

«Философия начинается с Канта и заканчивается Гегелем»

Интервью со Славоем Жижекком
для журнала «Логос»
Москва, 6 марта 2007

Людмила Воропай: Со времен Диогена Лаэртского историко-философский дискурс по сути мало изменился. За фасадом изощренных терминологических конструкций по-прежнему скрывается простое и понятное человеческое любопытство и желание знать кто, кого, когда и за что любил (или не любил), и чем все это закончилось. Всякий философ, вступая в диалог с традицией, вычерчивает свою собственную историю философии, в которой он отдает должное и предъявляет претензии тем фигурам, без которых его сегодняшняя мысль попросту не могла бы состояться. Особенной привилегией здесь, как правило, пользуются фигуры недавнего прошлого, поэтому наш разговор мне хотелось бы начать с вопроса о вашем отношении к двум «магистральным» представителям недавней французской мысли — к Делезу и Деррида.

Славой Жижек: Обращаясь к великой французской оппозиции Деррида — Делез, скажу прямо, что я предпочитаю Делеза. Позиция Деррида понятна: все что мы можем делать — это писать комментарии к комментариям. Деррида никогда не спрашивает «Что есть мир?», он спрашивает, какие противоречия мы можем обнаружить в том, что тот или иной историко-философский персонаж написал о мире. Делез же, практикуя своеобразное возвращение к наивности, полностью противоположен Деррида.

Знаете, где Деррида для меня остается метафизичным, но в плохом смысле? Что делали все великие критики метафизики, включая Маркса?

Изначальный жест исключения: «Вся философия до настоящего момента...» И затем ей приписывается какая-нибудь основополагающая ошибка, как, например, Хайдеггер, заявляющий, что вся философия до этого момента путала «онтологическое» с «онтическим», а зато вот он теперь знает, в чем отличие. Или даже марксисты, например, Адорно с Хоркхаймером, утверждающие, что вся философия до этого момента мыслила тождества, а они-де предлагают мыслить различия.

Но такой же тотализирующий жест обобщения мы обнаруживаем и у Деррида: «Вся философия до меня была логоцентрична». А Делез абсолютно открыт. Он не обобщает прошлое, он движется от одной историко-философской персоналии к другой словно в поисках чуда, которое там еще только предстоит открыть. Что мы можем открыть у Спинозы? А что у Платона? И это принципиально иной, не обобщающий подход. Но это и не старая наивность, и не регрессивное движение.

Может быть, нечто подобное должно произойти и в искусстве. Давайте представим себе такого художника-делезианца, но делезианца в том смысле, что он мог бы вновь обрести наивность, но не реакционную наивность из серии «давайте сделаем вид, что мы вернулись в прошлое». Обращаясь к музыкальным примерам, я не хочу сказать, что после Шенберга надо вести себя как Сибелиус с его «давайте делать вид, что модернизма не было», или, чтобы привести какой-нибудь русский пример, как Рахманинов.

Для меня слово «постмодернизм» если и имеет какое-то позитивное значение, то это скорее относится к фигурам вроде Делеза. И для меня он, пожалуй, и есть истинный постмодернист. Я поясню, что я имею в виду. Весь большой модернизм, включая Деррида, это, как мы прекрасно знаем, герменевтика подозрения, установка которой такова: «Ваша позиция это результат иллюзии и обмана, так что давайте посмотрим, что за всем этим стоит». И затем эта ситуация может обыгрываться или в духе примитивного марксизма, или в духе примитивного фрейдизма. Но она также может обыгрываться и более рафинированным дерридианским способом, исследующим определенные текстуальные механизмы, «стоящие за всем этим»...

