

ПРЕДИСЛОВИЕ

к русскому изданию

Публикация этой книги на русском языке имеет особое значение и наводит на определённые размышления. Слово «Россия» в течение долгого времени практически отождествлялось со словом «коммунизм» и, точнее, с тем, что в эпоху этого тенденциозного смешения было названо «реальным коммунизмом». Это значение имплицитно противопоставляло «реальному» (реальности Союза Советских Социалистических Республик) «идеальный» или «воображаемый» коммунизм, искажённый этой реальностью или просто-напросто невозможный, утопический и не способный даже быть искажённым, будучи нереализуемым.

Эта книга посвящена идее сообщества, мысли, развивающей эту идею, доходящую вплоть до использования слова «коммунизм» с утверждающим значением, который, впрочем, ничего не имеет общего с «реальным» коммунизмом. О чём же идёт речь и каково отношение этой книги к этому «реальному» опыту?

Неслучайно первое издание этой книги выходит в 80-е годы во Франции, когда произошла перестройка, разрушившая Советский Союз с его политической и экономической системой, и одновременно произошло разрушение идеологической системы, названной «марксизмом-ленинизмом» и призванной построить «социализм» и «коммунизм». Фактически уже давно действительность «реального» коммунизма подверглась переоценке как диссидентами и оппозиционерами внутри СССР, так и критическими наблюдателями за его пределами («правыми» и, тем более, «крайне левыми»). Нет необходимости к этому возвращаться. Однако вместе с этим осознанием возник некий иной феномен: по мере того как действительность «реального» коммунизма была обнародована, стало очевидно, что не только сам смысл и употребление слов «коммунизм», «социализм», а также «марксизм» стал вновь достойным изучения, но и само это изучение стало необходимостью.

История современного мира создала необходимость коммунистической мысли - мысли Маркса, его предшественников и последователей. Эта история техники и капитализма, история правового государства и общества равных конкурентов разрушила все реалии архаичных сообществ (местных и семейных, феодальных и религиозных, *сообщества идентичностей*, репрезентированных как естественные или священные). Ординарный факт общественного существования возник как данность смутная, проблематичная и даже противоречащая опыту западных обществ. «Коммунистическая» идея возникла в результате того, что жизнь-вместе стала проблемой. (Парадокс, как известно, заключается в том, что Россия, породившая в начале XX века «реальный коммунизм» была очень далека от европейского опыта, уходящего своими корнями в XVIII век. Здесь необходим иной подход, определяющий важные аспекты советского социализма, *отнюдь не* касающегося основ «коммунистической» необходимости на Западе.)

Итак, коммунистическая идея на Западе явилась выразительницей двух одновременных интенций: интенции про-

блематизации бытия-вместе, вновь поставившей философский вопрос относительно иных, отличных от индивидуалистических и эгологических оснований, доминировавших со времён Возрождения, и, с другой стороны, отличных от репрезентаций «сообщества» как показательной, оригинальной или финальной реальности (согласно христианским или этнологическим, братским и родственным моделям любовных или племенных связей). Прежде чем проектировать сообщество будущего, было помыслено потерянное сообщество. Размышления Маркса не обошлись без хрупких проекций на тему архаичных сообществ, в то же время они оказались полностью свободны от мечтаний о сообществе будущего, и индивид у Маркса играет столь же существенную роль, как и «социальное производство» его собственного существования.

В этой книге предпринята попытка размышления о необходимости исчерпать как религиозные, так и натуралистические репрезентации сообщества и вновь поставить вопрос о «бытии-совместно» в точной и неумолимой формулировке. В результате можно вывести следующие аксиомы: 1) не существует общей субстанции (крови, земли или мистического тела); 2) существует со-бытие, конститутивное для всякого бытия-отдельно, и мысль об изолированном *ego* лишена смысла; 3) коммуникация в бытии-вместе - это не информационный процесс и не процесс слияния, а - парадокс прерывания в самих отношениях или отсутствие коммуникации в самой коммуникации.

«Сообщество» разделяет то, что мы все в нём разделяем: отдельность каждого составляет нечто более общее с другими, а именно, когда речь идёт о его рождении и смерти. Итак, вопрос поставлен о смысле конечного сущего, поэтому данная книга настаивает на следующем: сообщество не может быть завершено в своём собственном производстве как в само-воплощении своего собственного субстанциального субъекта. Напротив, подобное бесконечное воплощение или такая бесконечная операция включает в себе тоталитарный проект, подменяющий единичности единством членов вели-

кого Живого организма (Народа, Человечества и т. д.). Сообщество может постичь себя лишь как «непроизводимое»: не производящее из себя своего собственного произведения.

В конечном итоге, разделение осуществляется в произведениях смысла: названное здесь «литературным коммунизмом» означает, что циркуляция незавершённого смысла, записывание общей судьбы в виде единичного голоса или стиля, в основе своей затерявшихся, лишённых конечной цели, открывает подлинное пространство со-бытия. Ибо существование смысла возможно только там, где нас больше, чем один: смысл всегда переходит друг к другу.

Этой книге уже двадцать лет, но нужно продолжать поиск: вопрос «общего» ещё не исчерпан. Современное положение России и других стран, переставших воплощать «демократию», не перестаёт доказывать, в какой степени наше собственное бытие-вместе нас волнует и лишает надежды. Это значит, что необходимость, заявленная в слове «коммунизм» и в самом названии Коммунистического Манифеста, всё еще содержит нечто актуальное для нас, даже если сегодня обостряется необходимость извлечь из употребления слова «коммунизм» и «сообщество», чтобы продолжать мыслить и практиковать истину нашего общего существования.

*Жан-Люк Нанси
Страсбург, 30 июня 2002*

ЗАМЕТКА ПО ПОВОДУ второго французского издания

Текст первого издания *Непроизводимого сообщества* выходит здесь измененным.

Читатель обнаружит здесь два эссе, появившиеся после выхода первого издания, задуманные как продолжение начатой и не прекращающейся работы над темой сообщества. Вторая и третья части эссе «О бытии совместно» были написаны для очередного номера журнала *Autrement*, озаглавленного «О чём думают философы?» (№ 102, ноябрь 1988 - редколлегия: Жак Мессаж, Жоэль Роман, Этьен Тассан), где они были опубликованы в сокращенном и слегка измененном варианте. Часть I этого же эссе была написана для конференции, проходившей в университете Майами, Оксфорд, Огайо, под названием «Community at loose ends» (сентябрь 1988). Английский вариант опубликован в трудах этой конференции (редакция: Jim Creech).

Эссе «Конечная история» первоначально было написано для «Group in Critical Theory» Калифорнийского университета, Ирвайн (редакция: David Carroll) и опубли-

ковано в *The States of Theory*, Columbia Press, New York, 1989, ОНО было опубликовано ещё и на французском языке в номере, названном «Мыслить сообщество» *Revue des Sciences humaines* (№213, 1989-1 -редакция: Пьер-Филипп Жандэн и Алэн Давид), при обстоятельствах, указанных во вступительной заметке к этому эссе.

...всему присуща общая мера,
закон её - един,
хотя каждому - его личный удел,
которому следует всякий
особым путём своим.

*Гельдерлин. «Хлеб и вино»
(Перевод Ж. Горбылевой)*

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Непроизводимое сообщество

Наиболее важное и болезненное свидетельство современного мира, возможно, включающее в себя все остальные свидетельства, обременяющие нашу эпоху, не столь важно, следуя какому декрету или какой необходимости (ибо мы свидетельствуем об истощении исторической мысли), есть свидетельство растворения, распада или потрясения сообщества. Коммунизм, по выражению Сартра, — это «непреодолимый горизонт нашего времени» во всех политических, идеологических или стратегических смыслах одновременно, хотя малейшие нюансы этого смысла довольно чужды интенциям Сартра: слово «коммунизм» символизирует желание найти или вернуть надлежащее место сообщества, лишённого как социальных различий, так и исключаящего техно-политическое доминирование, в то же время не умаляющего свободы высказывания или простого счастья, подверженных исключительно закону приватизации, и, наконец, говоря проще и точнее, не умаляя смерти каждого, являющейся не более чем смертью индивида, пред-

ставляющей *собой невыносимое бремя* и распадающуюся в собственной незначительности.

С помощью слова «коммунизм» в политике конституирован более или менее сознательно и свободно некий образ, создавший нечто иное, чем понятие, и даже иное, чем *смысл* слова. Созданный образ больше не жизнеспособен, исключая нескольких запоздалых его приверженцев или же завлечённых в поток непримиримого, но бессильного сопротивления очевидному крушению того, что было обещано, по правде сказать, теперь они встречаются *краше* редко. Этого пути больше не существует, и дело здесь не в измене тех государств, которые ему раньше следовали. Еще в 1933 году Батай писал: «Минимальная надежда революции зафиксирована как отмирание государства: но современный мир, напротив, свидетельствует об угасании именно революционных сил, и, в то же время, всякая живая сила сегодня принимает форму тоталитарного государства»), (О. С, I, р. 332.) Сценарий предательств, предназначенный сохранить изначальную коммунистическую чистоту, чистоту *доктрины* или замысла, всё больше и больше обнаруживал свою непригодность. Подобного тоталитаризма не было у Маркса: утверждать обратное - грубое предположение, игнорирующее мучительный протест против разрушения сообщества, постоянно присутствующий в его работах, постоянно дублирующий гегелевскую попытку реализовать абсолют, перенося её на сообщество.

Однако сценарий предательств становится непригодным, как только речь заходит о самом основании коммунистического идеала, однажды проявляющегося в наиболее проблематичном виде: как только речь заходит о человеке, определённом как производитель (можно сказать, о человеке *определённом*), производителе своей собственной сущности в виде его труда и произведений.

Справедливость, свобода и равенство, включённые в коммунистическую идею или идеал, разумеется, были задушены в так называемом реальном коммунизме, что повлекло за

собой невыносимые страдания (наряду с иными страданиями, столь же невыносимыми, причиняемыми нашими либеральными обществами) и, одновременно, имело весомое политическое значение (не только потому, что политическая стратегия должна благоприятствовать сопротивлению этому предательству, но и потому, что эта стратегия, как и наша мысль в целом, должна считаться с возможностью воспитать покорным целое общество, несмотря даже на бунт многих семей в форме предательства или, еще проще, отступления: скорее, это - вопрос Зиновьева, чем Солженицына). Однако тяжёлый урок подобных опытов лишь относителен в сравнении с самым горьким опытом, подавляющим и блокирующим все наши «горизонты», а именно с осознанием того, что ист никакого типа коммунистической оппозиции, или оппозиции сообщества (а значит, не стоит ограничивать это слово его точными политическими значениями), которая в основе своей имела бы целью именно *человеческое* сообщество, то есть сообщество сущих, производящих по преимуществу свою собственную сущность как произведение и, тем более, производящих эту сущность *как сообщество*. Абсолютная имманентность человека человеку - гуманизм и имманентность сообщества сообществу - коммунизм вне зависимости от их заслуг и сильных сторон упорно служат основанием всех оппозиционных коммунизмов, всех левых, ультралевых моделей или консейистов¹. В определённом смысле, все предпри-

¹ Мы не претендуем здесь на точность деталей конкретных обстоятельств, например, что касается венгерских Советов 1956 года и, тем более, левых из польской *Солидарности*. Кроме того, мы не воспроизводим речей, произносимых сегодня: только так возможно сопоставить ситуации недавнего прошлого, некоторые аспекты мысли Ханны Арендт, а также те или иные высказывания Лиотара, Бадью, Элюля, Делёза, Пазолини, Рансьера, сколь странным и провокационным не могло бы показаться это смешение. Эти мысли, к чему бы они ни обязывали (и порой независимо от их желания), включаются в происхождение марксистского события, которое мы охарактеризуем дальше, означающее для нас постановку вопроса о коммунистическом гуманизме или гуманизме сообщества (отличного от обсуждения в русле марксистской науки, за-

нятые оппозиции сообщества «реальному коммунизму» отныне исчерпаны и истощены, и вопрос о том, на какой основе мыслить сообщество, теперь даже не ставится...

