135, 147  
 Сартр Жан-Поль 14, 16, 20, 21,  
 23, 28, 47, 52, 57-73, 76-80, 82,  
 84-92, 108, 122, 128, 129, 131,  
 141, 142, 164, 178, 186  
 Свальгельські Жан 22  
 Свейн Гледіс 108-111, 113, 114  
 Семелен Рене 99  
 Сен-Сернен Бертран 42  
 Серв'єр Мішель 187  
 Серто 158  
 Сібоні Даніель 165  
 Сірінеллі Жан-Франсуа 29  
 Сміт Адам 118  
 Сократ 14, 126, 127, 176, 183  
 Соллерс Філіпп 148  
 Соссьюр Фердінанд де 88  
 Софокл 190  
 Спіноза 15, 36, 47, 54, 142  
 Сталін 65
- Таргієфф П'єр Андре 140  
 Тен 47  
 Тенон 105  
 Тепфер 58  
 Тібо Орлеанський 135  
 Токвіль 90, 115  
 Торез Моріс 154  
 Тоскель Франсуа 41  
 Трене Шарль 181  
 Тюк Вільям 94  
 Тюті Александр 105
- Убю 166
- Фавар Мішель 61  
 Фарж Арлетт 103  
 Фассбіндер Райнер Вернер 177  
 Февр Люсьєн 107

- Федід П'єр 36  
Фейе Емманюель 129  
Фейєрбах Людвіг 146  
Феніхель Отто 81  
Фернандес Домінік 198  
Феррі Люк 114, 116, 141  
Флісс Вільгельм 72, 74-76, 78, 80,  
82, 89  
Флобер 67, 68, 84, 90  
Фройд 13, 44, 46, 51-54, 62-90, 92,  
94, 95, 102, 108, 110-114, 121,  
142, 156, 164, 170, 184, 189, 193  
Фройд Анна 80  
Фройд Якоб 84  
Фуко Мішель 15, 16, 19-21, 27,  
41, 43-47, 51, 53, 88-91, 93, 95-  
99, 101-117, 121-132, 141, 143,  
144, 160, 164, 175, 176, 178, 183,  
186, 187  
Фуркруа Франсуа Антуан 118  
Фюре Франсуа 110, 141
- Хомський 53
- Чаплін Джеральдіна 69  
Чаплін Жозефіна 69  
Чаплін Майкл 69  
Чаплін Чарльз 69
- Шакан 166  
Шале Фелісьєн 24  
Шапсаль Маслена 91  
Шар Рене 35  
Шарко Жан-Мартен 72-74, 121  
Шарт'є Еміль 22, 24  
Шварц Альфред 30  
Шекспір 29, 196  
Шіллер 108  
Шмід Даніель 177  
Шребер Даніель Пауль 164  
Штульман Анрі 103  
Шуазель-Праслен 139
- Юнг 66

# Зміст

Французькі філософи в буревіях XX століття (Ю.Павленко) .....	5
Вступ: за критичну думку.....	13
1 Жорж Кангієм: філософія героїзму.....	19
2 Жан-Поль Сартр: психоаналіз на тінистих берегах Дунаю .....	57
3 Мішель Фуко: читання «Історії божевілля».....	93
4 Луї Альтюссер: сцена вбивства .....	133
5 Жиль Дельоз: антиедипівські варіації.....	175
6 Жак Дерида: мить смерті .....	187
Показчик імен .....	201

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

РУДИНЕСКО Елізабет

Філософи в обіймах бурі

Переклад з французької та наукова редакція: *О. А. Юдін*

Коректор *О. В. Попова*

Оригінал-макет *О. В. Гашенко*

Обкладинка: *А. Г. Соколов*

Підписано до друку 28.09.2007. Формат 60x84/16.

Папір офсетний. Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 12,09.

Тираж 1500 прим. Зам. №7-1403К.

Видавництво «Ніка-Центр». 01135, Київ-135, а/с 192

т./ф. (044) 484-34-23; e-mail: psyhea@i.com.ua

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів  
видавничої справи ДК №1399 від 18.06.2003

Віддруковано на ЗАТ «ВПОЛ»

03151, Київ, вул. Волинська, 60.

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру  
ДК №752 від 27.12.2001

Цією працею я хочу віддати належне шести французьким філософам — Кангієму, Сартру, Фуко, Альтюссеру, Дельозу та Дериди, — чиї твори стали відомими й викликали резонанс у всьому світі. Попри всі розбіжності та дискусії між ними, їх поєднує один спільний момент: усім їм довелося зіткнутися та виробити критичний підхід до питання політичної заангажованості (тобто до філософії свободи) та до фрейдівської концепції позасвідомого (тобто до філософії структури). Окрім того, всі вони були чудовими стилістами й гарячими прихильниками мистецтва та літератури.

Саме той факт, що з'ясування цієї позиції вписане в їхні твори та їхнє життя, дозволяє поєднати їх тут. Усі вони відмовилися — ціною того, що я назвала б проходженням крізь бурю, — стати прислужниками у справі нормалізації людини, яка, за їхньою вельми експериментальною версією, є не чим іншим, як ідеологією підкорення на службі у варварства. Усі вони опублікували свої твори ще до того, як телебачення та медійні засоби отримали важливу роль у передачі знань, а двоє з них, Дельоз і Дериди, заклали фундамент сучасної медіології.

Інакше кажучи, моя мета полягала зовсім не в тому, щоб вшанувати їхню колишню славу чи віддатися ностальгічному перечитуванню їхніх творів. Я зробила спробу показати, намагаючись осмислити думку одних у світлі думки інших і виділивши кілька блискучих моментів інтелектуального життя Франції другої половини ХХ ст., що лише критичне сприйняття спадщини відкриває шлях до самостійного мислення та формування контурів думки майбутнього, думки, що готує кращі часи, нескореної думки, — контурів, однак, неминуче неточних.

Е.Р.

ISBN 978-966-521-456-4



9789665214564