Но именно поэтому я и говорю об идее обращения к некой новой наивности. И именно об этом я пишу в своей последней большой работе «Паралаксное зрение». Если и существует интересный урок, который мы могли бы вынести из модернистской мысли, от феноменологии до квантовой физики, так это то, что видимость — это никогда не просто видимость (*appearance is never an appearance*), и что существует определенная граница у этого осуждения видимостей. Настоящая тайна — это тайна видимости, а вовсе не тайна, расположенная за видимостью. Именно этим и одержим Делез в своей непревзойденной «Логике смысла». Делез диалектический материалист, он знает, что все суть тела. Проблема, которую он решает, заключается в том, как из всего этого, то есть из тел, возникает чистая видимость смысла? И это и есть чис-

тое восхваление видимости. Здесь, конечно же, какие-нибудь неумные псевдо-марксисты могли бы спросить, не означает ли все это попадание в капиталистическую западную видимостей-симулякров? Я заявляю, что все нет. Задача состоит в том, чтобы реабилитировать видимость не в капиталистическом смысле, как нечто, что впечатляет нас, не как шокирующую видимость, но в более субстанциональном смысле новой метафизической наивности, которую надо изобрести вновь.

И в этом я солидарен с Агамбенем и Бадью, несмотря на наши политические разногласия. Они для меня являются типичными пост-деконструктивными мыслителями. А к подобным теоретическим противостояниям всегда еще не случайно примешивается и личная неприязнь. Знаете ли вы, например, что Деррида не выносил Агамбена? Но вернемся к нашему разговору. Как я уже говорил, мне кажется, иной философский универсум уже на подходе...

Л. В.: В связи с этим, не кажется ли вам, что наступило время так же и для больших философских «комбэков», например, возвращения и реабилитации Франкфуртской школы и, в частности, Адорно, который, в своем неприкрытом гегельянстве представляется мне именно такой, в вашем понимании, наивно-метафизической фигурой. Мне видится в нем то метафизическое измерение, которое полностью игнорировалось западными историками философии последние по крайней мере двадцать лет.

С. Ж.: Я согласен с вами в том, что, обращаясь к известному гегелевскому выражению *Weltgeschichte ist Weltgericht*, «всемирная история — это всемирный суд», история оказалась права здесь. Существует определенная справедливость в том, что из всей Франкфуртской школы философски «выжили» две фигуры: Бенямин, хоть он был всего лишь попутчиком, и Адорно. Адорно принадлежит к другой категории чем Хоркхаймер, или даже Маркузе. Среди всех них он единственный настоящий философский гений. Но для меня существует некоторая граница применимости Адорно...

Я начну здесь, пожалуй, с другого конца, а именно с моей старой навязчивой идеи о необходимости реабилитировать Гегеля. Вас, наверное, должна будет заинтересовать новая книга Бадью о Вагнере, которая является одним большим критическим диалогом с Адорно. Бадью пытается показать в деталях, что именно делает Адорно в своей критике Вагнера. Адорно утверждает, что Вагнер фетишизирует лейтмотив и представляет «нескончаемую мелодию» как некую ложную органическую тотальность. Но разве Вагнер при этом не делает нечто действительно оригинальное? Конечно же, Адорно может найти в вагнеровской теории некие васаказывания. Но разве Вагнер действительно их делает? И в принципе я согласен с вами насчет возможного возвращения Адорно, но я нахожу проблематичными некоторые его работы,

в которых он представляется мне слишком постмодернистским. Все эти его идеи против тождества и метафизического завершения...

В такие моменты я все более убеждаюсь, что можно и нужно спасти Гегеля. И в этом я совершенно безумен. Есть определенное представление о Гегеле как об абсолютном идеалисте-идиоте, который верит в Абсолютную Идею и думает, что он все знает. Но это же полная чушь. Гегель ведь не имел в виду, что он обладает абсолютным знанием. Его позиция гораздо более открытая и отчаянная. И мне кажется, что вся пост-гегелевская критика Гегеля — это одно большое недоразумение. Главный травматический смысл Гегеля для меня — это возвращение к наивности. И это вы можете найти у Адорно.

Я предпочитаю небольшие работы Адорно. Когда он пытается создать большой систематический труд, скажем, «Негативную диалектику», он слишком часто повторяется. Настоящие его шедевры для меня это «Призмы». Или, если мы возьмем его полное собрание сочинений, изданное в «Зуркампе», где в трех последних томах собраны его статьи, отчасти случайные, для радио, критические заметки для прессы и т. п., то там мы найдем действительно блестящие тексты. В них-то Адорно и предстает нам во всем своем великолепии.