Именно имманентность человека человеку, или, кроме того, *человек* в абсолютном смысле, рассматриваемый по преимуществу в его имманентном бытии, конституирует камень преткновения мысли о сообществе. Данное сообщество, должное быть сообществом *людей*, предполагает полноценную реализацию своей собственной сущности, являющейся реализацией сущности человека. («Что может быть отшлифовано людьми? Всё. Природа, человеческое общество, само человечество», - писал Гердер. Мы упрямо подчиняемся этой регулирующей идее, даже когда считаем, что сама эта «шлифовка» - не что иное, как «регулирующая идея»...) Экономическая связь, технологические операции и политическое объединение (в единое *тело* или под одним *руководством*) репрезентируют или, скорее, представляют, раскрывают и с необходимостью реализуют в самих себе эту сущность. Так она воплощается, становясь своим собственным производением. Именно это мы и называли «тоталитаризмом» (хотя лучше подходит термин «имманентизм»), конкретно не ссылаясь на определённые типы общества или типы режимов, а рассматривая в целом горизонт нашего времени, в который вписаны все демократии с их хрупкими юридическими паркетами.

* * *

Имеет ли смысл сказать несколько слов об индивиде? В самом измышлении и культуре индивида, иначе сказать, в его культе, некоторые видят непреодолимое преимущество, благодаря которому Европа уже показала миру уникальный путь

явленного в недавнем прошлом Альтюссером). С помощью подобных высказываний общаются в так называемом «литературном коммунизме».

эмансипации тираний и те нормы, с которыми соизмеряются все коллективные или общественные начинания. Однако индивид представляет собой всего лишь осадок реакции разложения сообщества. По своей природе, на что указывает само слово, его обозначающее, это - атом, неделимость, индивид обнаруживает себя как абстрактный результат разложения. Он представляет собой иную и симметричную фигуру имманентности: для-себя абсолютно отдельный, схваченный как начало и как достоверность.

Однако опыт, выпадающий на долю индивида, по крайней мере, начиная с трудов Гегеля, и приобретаемый, стоит это признать, с поразительным упорством, есть не что иное, как опыт причины и достоверности всего лишь своей собственной смерти. Бессмертие, реализованное в произведениях, или его *действенное* бессмертие - есть в то же время и его собственное отчуждение, превращающее смерть в ещё большую странность, чем та неизбывная странность, заключающаяся в том, что она, во всяком случае, «есть».

Впрочем, мир и не создан из простых атомов. Необходимы ещё и *отклонения* (*clinamen*). Существуют наклонения или склонения друг в сторону друга, друг из-за друга или друг к другу. Сообщество, по крайней мере, — это *отклонение* «индивида». Однако никакая теория, этика или политика, никакая метафизика индивида не способны предвидеть этого *отклонения*, склонения или заката индивида в сообществе. «Персонализму» или самому Сартру удалось всего лишь приукрасить наиболее классический субъект-индивид в моральной или социологической смеси: они не *отклонили* его вовне его самого к тому берегу, который зовётся берегом его бытия-совместно.

Индивидуализм — это непоследовательный атолизм, забывающий, что судьба атома есть судьба мира. Вот почему вопрос сообщества есть важное отсутствующее звено метафизики субъекта - то есть индивида или абсолютного государства - метафизики абсолютного для-себя, означающего также метафизику *абсолюта* вообще, бытия как аб-солютно-

го, совершенно отдельного, отличного и закрытого, *лишенного связей*. Этот аб-солют может быть представлен в виде Идеи, Истории, Индивида, Государства, Науки, Произведения искусства и т. д. Его логика будет всегда той же самой до тех пор, пока он пребывает вне отношений. Это - простая и опасная логика, подразумевающая, что абсолютно отдельное заключает в себе, в своем отделении нечто большее, чем просто отдельное, или же что само разделение должно быть замкнуто, и закрытость не должна ограничиваться территорией (оставаясь открытой своей внешней поверхностью к другой территории, с которой она соприкасается), а должна ограничиваться самой закрытостью, чтобы достичь абсолюта разделения. Перед страхом небытия абсолюта должен являться абсолютом своего собственного абсолютизма. Или, иначе: чтобы быть абсолютно одним, не достаточно того, чтобы я был один, необходимо еще, чтобы один я был абсолютно один. Эта формулировка содержит противоречия в самой себе. Логика абсолюта совершает насилие по отношению к самому абсолюту. Она включает его в отношения, от которых он отказывается и исключает их по своей сути. Эти отношения насилуют и разрывают его одновременно изнутри и извне, представляя собой лишь препятствие невозможной внутриположенности, этого «вне отношений», в рамках которого желает себя конституировать абсолют.

Сообщество, исключённое из логики субъекта-абсолюта метафизики (будь то Я, Желание, Жизнь, Дух и т. д.), неизбежно начинает *задевать* субъект в силу самой этой логики. Логика абсолюта *втягивает его в отношения*: очевидно, так нельзя создать связей ни между двумя или множеством абсолютов, ни абсолюта из этих связей. Абсолютность абсолюта разрушается. Эта связь (или сообщество), когда она *существует*, представляет собой нечто, что в принципе разрушает автаркию абсолютной имманентности в ее закрытости или пределе.

Батай долго исследовал эту жестокую логику бытия-раздельно. Например:

«Если человеческое единство - или проще, его интегральное существование - **ВОПЛОЩАЛОСЬ БЫ** в единичном сущем - очевидно столь же одиноком и покинутом, как и само единство - глава **ВОПЛОЩЁННОГО** была бы местом незатихающего сражения - столь жестокого, что рано или поздно она разлетелась бы на осколки. Ибо трудно себе представить, какой степени грозы или неистовства достигли бы видения этого воплощённого, должного зреть Бога и в ту же самую минуту убивать его, затем самому становиться Богом, но лишь для того, чтобы тотчас же устремиться в небытие: получился бы человек, столь же лишённый смысла, как и первый прохожий, пришедший, но лишённый всякой возможности отдыха» (I, 547).

Подобная инкарнация человечества, его единства как абсолютного бытия вне связей и сообщества служит прообразом судьбы, которую пожелала современная мысль. Нам не выйти из этого «незатихающего сражения», покуда не удастся отделить сообщество от этой судьбы.

В другом тексте, используя логику предыдущего, Батай писал по поводу знания:

«Если я "изображаю" абсолютное знание, то, в силу необходимости, я - сам Бог (в любой системе, даже в Боге, невозможно познание сверх абсолютного знания). Моя собственная мысль, мысль этого *ipse*, сможет стать абсолютной, только став всеобщей. *Феноменология духа* описывает два главных движения, замыкающих круг: это завершение в ступени самопознания (человеческого *ipse*) и становление всем (становление Богом) этого *ipse*, завершающего знание (и этим разрушающего его особенность, завершающем самоотрицание, становясь абсолютным знанием). Однако если, заразившись подражанием,

Я совершаю гегелевское круговое движение в себе, я определяю не неизвестное, а непознаваемое вне достигнутых границ. Непознаваемое не в силу недостаточности разума, а по своей природе (даже по Гегелю, только при отсутствии абсолютного знания возможно беспокойство об этом "по ту сторону"...). Допустим, что я - Бог, что я - в мире, согласно гегелевскому заверению (уничтожающему неясность и сомнение), знающий всё и даже то, почему конечное познание потребовало продуцирования человека или бесчисленных особенностей *я*, истории, в тот самый момент формулируется вопрос о человеческом, божественном существовании... несколько раньше казавшийся абсолютно затемненным; зачем нужно существование *того, что я знаю*? Почему существует такая необходимость? В этом вопросе скрыта предельная разорванность - сразу не проявляющаяся - столь глубокая, что только экстатическое молчание отвечает на этот вопрос» (V, 127-128).

Скрытый *разрыв* в вопросе - это разрыв, спровоцированный самим вопросом между существующим целым вещей - или абсолютом, то есть отделённым от всякой иной «вещи» - и *бытием* (не являющимся «вещью»), через посредничество или во имя которого существуют в целом эти вещи. Этот разрыв (аналогичный, если не идентичный онтико-онтологическому различию Хайдеггера) определяет *отношение* абсолюта, предписывает абсолюту отношение к его собственному бытию вместо того, чтобы предоставить это имманентное бытие абсолютной совокупности сущих. Так «само» бытие приходит к своему определению в виде отношения, не-абсолютности, и, если хотите - во всяком случае именно это я пытаюсь выразить - *как сообщества*.

Экстаз отвечает - если это в самом деле «ответ» - на невозможность абсолютности абсолюта или на «абсолютную» невозможность завершённой имманентности. Сам экстаз, по-

нятый в этом строгом смысле, тоже претерпевает изменения, если следовать философской истории до Батая, одновременно обращаясь к Шеллингу и Хайдеггеру, и отнюдь не означает никакого умиления или озарения. Он однозначно фиксирует как онтологическую, так и гносеологическую невозможность абсолютной имманентности (или абсолюта, следовательно, имманентности), и, стало быть, как индивидуальности так и чистой коллективной всеобщности в прямом смысле. Тема индивида и тема коммунизма увязаны в общей проблематике имманентности². Они созвучны в общем отрицании экстаза. Отныне вопрос сообщества неотделим от вопроса об экстазе: то есть, как можно понять, от вопроса о бытии, рассматриваемого иначе, чем абсолют совокупности сущих.

Сообщество или экстатическое бытие самого бытия?
Мы вправе задать такой вопрос.

(Я оставляю здесь заметки, чтобы к ним вернуться позднее: по ту сторону темы индивида возможно раскрытие вопроса о единичности. Что такое *одно* тело, *одно* лицо, *один* голос, *одна* смерть, *один* почерк - не неделимые, а единичные? Какова единичная необходимость в них, в их разделении, разделяющем и обеспечивающем коммуникацию тел, голосов, способов письма, в общем и целом? В конечном итоге этот вопрос является обратной стороной вопроса об абсо-

² Это подтверждается в интерпретации Маркса Мишелем Энри, ориентированной на концептуальную взаимозависимость «индивида» и «имманентной жизни». В этом смысле «индивид в принципе ускользает от власти диалектики» (*Маркс*, т. 2. Париж. Галлимар, 1976, с. 46). На каком основании возможно связать наши рассуждения с этим общим указанием? Есть два способа избежать диалектики (то есть посредничества в абсолютном): либо склоняясь к имманентности, либо вскрывая её негативность, вплоть до сведения «к неупотреблению» (как говорит Батай). В последнем случае нег имманентности негативности: «существует» *экстаз* познания, истории и сообщества.

люте. Он конституирован из вопроса о сообществе и его стоит принять во внимание. Однако единичность лишена как природы, так и структуры индивидуальности. В порядке атомов, по крайней мере в идентичностях распознаваемых, если не тождественных, нет единичности, но она имеет место, нераспознаваемая, в плане *отклонения* (*clinamen*). Ей присуще нечто, сходное с экстазом: мы не можем сказать, что единичное бытие — это субъект экстаза, ибо экстаз не имеет «субъекта», и стоит сказать, что экстаз (сообщество) достигает единичного бытия.)