Например, возьмем одну его небольшую работу «Структура фашистской пропаганды». В ней Адорно блестяще доказывает, что фашизм был своеобразным постмодернистским fake'ом. Это был инсценированный ритуал, а вовсе не какая-то аутентичная регрессия к неким архаичным страстям. Затем, у него есть еще другие замечательные пассажи на эту тему, которые всем делезианцам, или, вернее, ложно-делезианцам, а также любителям Вильгельма Райха следовало бы прочесть. Суть их в том, что Гитлер не является эдипальной отеческой фигурой. Все интерпретации Райха заключающиеся в том, что фашизм это провал авторитарности, в корне не верны, поскольку Гитлер вовсе не репрезентировал отцовскую власть. А все его речи — это просто истерические припадки избалованного ребенка. Поэтому я вообще-то согласен, что Адорно стоило бы реабилитировать.

Но давайте теперь обратимся к Беньямину и всей этой мессианской мысли. Есть несколько причин, по которым Беньямин мне интересен. Именно в силу этих причин я и пишу о теологии, хотя и являюсь убежденным материалистом. Существуют определенные теологические темы, который весьма полезны для идеологического анализа. Конечно же, не в смысле Карла Шмитта. Я согласен с Агамбенем в том, что мы должны вернуться к теологическому политическому. Даже такой бескомпромиссный марксист как Фредрик Джеймисон недавно заявил, что понятие, которое на сегодняшний день крайне полезно для всех современных марксистов, это понятие предопределенности. Предопределенность не означает просто-напросто, что все уже предопределено. В этом понятии кроется парадокс, который всегда меня удивлял. Почему протестантизм стал идеологией капитализма? Капитализм означает посто-

янную активность, поэтому если вы теологически верите в предопределение, т. е. в то, что все заранее предрешено, почему бы вам просто не сидеть дома на диване, пить пиво, смотреть порно, заниматься всякой ерундой и ждать? Почему знание о том, что все предрешено, принуждает вас к постоянной активности?

Этот парадокс может быть прекрасно, вполне по-гегелевски разрешен. Дело ведь не только в том, что все предрешено. Существует еще и определенная логика обратной силы, некая ретроактивная логика, означающая, что мы постоянно реконструируем свое прошлое.

Я люблю ссылаться на теорию рационального выбора Жан-Пьера Депену, который написал замечательную книгу о логике катастроф. Он описывает там определенные политические процессы, и утверждает, что после того как нечто случайно произошло, по логике обратной силы выясняется, что именно это и должно было произойти. Необходимость не существует с самого начала, необходимость есть нечто, имеющее обратную силу. Это как в случае с Октябрьской Революцией. После того как она произошла, оказывается, что она была необходима. Мы всегда переживаем историю именно таким образом. Подобную мысль мы встречаем и у Бадью, когда он заявляет, что подлинное событие ретроактивно создает и свои собственные условия.

Но вернемся ненадолго к Адорно. Мне иногда кажется, что в чем-то он был даже слишком историцистом. И знаете в чем я с ним не согласен, причем не только теоретически, но и тактически? Помните его полемику с Поппером? Я имею в виду этот пресловутый спор о позитивизме. Что у них общего друг с другом, так это недоверие к тотальности. Им кажется, что философское понятие тотальности это шаг в сторону политического тоталитаризма.

Но это ведь очень просто опровергнуть, если внимательно присмотреться к тоталитарным режимам. Извините, но Сталин, к примеру, был абсолютным релятивистом. И Гитлер тоже был не эссенциалистом, а совершенным историческим релятивистом.

В одном своем эссе о Кафке Борхес, хоть я и считаю, что он слишком переоценен, высказывает одну очень верную мысль: Кафка, как и все по-настоящему великие писатели, создает свою собственную традицию, включая своих предшественников. Мы можем найти у Кафки влияния Достоевского, Эдгара Алана По или Вильяма Блейка. Но мы обнаруживаем эти влияния ретроактивно, лишь благодаря самому Кафке. Кафка сам создает своих предшественников. История в буквальном смысле движется в обратном направлении.