Взаимосвязь индивида и коммунизма в недрах мысли об имманентности, не знающей экстаза, однако не является простой симметрией. Например, коммунизм в своей благородной экспансивности, благодаря которой Маркс не перестаёт показывать иную сторону коллективной регуляции необходимости - царство свободы, где изнуряющий труд - отныне не эксплуатирующий *труд*, а искусство и открытие, схожи с пределом игры, независимости, даже экстаза, где индивид как таковой полностью отсутствует. Однако подобная коммуникация труда так и осталась отстранённой, скрытой, чаще всего она игнорировалась самими коммунистами (например, в лице Ленина, Сталина и Троцкого), исключая расцвет поэзии, живописи и кино в первые годы советской революции. Эти мотивы были восприняты Беньямином как причины, чтобы назваться марксистом, а Бланшо попытался предложить (скорее чем обозначить) это словом «коммунизм». («Коммунизм» исключает (и исключается из) любого уже конституированного сообщества»^{2bis}). Тем не менее это было проигнорировано не только в «реальном коммунизме», а в том числе, если внимательно присмотреться, даже самими еди-

^{2bis} «Le communisme sans heritage», revue *Comite*, 1968, in *Gramma* № 3/4, 1976, p. 32.

ничными «коммунистами», которые никогда так и не узнали (по крайней мере, до настоящего времени) границ метафоры (или гиперболы) своего словоупотребления, ни даже - если предположить необходимость замены слова - какой иной троп или какое стирание тропов могло подойти для обозначения того, что они подразумевали, употребляя слово «коммунизм»?

В статьях об искусстве, литературе и мышлении подобным словоупотреблением сообщались иные семантические фигуры или другие экстазы, которые не достигли ни отчётливости и тематичности в коммуникации (даже если «отчётливое» и «тематическое» - здесь только весьма неопределённые категории), ни действительной связи с мыслью о сообществе, или же связь с этой мыслью осталась предельно скрытой и отстранённой.

Этика, политика, философия сообщества, которые всегда существовали (и существуют, сведённые к болтовне о братстве или к выработанным схемам «интерсубъективности»), проследовали свой путь, сопровождаемый гуманистическими зацикливаниями, ни на минуту не заподозрив, что эти единичные голоса говорили только о сообществе, насколько не догадываясь, что так называемый «литературный» или «эстетический» опыт был включён в опыт сообщества и боролся с ним. (Возьмём другой пример: все ли помнят тематику первых и некоторых более поздних сочинений Ролапа Барта?)

Впоследствии сами эти голоса не смогли воспроизвести того, что они выражали под давлением эксплуатации, может быть, не зная этого, будучи вновь задавленными шумными декларациями под лозунгами «культурных революций» и всякого рода «коммунистического письма» или «пролетарских записей». Даже близорукие профессиональные политики не без оснований видели в этом всего лишь буржуазную парижскую (или берлинскую) форму *Пролеткульта*, скорее, чем бессознательный возврат «Республики актёров», мотив которой возник двести лет назад у Иенских романтиков. Так или иначе, речь шла о простой классической и догматичес-

кой системе истины: искусство (или мысль), адекватное политике (форме или предписанию сообщества), политика, адекватная искусству. Предположение оставалось предположением сообщества, осуществляющимся в абсолюте произведения, или самореализующимся как произведение. На что бы не претендовало это основание, такая «современность» осталась гуманизмом в своём принципе.

Обратимся к необходимости литературного опыта³ сообщества или коммунизма как расплаты за наивность или бессмыслицу. В некотором смысле, это - единственный вопрос, достойный рассмотрения. Все известные границы этого вопроса нуждаются в трансформации; их нужно активизировать в пространстве, организованном иначе, чем слишком лёгкое упорядочивание (например: одиночество писателя/коллективность, культура/общество, элита/массы - если эти разделения даны как оппозиции или же как равнозначные в духе «культурных революций»). Прежде всего необходимо заявить о проблеме сообщества, должной повлиять на необходимое упорядочивание пространства. Необходимо её заявить для начала, не пренебрегая сопротивляющимся благородством или активным беспокойством слова «коммунизм», насколько не отрицая перегибов, к которым способно привести употребление этого слова или трудностей в его употреблении, ни того закономерного износа, которому оно подверглось, ибо *коммунизм* отныне не является нашим непревзойденным горизонтом, и мы не превзошли никакого горизонта. Скорее, невозможность или приговор коммунизму безропотно улетучиваются, создавая новый непревзойдённый горизонт. По-

³ Для начала заметим, что слово «литература» не стоит понимать здесь в том смысле, в котором его употреблял Батай, например, когда он писал (критикуя *Внутренний опыт* и *Виновника*): «Исследуя, я заметил, что эти книги обязывают к легкости тех, кто их читает. Они привлекают чаще всего души смутные и немощные, *удовлетворяющиеся* литературной лазейкой, желающие убежать и почить» (VIII, 583). Кроме того, он говорил о «соскальзывании к немощи мысли, обращающейся к литературе» (там же).

добные ниспровержения привычны: они ничто никогда не приводят в движение. Необходимо рассмотреть сами *горизонты* как таковые. Нам предстоит показать, что крайняя граница сообщества или граница, формируемая сообществом затрагивает совсем иной путь. Поэтому, если коммунизм отныне не является нашим непревзойдённым горизонтом, коммунистическое требование связано с актом, и мы должны пойти гораздо дальше всех видимых горизонтов.

* * *

Для прояснения сюжета первостепенной задачей является расчищение горизонта, в том числе и *позади* нас. Речь идёт об исследовании распада сообщества, расценивая это как испытание, в которое вовлечено Новое время. Руссо осознал этот распад: *общество*, осознанное как потеря или деградация общественной (и коммуникативной) интимности, отныне невольно создаёт одиночек, планируя и желая воспитать граждан свободного суверенного сообщества. Руссо, много заимствовавший у предшествовавших политических теоретиков, мысливших скорее об установлении Государства, чем об упорядочивании общества, скорее всего был первым мыслителем сообщества, или, точнее, первым, кто воспринял вопрос общества как беспокойство по поводу сообщества и как сознание слома (может быть, непоправимого) этого сообщества. Затем подобное осознание перейдёт к романтикам и в гегелевскую *Феноменологию духа*: завершающая форма духа прежде допущения всевозможных форм истории в абсолютном знании есть форма раскола сообщества (его религиозного раскола). Вплоть до нашего времени история мыслилась на основании потерянного сообщества, жаждущего своего обретения или реконституирования.

Потерянное или расколотое сообщество могло существовать во всех способах и парадигмах: будь то естественная семья, Афинский город-государство, Римская республика, раннехристианское сообщество, корпорации, коммуны или брат-

ства. Нам свойственна ностальгия по далёким временам, когда сообщество было соткано из прочных гармоничных и нерушимых связей, предоставлено самому себе со своими институтами, обрядами и символами, репрезентациями, в том числе и в виде живого дара собственного единства, своей интимности и имманентной автономии. Сообщество, отличное от общества (являющегося простой ассоциацией и распределением сил и нужд) и противопоставленное империи (разрушающей сообщество, подчиняющей народы своему оружию и славе), - это не только близкое общение его членов между собой, но ещё и органичная общность самого сообщества со своей собственной сущностью. Оно не только конституировано как справедливое распределение целей и благ или удачное равновесие сил и авторитетов, а, прежде всего, создано из разделения, распространения и усвоения идентичности во множественности, каждый член которой самоидентифицируется только через дополнительное опосредование своей идентификации живому телу сообщества. В девизе Республики *братство* означает сообщество: модель семьи и любви.

Именно в этом можно уловить ретроспективное осознание утраты сообщества и его идентичности (это осознание действительно постигается как ретроспективное или же, не заботясь о реалиях прошлого, оно создаёт образы, исходя из идеала или перспективы). Такое осознание выглядит подозрительным прежде всего потому, что оно изначально было присуще Западу, в каждый момент его истории, а именно, в виде желания предаться ностальгии по более архаичному и исчезнувшему сообществу, оплакивать семейственность, братство, потерянную общность. Рождение нашей истории - это отъезд Одиссея и воцарение в его дворце соперничества, раздора, заговоров вокруг Пенелопы, переделывающей, но никогда не завершающей интимной ткани. Претенденты на её руку разыгрывают социальные, военные и политические сцены - чистую внеположенность.

Однако подлинное осознание потери сообщества принадлежит христианству: сообщество, поиски или жажда которо-

го вдохновляют Руссо, Шлегеля, Гегеля, затем Бакунина, Маркса, Вагнера или Малларме, понимается как сопричастность, возможная в лоне мистического тела Христа. Одновременно сообщество обнаруживает себя как наиболее древний миф Запада и как полностью современная мысль о сопричастности человека божественной жизни: человеческая мысль, проникающая в чистую имманентность. (Христианство содержит лишь два антиномичных аспекта: аспект скрытого бога (*deus absconditus*) где бог не перестаёт разрушаться, вплоть до его полного исчезновения в западной традиции, и аспект бога-человека (*deus communis*), брата людей, с вымышленной семейной имманентностью человечества, затем - понимание истории как имманентной спасению.)

Итак, мысль или жажда сообщества могли выглядеть лишь отсталыми размышлениями, пытавшимися ответить на сложную реальность современного опыта: божественность постоянно исключалась из имманентности, *сам* бог-брат в основе своей был *deus absconditus* (что осознал Гёльдерлин), и божественная сущность сообщества или сообщество в качестве существования божественной сущности даже не были возможны. Это можно назвать смертью Бога: выражение остаётся тяжелым из-за возможности, если не необходимости воскресения, возрождающего человека и Бога в общей имманентности. (Не только Гегель, но и сам Ницше частично свидетельствуют об этом.) Дискурс о «смерти Бога» - это способ не признавать, что «божественное» есть то, что оно есть (если оно «есть»), будучи изъятым из имманентности или отдалённым от неё, если хотите, - извлечённым из неё внутри её самой. И, кроме того, нечто избавлено от имманентности не потому, что принадлежит «божественному», а напротив, настолько, насколько сама имманентность находится здесь или там, где-либо (локализуема ли она? Скорее, не она ли вносит локализацию и опространствливание?), избавленная от имманентности, содержащей что-либо от «божественного». (И может быть, в конце концов, больше не стоит упоминать о «божественном». Быть может, предстоит понять.

что сообщество, смерть, любовь, свобода, единичность суть имена «божественного», его заменяющие, но не возвышающие и не отстраняющие, и этот субститут не имеет ничего антропоморфичного или антропоцентричного и не открывает возможности никакому становлению-человеческим божественного. Отныне сообщество становится границей как человеческого, так и божественного. Вместе с Богом или богами именно причастие — субстанция и акт, акт сообщённой имманентной субстанции — было полностью извлечено из сообщества⁴.)

Новое христианское гуманистическое сознание, сознание утраты сообщества в действительности имеет все шансы быть трансцендентальной иллюзией разума, преступающей границы своего возможного опыта, являющегося в своем основании опытом скрытой имманентности. *Сообщества до сих пор ещё не существовало* или, скорее, в том, что доныне было известно человечеству (или существует в данный момент за пределами индустриального мира) в виде совершенно иных социальных связей по сравнению с нам знакомыми, сообщества не было, несмотря на вес планы его построения, основываясь на различных социальных инстинктах. Его не было ни у индейцев Гуайакви, ни во времена хижин, оно отсутствовало как в гегелевском «народном духе», так и в христианской любви (агапе). *Gesellschaft* (общество) не было установлено, капитал разрушил предшествующее *Gemeinschaft* (сообщество) одновременно с приходом индустрии и государства. Несомненно, справедливости ради, порвав со всей изворотливостью этнологической интерпретации и всеми изначальными миражами или «прежними временами», можно сказать, что *Gesellschaft* - (общество), ассоциация, разъединяющая силы, потребности и знаки — заняло место чего-то не имеющего ни названия, ни понятия, что развивалось из более обширной коммуникации, чем коммуникация социаль-

⁴ См. Ж.-Л. Нанси "Des lieux divins" в *Qu 'e.st-ce que Dieu?*, Bruxelles, Facultes Saint-Louis, 1985.