И как настоящий марксист я всегда испытываю глубокое уважение к великим консерваторам. Кто мой любимый французский писатель? Поль Клодель. А кто мой любимый английский поэт? Эллиот. Каждое новое великое произведение искусства полностью меняет прошлое. Прошлое принадлежит вечности, но не неизменной вечности, а вечности, которая постоянно пере-создается.

Возьмем, к примеру, прерафаэлитов. Чудовищный кич, но где-то в глубине души я их тайно люблю. В их имени все уже сказано: пре-рафаэлиты. Всякая великая революция в искусстве, как и всякая новая эпоха начинается с пере-создания собственного прошлого.

Все большие революции в философии или в искусстве начинаются с реабилитации определенных фигур прошлого. Поэтому я думаю, что то, чем следовало бы заняться сегодня, так это реабилитировать некоторых великих «консерваторов» прошлого. Если вспомнить критику Гегеля Кьеркегором, то именно Кьеркегор выступает там консерватором, а Гегель по сравнению с ним настоящий революционер-безумец. Позиция Гегеля была настолько сильна, что даже сегодня, чтобы защититься, нам приходится рисовать себе нелепый образ эдакого свихнувшегося идеалиста, который думает, что он все знает.

Мой выбор — это возвращение к Гегелю, и в этом решении я готов противостоять всем. Сегодняшний основной тренд это стремление к конечности. Все только и твердят о необходимости отказаться от бесконечности и бессмертия, и мыслить лишь конечность, нашу брошенность в мир и т.д. Но мне думается, что во всем этом есть какое-то недопонимание. Даже у Фрейда все уже намного сложнее, чем мы привыкли себе это представлять. Мы и у Фрейда находим бесконечность и бессмертие. Поэтому может быть нам наконец следует пойти по пути реабилитации подобных фигур мысли.

Так что, если вы спросите меня под дулом пистолета, что я хотел бы сделать, я отвечу, что на самом деле, мне хотелось бы актуализировать Гегеля. Все мои разбирательства с психоанализом это лишь способ подобраться к Гегелю. И хотя я и верный марксист, но вся Марксова критика Гегеля представляется мне одним большим недопониманием. Поэтому я хочу предложить следующую нелепую и провокативную формулу — философия начинается с Канта и заканчивается Гегелем. Все, что было до Канта, было предисловием, все, что было после Гегеля, было недопониманием.

Л. В.: А как же тогда быть с Хайдеггером? Если развить эту логику, то можно, тоже вполне по-гегелевски, сказать, что именно он стал той фигурой, тем синтезом, который завершает эту великую триаду истории философии.

С. Ж.: Я бы скорее сказал, что это то, чего ему хотелось. Я, конечно же, считаю совершенно нелепыми эти все еще продолжающиеся разоблачения Хайдеггера как нациста. Последний текст, который я написал на эту тему, называется «Почему Хайдеггер в 1933 году поступил правильно?» Я бы сказал, что это был верный шаг, но в неверном направлении. В философском и теоретическом отношении мне наиболее интересен Хайдеггер 30-х годов. Когда он понял, что проект «*Sein und Zeit*» в кризисе, в течение последующих десяти лет он пребывал в состоянии отча-

янного поиска своего пути. И потом, в конце тридцатых, он нашел его в виде своего знаменитого «Erreignis». Но мне, если честно, не очень симпатичен поздний Хайдеггер. Но вот это десятилетие поиска... Почти каждый год он менял позицию. Мы постоянно говорим о Хайдеггере «первом» и Хайдеггере «втором», но между ними существовал «третий», несостоявшийся Хайдеггер, который мне наиболее интересен, и который мне больше всего нравится. Но и его критика Гегеля представляется мне тоже недопониманием.

Л. В.: Как Вы, в связи с этим, относитесь к той интерпретации Хайдеггера, которую предлагает Бурдые в своей «Политической онтологии Мартина Хайдеггера»?

С. Ж.: Подобного рода критика Хайдеггера напоминает ситуацию с Вагнером, которого постоянно норовят разоблачить как эдакого прото-нациста, что вовсе не отменяет того факта, что он просто был гением. И то же самое происходит с Хайдеггером.

Знаете, что меня больше всего смущает во всех этих анализах? Давайте посмотрим внимательно на обоснование того, что привело Хайдеггера к фашизму. Если в нем лишь слегка изменить угол рассмотрения, то ровно все то же самое могло бы прекрасно привести Хайдеггера к революционной вовлеченности. Поэтому вовсе не удивительно, что существует определенная близость между Хайдеггером и Бенямином. Однажды я спросил об этом у Агамбена, который, как известно, у него учился. Агамбен сказал мне, что он как-то тоже спросил у Хайдеггера, читал ли он Бенямина и читал ли он Кафку. В ответ Хайдеггер заявил, что он даже не знает, кто такой Бенямин, а у Кафки он прочитал один короткий рассказ.

Но давайте посмотрим внимательно, в чем же Хайдеггер был наиболее близок нацизму? В идее коллективного решения? Наиболее опасным мне представляется именно поздний Хайдеггер с его идеей «Отрешенности», *Gelassenheit*.

Думаю, что не стоит рассматривать политическую онтологию Хайдеггера как изначально фашистскую. Хоть я и не играю в эту рортианскую игру, что нацистская вовлеченность Хайдеггера была просто ошибкой.

Существует невероятное напряжение в Хайдеггере, которое проходит сквозь всю его философию. Я не согласен и с адорновскими обвинениями Хайдеггера в имплицитном нацизме, в том, что тот называет «Jargon der Eigentlichkeit».

Андрей Олейников: Я хотел спросить вас о вашем отношении к Ницше. Какое место занимает Ницше в вашей приватной истории философии?

С. Ж.: Ницше вызывает у меня смешанные чувства. Я хотел бы начать с проблемы ресентимента. Я думаю, что ей можно придать новое содер-

жание. Ницше видел только худшую сторону ressentimenta: рабскую мораль и т. п. Может быть вы знаете этого писателя, бывшего узника концлагеря, который изменил свое имя? Его прежде звали Ханс Майер, но ему так опротивело это немецкое имя, что он сменил его на Жан Амери. Он написал прекрасный текст, который прямо называется «Во славу ressentimenta». В нем он задается вопросом, что можно сделать после того, как вы оказались свидетелем чего-то невероятно травматического, подобно концентрационному лагерю. Здесь не может быть и речи о справедливости. Вы не можете сказать: «мы наказали их, и все кончено». Это слишком травматический опыт. Сказать, что «понять — значит забыть» — было бы столь же нелепо. Единственный способ справиться с травмой, как утверждает Амери, — это ressentiment. Но не рабский ressentiment, в смысле Ницше, а нечто вроде героического ressentimenta. Вы говорите: «я не забуду». Вы настаиваете, что, несмотря на все исторические объяснения, загадка все равно остается. Да, конечно, имели место определенные социальные обстоятельства... Но тем не менее, как подобное могло случиться? Ведь вы свидетельствуете о столь ужасном факте, который, кажется, просто не мог произойти. В своей работе «Что остается после Освенцима» Агамбен утверждает — хотя делает это в слишком упрощенной форме — что Холокост является окончательным ответом на «вечное возвращение» Ницше. Как вы помните, Ницше говорил, что следует желать возвращения любого момента, сколь бы болезненным он ни был. И Агамбен делает в связи с этим вполне резонное замечание. А можно ли то же самое сказать о Холокосте? Можно ли сказать, что всем своим существом я желаю бесконечного возвращения Холокоста? Но я спрашиваю, хотя и не люблю спорить с Агамбеном, не допускает ли он здесь слишком упрощенное понимание «вечного возвращения». Не лучше ли было бы истолковать Ницше в духе Кьеркегора и Бенямина? Или, например так, как это делаю я в своей книге о Ленине. Повторить Ленина — не значит сделать то же, что и он. Ленин был неудачником. Повторить его — значит вернуть к жизни то, что он упустил. Так же, как для Бенямина, повторить революцию — а всякая революция оканчивается поражением — значит повторить призрачное измерение той первой революции, которое было утрачено. Поэтому повторить Холокост — не значит повторить нацизм, это значит повторить исторические обстоятельства, которые вызвали Холокост, но повторить так, чтобы Холокоста не было. В этом смысле, я считаю, что Агамбен не слишком дальновиден. Как бы там ни было, для меня рабская мораль состоит в этих играх с законом: теперь мы наказали их, и все кончено, мы понимаем их и т. д. Есть особого рода достоинство в том, чтобы сказать: «нет я не готов это забыть». Поэтому со своим другом Аленкой Зупанчич я считаю, что наиболее лукавым — типичным христианским жестом было бы: «я прощу вас, но никогда этого не забуду». «Прощу, но не забуду» — это христианская логика. Т. е. я вечно буду напоминать вам, что вы виноваты. Это главная христианская улов-