ной связи (вместе с богами, космосом, животными, мёртвыми и неизвестными) и сегментации самого этого отношения, чётче обозначенной и усиленной, часто влекущей за собой более тяжкие последствия (одиночества, отвержения, насто-роженности, не содействия), чем можно было бы ожидать от минимальных проявлений сообщества в социальной связи. *Общество* не возникло из руин *сообщества*. Оно сформировалось из растворения или сохранения того, что в племенах или империях не имело ничего общего как с тем, что мы называем «сообществом», так и с тем, что мы называем «обществом». Итак, сообщество не может быть тем, что общество способно сломать или утратить, а есть *то, к чему мы приходим* — *исходя* из общества - вопрос, ожидание, событие, императив.

Итак, ничто не было утеряно в далёком прошлом. Потеряны только мы сами, мы, на которых «социальная связь» (отношения, коммуникация) - это наше изобретение ложится бременем в виде сети экономического, технического, политического, культурного капканов. Связанные их путями, мы придумали себе фантазм потерянного сообщества.

* * *

Имманентность и интимность сопричастности потеряны в сообществе лишь в том смысле, что подобная «потеря» конститутивна для самого «сообщества».

На самом деле, это не потеря: если допустить возможность имманентности, напротив, она могла бы тотчас ликвидировать сообщество или коммуникацию как таковые. Смерть при этом является не столько примером, сколько самой истинной. В смерти, если расценивать её как реализацию имманентности (декомпозиции, возвращающей к природе: «всё идёт под землю и приходит в движение» или же райских версий того же самого «движения») и предать забвению её неизменную *единичность*, больше нет сообщества или коммуникации - есть только непрерывная идентичность атомов.

Поэтому политические или коллективные предприятия с доминированием желания абсолютной имманентности в качестве истины содержат истину смерти. Соединяющий синтез не содержит иной логики, нежели логика самоубийства сообщества, сообразующаяся с имманентностью. Поэтому логика нацистской Германии была не только логикой уничтожения других, людей второго сорта, внеположенных по отношению к общности крови и земли, но, кроме того, логикой жертвоприношения всех, не отвечающих в «арийском» сообществе критериям *чистой* имманентности – критериям, точно зафиксировать которые невозможно – допустимое обобщение этого процесса можно представить как самоубийство самой немецкой нации; что, *по* правде сказать, действительно произошло с позиций некоторых взглядов на духовную реальность этой нации.

Самоубийство или общая смерть любовников – один из литературно-мифических образов этой логики сопричастности в имманентном. Не всегда очевидно, кто из них двоих в сопричастности или любви служит другому моделью в смерти. В имманентности двух любовников смерть реализует бесконечную взаимность двух составляющих: страстной любви, понимаемой исходя из христианского причастия и сообщества, помысленного исходя из принципа любви. В свою очередь, гегелевская модель государства свидетельствует об этом, хотя она не основана на принципе любви, принадлежит сфере «объективного духа», но тем не менее содержит в виде *принципа* реальность любви, то есть факт «иметь в другом момент своего существования». В таком Государстве каждый реализуется через другого, заменяющего само Государство, реальность которого представляется наиболее ясно тогда, когда его члены отдают свою жизнь на войне, решение о которой самовольно принимает один монарх ~ деятельное самосознание Государства-Субъекта⁵.

⁵ См. Ж.-Л. Нанси «La juridiction du monarque hegelien» в *Rejouer le politique*, Paris, Galilee, 1981.

Итак, имеет ли смысл жертвоприношение в сообществе и во имя его, если этот «смысл» – смысл сообщества, не являющегося сообществом смерти (каким оно, например, проявляется во время Первой мировой войны, когда этому смыслу противостоят отказы «умереть за Родину»). Ибо сообщество человеческой имманентности, Человек, тождественный самому себе или Богу, природе и своим собственным произведениям, являет собой подобное сообщество смерти или умерших. Человек, сформированный в гуманизме, индивидуалист или коммунист, это – человек умерший. То есть «смерть» здесь не означает неустранимый эксцесс конечности, а лишь бесконечное осуществление имманентной жизни: это – сама смерть, возвращённая в имманентность, и, наконец, ликвидация смерти, истребляющей в себе свою собственную трансцендентность, осуществлённая с приходом христианской цивилизации, предлагавшей себя в качестве высшего творения. Со времён Лейбница нет больше смерти в нашей Вселенной: так или иначе, абсолютная циркуляция смысла (или ценностей, целей, истории...) заполняет и поглощает всякую предельную негативность, извлекает из каждой единичной законченной судьбы прибавочную стоимость человечества или бесконечного сверхчеловечества. Точнее, допускает смерть всех и каждого в бесконечной жизни.

Целые поколения гражданских и военных, рабочих и государственных служащих вообразили свою смерть возвышенной или растворенной в будущем сообщества, достигшем своей имманентности. На нашу долю выпало горькое осознание нарастающей отдалённости подобного сообщества, будь то Народ, Нация или Общество Производителей. Подобное сознание, как и сознание «потери» сообщества слишком поверхностно. В действительности смерть не снимается. Сопричастность будущему не отдалается и не откладывается: она никогда не принадлежала будущему: она не свершится и не вольётся в формирование будущего. Смерть формирует будущее, всегда единичная, действительно случающаяся и доказывающая своё существование в сообществе,

к этому мы ещё вернёмся. Сопричастность - это не смертное будущее, и смерть - это не простое вечное прошлое сообщества.

Бунт миллионов погибавших, конечно же, оправдан: оправдан как возражение на невыносимое, как негодование на социальное, политическое, техническое, военное, религиозное притеснение. Эти смерти не подлежат *снятию*: никакая диалектика и никакое спасение не приводит этих погибших к иной имманентности, чем имманентность... смерти (некой остановки, разложения, создающих лишь изнанку или пародию имманентности). Итак, современность придумала обоснование смерти под видами спасения или диалектического снятия истории. Современность упорствовала в *завершении* века человека и человеческого сообщества в бессмертной сопричастности, где смерть, в конце концов, теряет свой невероятный смысл, должный ей принадлежать и который она упрямо содержит.

Этот смысл - вне смысла смерти, нам остаётся скорее искать его за пределами сообщества. Однако - это предприятие абсурдно (это - абсурд мысли индивида). Смерть неотделима от сообщества, ибо лишь в сообществе раскрывается смерть и смерть открывается через сообщество. Неслучайно этот мотив взаимного откровения занимал как этнологическую мысль, так и мысли Фрейда, Хайдеггера, Батая в период между Первой и Второй мировыми войнами.

Мотив откровения бытия-вместе или со-бытия в смерти и кристаллизации сообщества вокруг смерти его членов, *то есть вокруг «утраты» (невозможности) их имманентности*, а не вокруг их синкретичного упокоения в некоей коллективной ипостаси, вводит нас в пространство мысли, несоизмеримой со всякой проблематикой социальности и интерсубъективности (вплоть до гуссерлианской проблематики *alter ego*), в которых философия на её тогдашнем этапе осталась пленницей. Смерть безжалостно превосходит возможности метафизики субъекта. Фантазм этой метафизики, которого (почти) не было у Декарта, но который был предло-

жен христианской теологией, есть фантазм смерти, говорящий, как Господин Вальдемар у Вилье: «я мёртв» - *ego sum... mortuus*. Если я не могу сказать, что он мёртв, если я действительно исчезает в *ego* смерти, в этой смерти, которая есть нечто, более всего ему свойственное, наиболее неотъемлемое, значит, что я - это нечто иное, чем субъект. Бее хайдеггеровские размышления о «бытии-для (или -к)-емерти» ставили целью исследовать и заявить следующее: «я» не *есть* субъект, я - не субъект. (Хотя когда речь велась о сообществе, сам Хайдеггер запутался в видении народа и судьбы, понятых, по крайней мере частично, как субъект⁶. Несомненно, это доказывает, что «бытие-к-емерти» *Dasein* не было радикально причастно его со-бытию - *Mitsein* - и нам остаётся помыслить эту причастность.)

Нечто, не являясь субъектом, немедленно открывается в сообществе, мысль о котором, в свою очередь, превосходит возможности метафизики субъекта. Сообщество не образует связей высшей, бессмертной или трансемертной жизни между субъектами (и более того, оно не соткано из связей, зависящих от единоеущности крови или единства потребностей) и конститутивно настолько, насколько речь может идти о «конституции», упорядоченной в смерти тех, которые, может быть, ошибочно названы его «членами» (когда речь не идёт об организме). Оно не подчиняется смерти своих членов как своему производству. И более того, сообщество - не производство, оно не создаёт произведения смерти. Смерть, которой подчиняется сообщество, не *совершает* перехода от смертного бытия к некоей близости в сопричастности, и сообщество тем более не *совершает* преобразования своих мёртвых в некую субстанцию или в некий субъект, будь то родина, земля или родная кровь, нация, освобождённое или воссозданное человечество, абсолютный фаланстер, се-

⁶ См, Ф. Лаку-Лабарт «La transcendence finit dans la politique» в *Rejouer le politique* и Ж. Гранель «Pourquoi avoir public cela?» в *De l'Université*, Toulouse, T. E. R., 1982.

мья или мистическое тело. Оно подчинено смерти как тому, из чего в буквальном смысле нельзя *создать произведения* (иначе говоря, произведения смерти, если из этого хотят создать произведение...). Сообщество призвано взять на себя эту невозможность или, точнее — ибо нет здесь ни деятельности, ни завершённости - невозможность создать произведение смерти вычерчивается и видится как «сообщество».

Сообщество открывается через смерть другого: кроме того, оно открывается другому. Сообщество всегда существует в другом и для другого. Это — не пространство множества «*ego*» - субъектов и субстанций, бессмертных в своей основе - а пространство множеств *л*, которые всегда *другие* (или же - ничто). Если сообщество обнаруживается в смерти другого, это значит, что сама смерть есть подлинное сообщество множества *я*, которые не суть *ego*. Не сопричастность, а сообщество *других* объединяет многие *ego* в одно *Ego* или в высшее *Мы*. Подлинное сообщество смертных сущих или смерть как сообщество учреждает их невозможную сопричастность. Итак, сообщество приобретает свою единичную сущность: оно берёт на себя невозможность своей собственной имманентности, невозможность общественного бытия в качестве субъекта. В некотором роде сообщество содержит в себе и утверждает свою невозможность - это его собственный акт и путь. Сообщество - это не объединяющий, производительный или действенный проект - это вообще не *проект* (в этом - его радикальное отличие от «духа народа», в котором, начиная с Гегеля вплоть до Хайдеггера, изображалась коллективность как проект и проект как коллективный - всё это вовсе не означает, что ничего нельзя помыслить о своеобразии «народа»).

Сообщество - это презентация его членам их смертной истины (стоит сказать, что нет сообщества бессмертных сущих, можно вообразить либо общество, либо сопричастность бессмертных сущих, но не их сообщество). Оно является презентацией конечности и эксцесса, создающих конечное бытие и от которых нет защиты: смерть, но ещё и рождение,

одно лишь сообщество репрезентирует мне моё рождение и вместе с тем невозможность для меня как пережить его вторично, так и преодолеть свою собственную смерть.

«Увидев своего ближнего мёртвым, живущий может существовать отныне только *вне себя*.

(...)

«Любой из нас, освобождаясь от ограниченности своей личности, теряется как может в сообществе себе подобных. Поэтому необходимо, чтобы общественная жизнь держалась на *уровне смерти*. Удел большого количества частных жизней – ничтожность. Сообщество может длиться только на уровне интенсивности смерти и разлагается, когда в нём отсутствует величие, свойственное опасности. Оно должно взять на себя всё «неутолимое» и «неуспокоенное» от человеческой участи и поддерживать неутолённую жажду славы. Один человек из тысячи в течение всего дня может иметь почти нулевую интенсивность жизни: он ведёт себя так, как если бы смерти не существовало и держится без ущерба для себя ниже уровня смерти» (VII, 245-246).