ка, как и та, что Христос прощает вас уже за то, что вы ничего не сделали. Поэтому Аленка Зупанчич считает, что по-настоящему ницшеанской формулой была бы: «Я забуду это, но никогда не прощу». В этом состоит героический ресентимент. Это означает, что случилось нечто ужасное, чему не может быть оправдания.

Как вы видите, меня интересует не хайдеггеровский способ критиковать Ницше в целом: его «волю к власти», его метафизику. Мне хотелось бы, так сказать, победить Ницше в игре по его собственным правилам; показать, например, как можно было бы реабилитировать понятие ресентимента в качестве благородной, аристократической манеры поведения. Ницше был в чем-то недоволен собой. В одной своей книге, кажется, в той, что называется «Добро пожаловать в пустыню реально-го», я задавался вопросом, нельзя ли рассматривать современное противостояние между либеральным Западом и фундаменталистами как противостояние между пассивным и активным нигилизмом. В этом смысле диагностика Ницше, как говорят немцы, очень *treffend*, очень меткая. Тем не менее, проблема, которая меня интересует, состоит в следующем. Она очень материалистическая. Я не люблю у Ницше то, что называется *Unschuld des Werdens*, «невинность становления», не люблю его позитивное отношение к жизни мира. Я думаю, что Вагнер был на правильном пути в своей «Гибели богов». Я согласен с Ницше, что «Парсифаль» был шагом назад, но очень интересным шагом. Ницше осудил «Парсифаль». Но образ Парсифаля — очень ницшеанский, это чистая «невинность жизни»... Я хочу сказать, что хотя Ницше все время придерживался идеи, что трагедия — это греческий способ утвердить жизнь, он не заметил, как Вагнер в «Гибели богов» предложил формулу, которая ужасно близка ему самому. Такое всегда случается с по-настоящему великими фигурами, когда они вступают в диалог. Обычно, им приходится опровергать друг друга. И они упускают пункт, где они друг другу, действительно, очень близки. Поэтому меня так занимает мысль (и мне так нравится ее демонстрировать), что Лакан был гегельянцем. Лакан постоянно нападал на Гегеля. Но, давайте говорить правду, он никогда не читал Гегеля. Он читал очень модных тогда во Франции Александра Кожева и Жана Ипполита. И именно тогда, когда он думал, что критикует Гегеля, он оказывался очень близок к Гегелю. То же самое было и с Ницше... Поэтому Ницше так нервничал и оставался двусмысленным до конца. Помните, как Ницше после ссоры с Вагнером, посетил Монте-Карло и услышал увертюру к «Парсифалю». Он заплакал и сказал, что лучшей музыки еще не было создано.