* * *

Несомненно, Батай пошёл дальше всех в критическом осмыслении современной судьбы сообщества. В достаточно скудном (если не легкомысленном) интересе, проявленном к его мысли, почти не было замечено⁷, в какой степени его

⁷ Исключая, может быть, Дени Оливье в его *Prise de la Concorde*, Paris, Gallimard, 1974 и, особенно, в его публикации *College de sociologie*, Paris, Gallimard, 1979. Совсем недавно Франсис Марманд представил систематическое исследование политических интересов Батая в своей диссертации *Georges Bataille politique*, Presses Universitaires de Lyon, 1985.

мысль возникла из необходимости и политического беспокойства, которого требовала мысль о сообществе.

Прежде всего Батай ознакомился с опытом «искажённого» коммунизма. Позднее он убедился в том, что эти искажения не были ни сглажены, ни исправлены. Коммунизм, данный человеку в виде конечной цели формирования человека и, прежде всего, человека-производителя, в принципе связан с отрицанием его суверенитета, то есть с отрицанием нечего, несводимого в человеке к его имманентности, или к отрицанию суверенного эксцесса конечной цели:

«Для марксиста возможны и даже неизбежны иные ценности, вне утилитарных, либо они имманентны человеку, либо их не существует. Все, что выходит за пределы человека (конкретного живого человека) и превосходит человечество в целом (человечество без привилегий), неприемлемо без дискуссий. Суверенная ценность - это прежде всего человек. Производство не является единственной ценностью, это - лишь способ удовлетворить человеческие потребности, оно должно служить человеку, а не человек производству.

(...)

«Теперь ещё предстоит узнать, не принял ли человек, состоявший в отношениях с производством при коммунизме, эту суверенную ценность за первоначальное условие как самоотречение от того, что действительно суверенно. (...) Человек *страстно и капризно* представляет собой неуёмное желание, и коммунизм вытеснил наши желания, совместимые с жизнью, полностью занятой производством» (VIII, 352-353).

Между прочим, в тридцатые годы для Батая были свойственны революционные настроения, жаждущие привести к

бунту, симпатия к большевистскому государству с очарованием фашизмом, содержащим, казалось бы, смысл, если не реальность, сильного, обречённого на эксцессы сообщества. (Не стоит стесняться упоминать об этой очарованности Батая, как и многих других. Ведь фашизм как применение капитала, презренный фашизм *тоже* старался ответить, хотя гнусно и скверно на существующее господство, уже задушившее общество. Он представлял собой отвратительный гротескный всплеск навязчивой идеи общности, кристаллизовал мотив потерянной претензии и ностальгию своего синкретичного образа. Фашизм явился конвульсией христианства и, в конечном счёте, он очаровал всё современное христианство. Невозможна никакая морально-политическая критика этого гипноза, если критикующий одновременно не способен деконструировать всю систему сопричастности⁸.)

Кроме ощущения презрения, внушённого ему подлостью фашистских главарей и нравов, опыт Батая заключался ещё и в познании того, что ностальгия общественного бытия одновременно была желанием произведения смерти. Как известно, его неотступно преследовала идея человеческой жертвенности, должная скрепить судьбу секретного сообщества *Ацефала*. Безусловно, он понял и писал позднее⁹ о том, что истина жертвы в конечном счёте требовала самоубийства жреца. Умирая, последний мог бы слиться с бытием жертвы, погружённой в кровавую тайну общественной жизни. И, кроме того, он понял, что эта в собственном смысле божественная истина - действенная и воскрешающая истина смерти - не была истиной сообщества конечных сущих, а напротив, низвергалась в бесконечность имманентного бытия. Он испытал не ужас, а нечто по ту сторону ужаса, тотальный абсурд или, сказать точнее, губительную наивность смертель-

⁸ К сожалению, чтобы занять наиболее подходящие политические или моральные позиции, некоторые позволяют себе высокомерную и крайне тщетную критику самого фашизма и тех, кто не боится его гипноза.

⁹ Например, VII, 257.

ного произведения смерти, расцененного как произведение общественной жизни. И этот абсурд представлял собой эксцесс *смысла* в своём основании, абсолютную концентрацию воли смысла, должного предписать Батаю устранение от создания сообщества.

Кроме того, он понимал смехотворную природу всякого рода ностальгии общности, в течение долгого периода репрезентированных в виде предельного сознания «потери» сообщества, присущего всей эпохе - в архаичных обществах, их священных предписаниях, славе военных и королевских обществ, феодального дворянства как очаровательных и исчезнувших вместе с ними форм удавшейся самоинтимности бытия-совместно.

Этому современному и лихорадочному виду «руссоизма» (от которого Батай фактически никогда полностью не освободился, и к этому мы еще вернёмся) он должен был противопоставить двоякое умозаключение: с одной стороны, жертвы, затраты, всплеск энергии являлись фальшивыми, пока не достигли произведения смерти, и не-фальшь была не возможна; с другой стороны, в самой фальши (то есть в притворстве имманентного бытия) произведение смерти осуществлялось всегда в доминировании, угнетении, истреблении и эксплуатации, к чему, в конце концов, и привели все социополитические системы, в которых трансцендентность была представлена (инсценирована) и реализована в имманентном. Это не только Король-Солнце, смешивающий порабощение Государства с отблесками священной славы, а весь роялизм, всегда поворачивавший суверенитет обратной стороной, выказывая его доминирующий и вымогающий характер.

«Поистине, мы можем страдать от утраты чего-либо, но парадокс заключается в том, что если мы испытываем подобную ностальгию, только заблуждаясь, можно сожалеть о религиозном и королевском установлении прошлого. Эта система ответила на стремление, явившееся громадным провалом, и если вер-

но, что в мире, где она рухнула, существенное отсутствует, мы можем только идти дальше, не задумываясь, была ли возможность возврата назад» (VIII, 275).

Разрушенная ностальгия потерянной общности и сознание «громадного провала» истории сообществ была связана для Батая с «внутренним опытом». Содержание или главный вывод этой истины формулируется так: «Суверенитет есть НИЧТО». Сказать иначе, суверенитет есть суверенное выставление к эксцессу (к трансцендентности), которая не представляется, не приспособляется (не фальшивит), даже не дана - но которой, скорее всего, лишено бытие. Эксцесс, к которому суверенитет выказывает себя и нас, не *есть* в смысле, может быть, близком к хайдеггеровскому, где Бытие «не *есть*», то есть в том смысле, что бытие конечного сущего не даёт существования, а, скорее всего, лишает его подобного выказывания. Бытие конечного сущего выказывает его к концу бытия.

Итак, экспозиция к Ничто суверенитета обратна движению субъекта, способного в конечном итоге достичь ничто (в основе своей конституирующего постоянное движение Субъекта, бесконечно пожирающего *в себе* небытие, репрезентирующего всё, что не *для себя*, в конечном итоге, это - автофагия истины). «В» «НЕБЫТИИ» или ничто - в суверенитете - бытие «*вне себя*», в не схватываемой внеположенности, или, скорее, правомерно сказать, что оно вытекает *из* этой внеположенности, извне и не может *себе* соответствовать, поддерживает смысловое и несоизмеримое отношение с этой внеположенностью. Это отношение отводит определённое место единичному бытию. Поэтому «внутренний опыт», о котором говорит Батай, не содержит чего-то от «внутреннего», или «субъективного» и неотделим от опыта этого отношения, несоизмеримого вовне. Одно лишь сообщество сообщает пространство и ритм этому отношению.

Батай, несомненно, был одним из первых, кто начал говорить и предельно актуализировать опыт сообщества: не

созданное произведение, не потерянную общность, а пространство и опространствование опыта извне, из вне-себя. Смысловой пункт подобного опыта - необходимость, вытекающая из ностальгии или всякой метафизики сообщества, из «ясного сознания» разделения, то есть именно «ясного сознания» (или гегелевского *самосознания, остановленного* на границе достижения им *самого себя*) того, что имманентность или интимность не может быть *возвращена* и, в конечном итоге, даже не стоит *пытаться* её достичь.

Конечно же, в этом смысле требование «ясного сознания» противоположно уходу от вопроса о сообществе и, например, отступлению на позиции индивида. Индивид как таковой — только вещь¹⁰, а *вещь* для Батая может быть определена как бытие вне коммуникации и сообщества. Ясное сознание *сумерек* сообщества - это сознание на пределе сознания, остановка гегелевского желания (желания осознания сознания), законченное прерывание бесконечного желания и ограниченная бесконечность конечного желания (сам суверенитет - это желание вне желания и мастерство вне себя) - это «ясное» сознание, впрочем, не может иметь места вне сообщества, или, скорее всего, возможно только как коммуникация сообщества: одновременно как то, что сообщается в сообществе, и как то, что сообщает сообщество¹¹.

¹⁰ Например, VII, 312.

¹¹ Я использую термин «коммуникация» (communication) в том значении, в каком его употребляет Батай, с учётом жестокости значения этого слова с его обозначением субъективности или интерсубъективности, передачи послания и смысла. В конце концов, это слово больше непригодно. Тем не менее я его сохраняю, поскольку оно перекликается со словом «сообщество» (communaute), добавляя (иногда чтобы его заменить) слово «разделение». Жестокость, навязанная Батаем понятию «коммуникации», осознала свою недостаточность; «*Изолированное сущее, коммуникация* имеют лишь одну реальность. Не существует "изолированных сущих" вне общения или независимой "коммуникации" изолированных точек. Устранением обоих, плохо соотносимых понятий, основанных на наивных верованиях, может быть исчерпана эта наиболее плохо изу-

Это сознание или коммуникация есть экстаз: то есть подобное сознание не свойственно *мне* как *мое* сознание и, напротив, оно мне свойственно в сообществе и только в нём. Это сильно походит на названное в другом контексте «коллективным бессознательным» и ещё больше на то, что при помощи Фрейда мы улавливаем как коллективную сущность названного им бессознательным. Однако это отнюдь не бессознательное – то есть не изнанка субъекта, не его раздвоение. Это не имеет ничего общего со структурой *оно* субъекта: это — сознание, ясное в пределе своей ясности, когда быть самосознанием оказывается быть вне самого сознания.

Сообщество, не являющееся субъектом, ни даже более обширным (сознательным или бессознательным) субъектом по отношению к «его», не *имеет*, не обладает этим сознанием: сообщество *есть* экстатическое сознание сумерек имманентности, так же как сознание есть прерывание самосознания.

* * *

Батай знал лучше, чем кто-то другой, и сам проложил путь подобному знанию относительно некоей более глубокой связи, чем просто связь экстаза и сообщества, когда сообщество отводит определённое место экстазу, и наоборот, когда согласно атонической топологии формируется ограничение сообщества, или его *ареальность* (воздушная природа, сформированное пространство). Это не территория, а

- ченная проблема» (VII, 553). Эту же цель преследовала осуществлённая Деррида деконструкция понятия («Подпись, событие, контекст» в *Marges*, Paris, Minuit, 1972) и продолженная несколько иначе у Делёза и Гваттари («Лингвистические постулаты» в *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980). Подобные операции с необходимостью приводят к общей эволюции коммуникации сообщества и в сообществе (коммуникации слова, литературы, обмена, образа и т. д.), по отношению к которым употребление термина «коммуникация» может быть только временным и предварительным.

форма ареальности экстаза¹², так же как форма экстаза- это форма сообщества.

Впрочем, стоит отметить колебания Батая между двумя полюсами экстаза и сообщества. Взаимосвязь этих двух полюсов заключается в возможной реализации любого из них, «ареализуясь», они ограничиваются друг другом, что создаёт иную «ареализацию» - прерывание имманентности, к которой, однако, обязывает их связь. Эта двойная ареализация оказывает сопротивление слиянию, произведению смерти. Подобное сопротивление является свидетельством бытия- вместе как такового: вне этого сопротивления мы не долго остаёмся вместе, а очень быстро «реализуемся» в уникальном и тотальном бытии. Однако для самого Батая экстатический полюс оказался связанным с фашистской оргией, или, по меньшей мере с праздником, двусмысленная ностальгия по которому вновь появляется в его трудах в 1968 году, репрезентируя экстаз в терминах группы и политики.

Мысль о сообществе стала для него созвучной коммунистической идее. Несмотря ни на что, она содержала мотивы равенства и справедливости, без которых коммунистическая идея может быть лишь просто фарсом. В этом смысле коммунизм остался непревзойдённой необходимостью, или же, как писал Батай: «В наши дни преобладает моральный эффект коммунизма» (VIII, 367). Кроме того, он всё время повторял, анализируя отрицательное отношение коммунизма к суверенитету: «Вне всякого сомнения, желательно, чтобы различия стирались, чтобы установилось истинное равенство, подлинная недифференцированность», добавляя, что «если возможно, что в будущем людей всё меньше и меньше будут интересовать их отличия друг от друга, это отнюдь не значит потерю интереса к тому, что суверенно» (VIII, 323).

¹² Все территориальные вопросы, вопросы границ, всевозможных местных делений, например, распространение урбанизации - исходя из этого должны быть рассмотрены заново.

Ибо для него было невозможно обойтись без подобного заявления и связать как-то иначе формы суверенности или экстаза с уравнивающим сообществом и даже с сообществом в общем смысле. Эти формы, прежде всего суверенитет любовников и артистов, суверенитет друг друга и друг в друге, свободные как от фашистской оргиастичности, так и от коммунистического уравнивания, согласно Батаю, не могли проявиться иначе, чем в виде экстазов, в подлинном смысле «частных» (какой это могло иметь смысл?), во всяком случае изолированных, несхваченных, вне уловимой и выразимой заценки с сообществом, в которое, однако, они остались вписаны, вкраплены и ареализованы, чтобы не потерять основания самой своей суверенной ценности.

Сообщество, отказавшееся от экстаза, экстаз, исключаящийся из сообщества, то и другое в одном жесте, с которым каждый связывает свою собственную коммуникацию: можно допустить, что это - принципиальное затруднение, объясняющее незавершённость *Суверенитета*, так же как и не-публикацию *Теории религии*. В обоих случаях проект экстатического общества, задуманного как цель мысли, закончился провалом. Конечно же, *не примкнуть* было одним из необходимых усилий Батая, наравне с отказом от *проекта*, с которым мысль о сообществе кажется непреклонно связанной. Однако он знал, что чистого не-проекта не бывает. («Невозможно сказать категорично: это - игра, проект, а только заметить, что игра, проект преобладает в данной деятельности». VII, 220). И потому все разговоры о *Суверенитете*, даже если в них преобладает игривость, остались разговорами о проекте, который невозможно сформулировать. Игра навсегда порвала с проектом и с самой мыслью о сообществе в целом. Хотя последняя была единственной заботой Батая в соответствии с осуществлённым опытом (этим конечным опытом современности, формирующим свою границу, резюмированным так: вне сообщества - нет опыта). Наконец, он мог противопоставить «громадному провалу» политической, религиозной и военной истории только *субъективный* суверени-

тех любовников и артистов - то есть исключение «гетерогенных» частиц, резко вырванных из «гомогенного» порядка общества и больше не сообщающихся с ним. Параллельно он пришёл к почти чистой оппозиции «желательного» *равенства* и властной, капризной *свободы* как суверенитета, с которым, фактически, она смешивается, совершенно не ставя целью и не тематизируя этого¹³. О свободе, жаждущей желаемого равенства, в действительности не может идти речи. Иначе говоря, невозможно сообщество, способное открыть в себе самом и из себя самого ареальность экстаза в недрах бытия-вместе.

Впрочем, намного раньше (во всяком случае до 1945 года) Батай писал:

«Я могу вообразить сообщество с достаточно слабо выраженной формой, каким хотите, даже бесформенным: единственное условие - чтобы опыт моральной свободы был обобществлён, а не сведён к банальному значению аннулирующей, отрицающей саму себя частной свободе» (VI, 252).

И ещё:

«Невозможно познание вне исследовательского сообщества, ни внутренний опыт вне сообщества в нём живущих (...). Коммуникация - это факт, не добавляющий к человеческой реальности, а её конституирующий» (V, 37).

[Эти строки следуют за цитатами из Хайдеггера, а выражение «человеческая реальность» расшифровывает перевод на французский *Dasein*, предложенный Корбан.]

¹³ В отношении противопоставления освободительных и уравнилельных революций, заявленного Х. Арндт. Однако и у неё плодотворность данного противопоставления остаётся ограниченной и не соответствует полностью другим элементам её мысли.

И всё же парадоксально и абсолютно очевидно, что мотив сообщества бледнеет в текстах эпохи *Суверенитета*. Не вызывает сомнений тот факт, что в глубине проблематика остаётся прежней, как и в предыдущих текстах. Однако всё происходит так, как если бы коммуникация любого сущего с НИЧТО была приоритетной по отношению к коммуникации сущих, или же, как если бы отказались признать, что в обоих случаях речь идёт *об одном и том же*.

Всё выглядит так, словно Батай, несмотря на постоянство своих стараний и интенций пришёл к нредельному опыту мира, в котором он живёт, мира, во время войны разорванного жестоким отрицанием сообщества и смертельным взрывом экстаза. В этом предельном опыте он перестал представлять себе какой-либо образ, схему или даже простой ориентир для сообщества с уже устаревшими образами религиозных и мистических сообществ и с однажды закрытым, слишком человеческим образом коммунизма.

В некотором смысле, это - наш мир и часто поспешные, путанные вариации, всегда грубо гуманистические, написанные после войны па тему сообщества, несколько не изменили, если не усугубили этой данности. Даже возникновение и самоопределение сообществ, освобождённых от колониальной зависимости, в основе своей не изменило данного положения вещей, и сегодняшнее возрастание количества новых форм бытия-вместе одновременно с притоком информации и так называемого «многонационального общества» тоже не привело к истинному обновлению вопроса о сообществе.

Однако если наш мир, несмотря ни на что претерпевший изменения (влияние которых испытал как Батай, так и другие), не предлагает нам никакого нового образа сообщества, возможно, сам этот факт наводит на определённые размышления. Становится очевидным, что больше невозможно рассуждать о формировании или моделировании, о представлении или воспевании сущности сообщества, а в конце концов, стоит мыслить сообщество, то есть мыслить его подлинную

И, может быть, доселе *неслыханную* необходимость, исключая моделирование и коммунальные модели.

С другой стороны, современный мир даже не напоминает нам больше о закрытости коммунистического гуманизма, проанализированного Батаем. Он возвращает нас к «тоталитаризму», о котором последний и не подозревал, ограниченный реальностью холодной войны и навязчиво преследуемый этим смутным и настойчивым мотивом коммунизма, в котором, несмотря ни на что, грезится обещание сообщества. Даже вне «тоталитаризма», явившегося чудовищной реализацией подобного обещания, существуют только империализмы, играющие друг с другом на основе другой империи или другого технико-экономического императива, с теми социальными формами, которые формирует этот императив. Вопрос о сообществе больше не ставится ещё и потому, что технико-экономическая реализация современного мира пришла на смену, даже суммировала всё наследие замыслов реализации сообщества. Как правило, речь всегда идёт о производстве, операции, или операциональности.

В данном смысле мы ещё не привыкли к необходимости сообщества, но её нужно осознать и помыслить. По крайней мере, известно ли нам, что сами термины обещания производства сообщества не содержали в себе невероятного «смысла» «сообщества»¹⁴, и, в конечном итоге, *проект сообщества как таковой сам участвовал в «громадном провале»?*

Опыт Батая отчасти сообщил нам подобное знание, но отчасти мы должны сделать этот вывод ему вопреки.

Однако отнюдь не вопреки различному опыту его времени, а нащупав и осознав границу, приведшую его мысль к

¹⁴ В буржуазном мире, «запутанный» (VII, 131, 135) и «растерянный» характер которого Батай прекрасно понимал, много раз настаивая на беспокойстве за сообщество, начиная с 1968 года. Хотя чаще всего это делалось с определённой наивностью, даже ребячеством и с той же «путаницей», царящей в его отношении к идеологиям сообществ или объединений...

трудностям и парадоксам, о которые она споткнулась. Ведь эта граница представляет собой некий парадокс: а именно, парадокс мысли, намагниченной темой сообщества и уравновешенной темой суверенитета *субъекта*. Для Батая, как и для нас, мысль о субъекте обрекает на неудачу мысль о сообществе.

Конечно, слово «субъект» могло остаться для Батая только словом и ничем больше. Оно не заключало в себе ни понятия «субъективности», ни метафизического понятия самоприсутствия в виде *subjectum* репрезентации. Однако во *Внутреннем опыте* говорится, что «сам» - это не субъект, изолированный от мира, а точка коммуникации, синкретичности субъекта и объекта» (V, 21). Однако это не помешало ему говорить в *Суверенитете* о «наслаждении мгновением, из которого вытекает присутствие субъекта в самом себе» (VIII, 395). Первая из этих фраз не корректирует и не усложняет вторую, принимая во внимание цель рассуждения. «Точка коммуникации» может быть определена как самоприсутствие самой коммуникации, что резонировало в некоторых идеологиях коммуникации. И, более того, смогло выступить в виде эквивалента этой точки с «синкретизмом субъекта и объекта» - как если бы коммуникации между субъектом и объектом никогда не совершалось..., что привело его в центр наиболее постоянной тематики спекулятивного идеализма. В «объекте» и «слиянии» с «объектом сознания», становящимся «объектом самосознания», то есть объектом, тоже уничтоженным как объект или понятие¹⁵ исчезают или, скорее, *невозможно возникновение другого или коммуникации*. Другой в коммуникации становится объектом - скорее «уничтоженным объектом или понятием» субъекта, что происходит с ним в гегелевском отношении сознаний (в прочтении Батая и других авторов); отныне другой является не другим, а объектом репрезентации субъекта (или, более изощрённо, объектом, репрезентирующим другой субъект для репрезен-

¹⁵ Феноменология духа, ч. III, с. 306.

тации субъекта...). Коммуникация и инаковость, как её условие, могут в принципе играть роль инструментального, а не онтологического порядка в мысли, сообщающей субъекту негативную, но видимую идентичность объекта, то есть внеположенности без инаковости. Субъект не может быть вне себя: в конечном счёте, именно это его и определяет, всё его внешнее и вся «инаковость» или «отчуждённость» в конце концов уничтожены и сняты в нём. Бытие коммуникации, коммуникативное бытие (а не субъект-репрезентант), или, если хотите, можно рискнуть сказать следующее: коммуникация как предикат бытия, как «трансцендентальное» *есть* прежде всего *бытие-ене-себя*.

«Безусловное гегельянство», которое Деррида уловил у Батая¹⁶ в конечном итоге подчиняется гегелевскому закону остатка всегда более сильного, чем всякое оставление остатка: остаток, то есть фактически снятие Субъекта, приспособляющегося в присутствии - это его *наслаждение* и *миг* - вплоть до суверенитета и НИЧТО, вплоть до сообщества.

По правде сказать, может быть, для Батая и не существовало *понятия* субъекта. Однако в некоторой степени он позволил коммуникации, превосходящей субъект, быть соотносённой с субъектом или выступить самой в качестве субъекта. (Нужно рассмотреть эту гипотезу как противоречащую гипотезе, которую я выскажу позже, касающуюся письма Батая, - а именно, гипотезу относительно производства и литературной коммуникации текстов названного автора.)

Здесь теоретическая и историческая границы переплетаются. Не удивительно, что *в конце концов* проклятая изоляция любовников и артистов перешла в эпоху, способную ответить столь трагическим способом на навязчивую идею сообщества, и эта эпоха доказала, что она прямо вела к произведениям смерти. Любовники у Батая также представляют собой субъект и объект. Впрочем, субъект - это всегда муж-

¹⁶ «От ограниченной к общей экономике» в */l'Ecriture et la Difference*, Paris, Seuil, 1967.