В общем, я согласен с Хайдеггером в том, что к Ницше нужно относиться абсолютно серьезно. Нужно перестать видеть в нем только критика культуры. Но, возможно, Хайдеггер слишком торопится. Хайдеггер, когда читает какого-нибудь философа, выделяет один или два *Grundsätze*, один или два принципа, например, «вечное возвращение» у Ницше. В результате чего теряются все детали. Но я считаю совер-

шенно недостаточным, особенно когда вы читаете таких философов, как Гегель, сказать, что Гегель был абсолютным идеалистом. Следует отнести к нему повнимательнее, а не полностью отвергать Гегеля как диалектика, сторонника синтеза и т. п. Такого же отношения заслуживает и Ницше. В одном и том же тексте, кажется, в его «К генеалогии морали», — на это также обращала внимание Аленка Зупанчич — можно встретить два совершенно различных подхода к истине, к Wahrheit. Один из них — героическое отношение к истине. Достаточно ли вы сильны, чтобы вынести истину? Ведь истина, подобно солнцу, способна ослепить вас. Поэтому нам нужен вымысел, чтобы избежать истины, поскольку она обладает огромной силой. Героизм заключается в способности вынести истину. Но через пять страниц (или за пять страниц до этого, сейчас точно не помню) мы встречаем более постмодернистского Ницше, где он говорит, что истина — это ложная ценность, что нам нужно утвердить вымысел, что сила — в вымысле и т. п. Как можно совместить два этих подхода? Они несовместимы. Я думаю, Ницше часто просто не мог сформулировать свою действительную позицию, и потому, очевидно, путался в противоречиях. Из этих двух позиций вам нужно как-то реконструировать то, что он сам не смог сформулировать. Ницше — слишком сложная фигура. Его позиция неясна, ее следует реконструировать. Но я с подозрением отношусь к постмодернистским реконструкциям Ницше.

А. О.: А что вы скажете о той реконструкции Ницше, которую предпринял Делез в книге «Ницше и философия»?

С. Ж.: Парадокс тут состоит в том, что я очень люблю Делеза. Но я не слишком люблю его «Ницше». Я люблю Делеза, где он действительно внимательно разбирается с автором, который его интересует. Я люблю его «Спинозу», «Пруста». То, что он написал о Захере-Мазохе — это один из лучших трактатов по мазохизму. Мне также нравится его реконструкция философии Юма и Бергсона. Но у меня есть проблема. Все делезианцы возненавидели меня за то, что в своей книге «Органы без тел», я постарался показать, что Делез был большим гегельянцем, чем он сам мог предположить, поскольку, как вы знаете, для Делеза Гегель был абсолютным врагом.

А. О.: Да, знаю. Откровенно говоря, поэтому я и задал вам этот вопрос. Как вам вообще удается согласовать Гегеля с Делезом?

С. Ж.: Я написал книгу, где постарался показать, что здесь мы сталкиваемся еще с одним случаем недопонимания. Делез создает просто совершенно вымышленные образы Гегеля, диалектического опосредования т. п. Это никакой не Гегель. Если повнимательнее посмотреть на Делезовское понятие повторения, вы увидите, что оно чрезвычайно близко

к Гегелю. Я постарался развить эту мысль в своей книге, которая принесла мне много хлопот, поскольку я покусился здесь на святыню Делезианцев. Я утверждал, что Делез — не только гегельянец, но и фрейдист. Мне кажется, что Делезу много навредил Гваттари. Мне не нравится их сотрудничество. Подлинные шедевры Делеза — «Логика смысла» и «Различие и повторение». А потом случилась катастрофа. У раннего Делеза были замечательные страницы о *Todestrieb*, о «влечении к смерти». Потом он впал в примитивный антифрейдизм. Но в поздний период творчества у него возникли проблемы с Гваттари... И он написал замечательную книгу о кино, где он вновь возвращается к раннему себе. Об этом я также пишу в своей книге. У Делеза были две совершенно противоположные онтологии. С одной стороны, онтология «Логики смысла», где имеется материальный мир причинности, который производит чистую видимость событий-смыслов. С другой стороны, есть онтология «Капитализма и шизофрении»... И не очень ясно, как они друг с другом сосуществовали. Впрочем, на этот вопрос я попытался дать ответ в своей книге «Органы без тел».

Беседовали Людмила Воронай и Андрей Олейников