чина, а объект - женщина, в слишком классическом обращении половой разницы в самоприсвоение. (Однако не исключено, что в другом прочтении Батая можно усмотреть именно любовь и наслаждение женщины с мужчиной. Судить об этом можно лишь изучив труды Батая¹⁷. В данный момент это не входит в мои цели, и я ограничиваюсь лишь рассмотрением его «тем».) Сообщество способно лишь повиноваться аналогичной модели, и, следовательно, если упростить, едва ли возможны фашистская или коммунистическая модели сообщества. Скорее всего Батай об этом догадывался, и, догадавшись, он тайно и бессознательно отказался мыслить сообщество в его собственном смысле.

Сказать иначе, он отказался мыслить *разделение* сообщества, суверенитет разделения или *разделённый суверенитет в Dasein* единичных сущих, не являющихся субъектами, взаимоотношение которых - само разделение - это не слияние или присвоение объекта, не самопризнание или коммуникация в том виде, как они существуют между субъектами. Эти единичные сущие сами конституированы в разделении, распространены и включены или, скорее, *опространствлены* в разделении, делающем их *другими*: другими как друг для друга, так и бесконечно другими для Субъекта их слияния, разрушающегося в экстазе разделения: «сообщаться» не значит «слиться». Эти «точки коммуникации» отныне не являются точками слияния, хотя и *переходят* друг в друга, определённые и выказанные в своей дис-локации. Кроме того, коммуникация разделения - это и есть сама дис-локация.

* * *

Диалектически можно заключить, что именно это Батай отказался помыслить и ничего не помыслил взамен. В конце концов он *почти* помыслил сообщество, подошёл к пределу

¹⁷ См. заметки Бернара Зишера в «L'erotisme souverain de Georges Bataille», *Tel Quel*, №93.

мысли о нём, ведь мысль возможна только на пределе. Здесь мы столкнулись с пределом его мысли, и это предлагается для нашего осмысления.

Все вышеизложенное не является критикой или дополнением к Батаю, а лишь попыткой коммуникации с его опытом и отнюдь не стремлением просто заимствовать его знание или тезисы. Речь идёт о том, чтобы превзойти предел собственного или чужого опыта, предел нашего времени и нашего сообщества. В точке, отведённой Батаем для субъекта, в этой локализации субъекта - или, наоборот, вместо коммуникации и в «точке коммуникации», разумеется, *существует* нечто, а не ничто: поистине, нашей границей является отсутствие подлинного названия для этого «что-то» или «кого-то». Возможно ли подлинное название для этого единичного сущего? Позже мы попытаемся ответить на этот вопрос. При отсутствии точного названия необходима так называемая мобилизация слова, способная привести в движение ограниченность нашей мысли. Вместо коммуникации «существует» не субъект, не слитное существование, а сообщество и разделение.

Однако пока ещё ничто не выражено. Возможно, что в действительности нечего и *выразить*. Может быть, нет необходимости искать слова или понятия, а стоит признать теоретический эксцесс мысли о сообществе (точнее, эксцесс в теории), обязывающий нас к другому *праксису* дискурса и сообщества. По крайней мере, попытаемся это выразить, потому что «только в языке возможно обозначить тот суверенный момент, неподвластный быть выраженным в нём»¹⁸. Это значит, что именно дискурс о сообществе, истощаясь, может указать сообществу суверенитет его разделения (не *представляя* и не *означая* его *общности*). Как этика, так и политика дискурса и письма со всей очевидностью причастны к этому. Необходимо исследовать характер подобного дискурса, понять, через посредничество какого субъекта и в какой форме

¹⁸ *L'Erotisme*, Paris, Minuit, 1957, p. 306.

он может быть произнесён в обществе. Стоит принять во внимание его способность призвать к трансформации, революции или к расщеплению этого общества (например: кто пишет? Где? Для кого? - «Философ», «книга», «издательство», «читатели» - согласуется ли это с коммуникацией?) Здесь поставлен вопрос о *литературном коммунизме*. С помощью этого неловкого выражения я пытаюсь обозначить разделение сообщества в письме и в литературе. Во второй части данной книги мы к этому ещё вернёмся.

Теперь необходимо приблизить этот вопрос к мысли Батая, ибо он возник из его размышлений и размышлений некоторых других авторов. Мы не преследуем цели комментировать Батая или кого-то другого: ибо сообщество, вне всякого сомнения, до сих пор еще никогда не было помыслено. Это не значит, что я претендую измыслить новый дискурс о сообществе. Речь не идёт о дискурсе или изоляции. Я всего лишь стараюсь обозначить опыт - может быть отнюдь не созданный нами, *а опыт, позволяющий нам существовать*. Поскольку мы утверждаем, что сообщество до сих пор не было помыслено, это значит, что оно испытывает нашу мысль, пока ещё не являясь её объектом. И может быть, оно и не сможет им стать.

Именно разделение сообщества, истина смертных, разделяемая нами и нас разделяющая, Батаем не комментируется. Это остаётся за пределами как его мысли, так и нашей и поэтому побуждает к поискам. Всё написанное Батаем об отношении к «религиозному и королевскому устройству прошлого» сродни нашему отношению к самому Батаю: «Мы можем только идти дальше»¹⁹. Итак, ничто ещё не сказано, и нам только остаётся выказать себя к невероятности сообщества.

¹⁹ Об истощении религии см. Марсель Гоме *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

* * *

Разделение означает, что сообщество раскрывает мне моё существование вне меня, репрезентируя моё рождение и мою смерть. Это не значит, что моё существование воспроизводится в сообществе или с его помощью, словно сообщество может представлять собой субъект, сменивший меня в диалектическом или общинном модусе. *Сообщество не упраздняет законченности, которую оно выказывает вовне. В конечном итоге само сообщество является лишь этой экспозицией.* Это - сообщество конечных сущих и как таковое оно само *конечно*. Иными словами - это не сообщество, ограниченное по отношению к бесконечному или абсолютному сообществу, а сообщество конечных сущих, поскольку только конечный удел «свойствен» сообществу.

Бытие-вместе исключает высшую субстанцию или субъект, вбирающих в себя границы отдельных индивидуальностей. Как индивид я закрыт для сообщества и без преувеличения можно сказать, что индивид (по крайней мере если абсолютно индивидуальное сущее могло бы существовать) бесконечен. Его предел в основе своей его не касается, а лишь обрамляет (и он избегает логики предела, описанной раньше, но поскольку невозможно скрыться от этой логики сопротивления сообщества, индивида не существует).

Единичное сущее, не являющееся индивидом, есть конечное сущее. Тематика индивидуации, пришедшая к нам из романтизма, Шопенгауэра и Ницше²⁰, не допускала единичности, от которой, впрочем, она осталась не столь далека. Индивидуация вычленяет изолированные сущности, несформированные в своей основе - тогда как одна только коммуникация, передача или сопричастность формирует бытие индивидов. Единичность не развивается из вычленения форм или отчётливых образов (из чего-то, связанного с этой опе-

²⁰ И в том виде, в каком она частично присутствует в делёзовском мотиве *этости*, в то же время вращающегося вокруг понятия «единичности».

рацией, из формы и основания, явленности, связанной с видимостью и соскальзыванием видимости в эстетизированный нигилизм, в котором всегда реализуется индивидуализм). Возможно, что единичность не *возникает* из ничто. Это - не произведение, являющееся результатом операции. Поскольку не существует процесса «сингуляризации», единичность не может быть извлечена, произведена или образована. Она не может родиться *исходя из* или как *результат чего-то*, а, напротив, *само рождение* - это не производство или автономизация, и бесконечное рождение конечной сущности не является процессом, действующим на каком-либо основании и исходя из оснований. Однако «основание(я)» в самих себе и как таковые суть конечная сущность единичностей.

Это — «основание», лишённое основания не в смысле открытой зияющей пропасти, а скорее созданное из сети сцеплений и разделений единичностей: *Ungrund* скорее чем *Abgrund*, но не менее головокружительный. *За* единичностью ничто не скрывается, однако в ней и вне её присутствует нематериальное и материальное пространство, опространствующее и разделяющее её как единичность, границы других единичностей, или, точнее, границы *самой* единичности, то есть инаковости в среде и в ней самой.

Единичное сущее не выделяется из хаотичного смешения единичных сущих или на основании единичного допущения, становления или воли. Единичное сущее *возникает* как само конечное существование: в конце (или начале), в контакте с телом (или сердцем) другого единичного сущего, на границе с *такой же* единичностью, всегда *другой*, разделённой и выказанной вовне. Это появление - не видимость, напротив, одновременно прославляемое и презираемое возникновение самого конечного бытия. («Основание» есть завершённость Бытия, чего в конечном итоге Батай не смог найти у Хайдеггера, тогда как Хайдеггер фактически никогда не был обеспокоен проблемами «коммуникации»). Из конечного Бытия конечное сущее *a priori* выписывает сущность как разделение единичностей.

Следовательно, сообщество означает, что нет единичного сущего вне иного единичного сущего и существует изначальная или онтологическая «социальность» (название это не совсем удачно), в своём принципе выходящая далеко за пределы мотива социального бытия человека (*zoon politikon* вторичен по отношению к этому сообществу). Ибо, с одной стороны, мы не можем сказать определённо, что сообщество единичностей ограничивается «человеком» и исключает, например, «животное» (*a fortiori* нельзя сказать определённо, что даже «у человека» сообщество касается только «человека» и не включает «нечеловеческое», «сверхчеловеческое» или, например, сказать в шутку (или всерьёз) «женщину»; в конечном итоге, половое различие само по себе единично в различий единичностей...). С другой стороны, если социальное бытие всегда является предикатом человека, то «человека» можно было бы мыслить только исходя из сообщества. В то же время эта мысль зависит от принципиального определения сообщества: нет общности единичностей в обобщённом, высшем по отношению к ним смысле, имманентном их общему бытию.

Вместо такой общности существует коммуникация, точнее, само конечное сущее *есть* ничто, не основание, не сущность и не субстанция. Однако в коммуникации оно *существует*, является, присутствует и выказывается вовне. Чтобы обозначить единичный способ возникновения, эту специфическую феноменальность, более изначальную, чем всякая иная феноменальность (ибо очень даже возможно, что мир проявляется в сообществе, а не в индивидуе), надо сказать, что конечное сущее всегда *предстает перед другими* (*comparaît*) и не может *этого избежать*: важно, что конечное сущее всегда предстает с кем-то вместе, то есть во множественности, всегда в бытии-совместно и как само это бытие, являясь на *аудиенцию* и суд закона сообщества, или, прежде всего, на суд сообщества в качестве закона.

Коммуникация заключается прежде всего в разделении и предстании конечного сущего перед другими, то есть в

разъединении и призывании, обнаруживающих свою конститутивность для бытия-совместно, которое не есть общее бытие. Конечное сущее существует согласно разделению точек, в протяжённости, - *partes extra partes* - вследствие чего каждая единичность протяжённа (в смысле Фрейда: «Душа протяженна»). Она не замкнута в форме, но касается всем своим бытием своей единичной границы, является самой собой - единичным сущим (единичностью бытия сущего), которое в своей протяжённости, своей ареальности экстравертирует себя в самом своём бытии - какой бы не была степень или желание «эгоизма» - что заставляет её существовать только *выказывая себя к внешнему*. И, в свою очередь, само это внешнее — не что иное, как выказывание вовне другой ареальности, такой же, но другой единичности. Это выказывание или выказывающее разделение изначально создаёт условия для взаимной интерпелляции единичностей, предшествующей всякой адресованности речи (но дающей ей первичное условие возможности)²¹.

Конечное сущее является перед другими, следовательно, оно выказано вовне: такова сущность сообщества.

В этих условиях коммуникация не есть «связь». Метафора «социальной связи» неудачно сообщает «субъектам» (то есть объектам) гипотетическую реальность (реальность «связи»), которой она старается придать сомнительную «интерсубъективную» природу, будто бы наделённую добродетелью связывать объекты друг с другом. На этом зиждется как эко-

²¹ В этом смысле явка-перед-другими единичных сущих предшествует предварительному языковому условию, понимаемому Хайдеггером как до-языковое «истолкование» (*Auslegung*), с которым я соотношу единичность голосов в *Le Parlage des voix* (Paris, Galilee, 1982). В отличие от мыслей, навеянных этим эссе, разделение голосов не приводит к сообществу, напротив, оно зависимо от изначального разделения, которое «есть» сообщество. Или же, само это «изначальное» разделение есть не что иное, как «разделение голосов», однако «голос» должен быть понят иначе, чем языковой и даже иначе, чем «до-языковой»; как голос сообщества.

номическая связь, так и связь признания. Однако сам факт появления перед другими первичен по отношению к упорядоченности связей. Его не возникает между уже данными субъект-объектами. Здесь возникает союз *между* как таковой: ты *и* я (между-нами) - формулировка, в которой «и» имеет значение не соположения, а выказывания вовне. Являясь перед другими, выказывается то, что может быть прочитано во всевозможных комбинациях: «ты (есть(и)) (совсем другой, чем) я». Или еще проще: *ты разделяет я*.

Единичные сущие даны в коммуникации. Иначе говоря, *одновременно* вне зависимости связей и сопричастности, на перекрёстке соединения внешних границ с мотивом общей и синкретичной внутрисложенности. Коммуникация конституирует выказывание вовне, определяющее единичность. В своём (сингулярном) бытии единичность выказана вовне как само бытие. В этой позиции, в этой первоначальной структуре единичность отделена, отличима и составляет одновременно часть сообщества. Сообщество есть презентация этого отрыва (или отсекания), различения, являющегося не индивидуацией, а конечным сущим, предстающим на суд других сущих.

(Руссо начал первым размышлять об этом: общество у него представляет собой связь *и* разделение тех, кто в «естественном состоянии», даже вне связей тоже не мог остаться отдельным и изолированным. Состояние «общества» выставляет нас вовне к разделению, выказывает «человека» и тем самым выставляет его на суд себе подобных. Руссо помыслил нашу явку на суд других, можно сказать, во всех смыслах: вполне возможно, что его навязчивая параноидальная идея - это только иная (оборотная) сторона установления сообщества, болезненная по причине своей субъективной ограниченности.)

Вполне возможно, что Батай не совсем правильно заметил, что разрывы создают коммуникацию единичностей. Разрыв происходит вследствие презентации конечного сущего сообществу и в сообществе, а именно в презентации трёх

видов траура, выпадающих на нашу долю: смерти другого, моего рождения и моей смерти. Сообщество есть раскрытие этих трёх видов траура (это не обыденность, в моменте траура содержится нечто более обильное и продуктивное). Единичное бытие - не разорвано, напротив, таким способом оно проявляется. Разорвана его общинная ткань - имманентность. Впрочем, такого разрыва не происходит, ибо этой ткани не существует. Не существует ни ткани, ни плоти, ни еубьскта или субстанции общего бытия, а следовательно, невозможен и разрыв этого бытия. Возможно только разделение.

Собственно говоря, единичное бытие не содержит живого разрыва, в котором внутреннее терялось бы во внешнем и могло подразумевать предшествовавшее «внутреннее», внутрисложенность. Разрыв в виде женской «щели», в конечном счёте, не является для Батая подлинным разрывом и показательным примером. В своей предельной интимности она упрямо является поверхностью, выказанной вовне. (Если идея щели обозначает у Батая некую предельную крайность, где осуществляется коммуникация, невольно искажающая непреднамеренную метафизическую ссылку на внутренность и имманентность и на проникновение одного сущего в другое, скорее, чем на проникновение одного через выказанный предел другого.)

«Разрыв» заключается лишь в выказывании к внешнему: «внутреннее» единичного сущего выказано «вовне» (к слову, женщина здесь является удачным примером или пределом, пределом сообщества - что в данном случае то же самое). Не бывает разрыва в ничто, ничто невозможно отделить от нечего, существует только явка к (comparution) НИЧТО (и только вместе можно явиться (comparaître) к НИЧТО). Или, скажем, бытие или сообщество не разорваны, и бытие сообщества *есть* выказывание вовне единичных сущих.

Открытый рот тоже не представляет собой разрыва. Он выказывает «вовне» «внутреннее», не существующее вне этого выказывания. Слова не «выходят» из горла (или из «разума» «в» голове), они формируются в процессе артикуляции.

Поэтому слово - это не *средство* коммуникации, а сама коммуникация в виде экспозиции, вплоть до молчания (подобной разновидности пения Эскимосов Инуитов, заставляющих резонировать свой крик в открытом рту партнёра). Речевой аппарат не призван передавать, информировать или порождать связи, *в крайнем случае*, может быть, он является - как в поцелуе - биением единичной точки в противовес другим единичным точкам:

«Я говорю, и, следовательно, существую - бытие во мне есть - как вне меня так и во мне самом» (VIII, 297).

Несомненно, гегелевское стремление к признанию выражается в произведении. Впрочем, до признания существует познание: познание вис знания и вне «сознания» того, что я прежде всего выказан к другому, выказан вовне к его экспозиции. *Ego sum expositus*: лучше всего принять этот парадокс, заключающийся в том, что картезианская очевидность есть некая очевидность неизбежности для субъекта. Он не нуждается в её подтверждении, она не подвластна ослеплению *ego* или некоей экзистенциальной имманентности самочувствия. Речь идёт исключительно о сообществе, о котором Декарт, кажется, знал либо очень мало, либо совсем ничего. В данном контексте картезианский субъект создаёт образ, противоположный опыту сообщества и единичного сущего. Он познаётся как выказанный вовне и по способу его выказывания (Не просматривается ли здесь автопортрет Декарта?)²²

* * *

Поэтому сообщество не подвластно *произведению*. Оно не создаётся само по себе, именно мы участвуем в создании его опыта (или опыт сообщества формирует нас) как опыт

²² См. Ж.-Л. Нанси *Ego sum*, Paris, Flammarion, 1979.

конечных сущих. Сообщество как произведение или сообщество, реализованное в произведениях, предполагает, что общественное бытие как таковое должно быть объективируемо и воспроизводимо (в личностях, сооружениях, дискурсах, институтах или символах: сказать иначе, в субъектах). Результаты операций такого типа, претензии на грандиозность, которая иногда удаётся, содержат столько же от естественной жизни сообщества, сколь и гипсовые бюсты Марианны.

По выражению Мориса Бланшо, существование сообщества характеризуется непроектируемостью. Находясь по ту сторону произведения, оно отдаляется, не будучи больше связанным ни с производством, ни с завершённостью, а лишь с прерыванием, фрагментацией, моментом напряжённого ожидания. Сообщество состоит из прерывания единичных сущих или напряжённого ожидания, *свойственного* единичным сущим. Сообщество не является их произведением и они также не могут стать его произведениями, равно как и коммуникация - отнюдь не произведение и даже не деятельность единичных сущих, ибо она просто-напросто - их бытие - бытие, прерванное на его пределе. Коммуникация - это непроектируемость социальных, экономических, технических, институциональных произведений²³

Непроектируемость сообщества для Батая священна. Он писал: «Названное мной священным, этим чисто педантичным еловом, представляет собой лишь разгул страстей в своей основе» (VII, 371).

Если «разгул страстей» но крайней мере частично вписывается в жестокое и безудержное движение свободной субъективности, предрасположенное к суверенной деструк-

²³ Я не занимаюсь здесь политическим урегулированием. Произведение полностью может быть снято в форме Государства или Партии (тем более Партии-Государства). Может быть, именно в недрах произведения сопротивляется непроектируемость сообщества. К этому мы ещё вернёмся.

ции всех *вещей* и к их поглощению в НИЧТО, или же подобная характеристика священного оставляет в тени сообщество, в котором бушует страсть, подобное направление остаётся для Батая привилегированным. В *Эротизме* сказано, что сообщество подаёт «ужасный знак», в котором даже издали просматривается наша невероятная истина. Возможно, что эта привилегия подчинена остатку (или снятию) Субъекта: суверенно субъективному уничтожению самой субъективности. Разновидность пламенного нигилизма приводит субъект к его синкретичной точке. Это - Гегель и одновременно уже не Гегель. Это - уже не Государство, но всё ещё произведение смерти. Маркиз де Сад, предлагавший сообщество в виде криминальной республики, был обаятельной фигурой для Батая. Ибо криминальная республика должна одновременно явиться республикой самоубийства преступников, вплоть до последнего из них, или жертвоприношением жрецов, возбуждённых страстью. Батай столь часто утверждал сообщество, основанное на священном разделении, обрывающем страсть, потому что слишком сильно чувствовал тягостное и одновременно освобождающее требование коммуникации и, по крайней мере, пришёл к признанию ограниченности Сада: его фраза «я говорю и, следовательно, существую... вне себя как во мне-самом»; безвозвратно опровергает «грубую ошибку» Маркиза де Сада, сформулированную следующим образом:

«Мир не является таким, каким в конечном итоге его представил Маркиз де Сад, то есть состоящим лишь из вещей и его самого» (VIII, 297).

Следовательно, непроектируемое сообщество входит в разряд «священного» в том смысле, что «неистовство страстей» не является свободным засильем субъективности, а свобода - самодостаточностью. (В некоторой степени Батай недооценил влияние на его мысль слишком классического и во многих отношениях очень субъективного понятия свободы.)

Сам Батай часто обозначает «неистовство страстей» как «*заразительность*», давая тем самым другое название «коммуникации». «*Бурлящая*» *страсть* единичного сущего разжигается, она передаваема и заразительна. Единичному сущему, поскольку оно единичное, свойственна страсть разделения его единичности - пассивность, страдание, эксцесс. Присутствие другого не конституирует преград для ограничения неистовства «моих» страстей: напротив, одна лишь экспозиция к другому разжигает мои страсти. Там, где индивид знает другого индивида подле себя одновременно как идентичного себе и как вещь - как идентичность вещи - единичное сущее не знает, но ощущает себе *подобное*: «Бытие - это не я один, это всегда я и мне *подобные*» (там же). Это — его страсть. Единичное сущее есть страсть бытия.

Мне подобный несёт в себе откровение разделения, он не похож на меня, как портрет похож на оригинал. Этот тип сходства создал изначальные предпосылки хитрой проблематики или классического (тупика) «признания другого» (как будто противопоставленного «познанию вещи»). Стоит задать вопрос о том, возможно ли нащупать следы этой проблематики и этого тупика по ту сторону гуссерлианского *alter ego*, в некотором роде сдерживающего мысль в преддверии сообщества у Фрейда, Хайдеггера или Батая, в некоем зеркальном отображении узнавания другого через его смерть? Впрочем, я уже говорил, что именно в смерти другого сообщество предписывает наиболее свойственное ему измерение, лишённое зеркального узнавания. Ибо я не узнаю *себя* в смерти другого - граница которой безвозвратно выказывает меня вовне.

Хайдеггер здесь идёт намного дальше других:

«Мы не приобретаем опыта смерти другого в аутентичном смысле, оставаясь всего-навсего "возле". Смерть есть - насколько возможно, что она вообще "есть" - всегда моя смерть».

Зеркальная диспозиция (узнавания себя в другом, предполагающая узнавание другого в себе, и, следовательно, субъект), осмелимся сказать, вывернута как перчатка: я признаю, что в смерти другого нет ничего узнаваемого. Можно обозначить разделение и конечное бытие следующим образом: «Конечное сущее, причастное смерти, не означает бытия-к-концу *Dasein*, а *бытие-для-конца* этого сущего»²⁴. Сходство мне подобного рождается из встречи сущих-для-конца», когда этот конец, *их* конец, каждый раз «мой» (или «твой») *уподобляет и отделяет от того предела*, у которого они предстают вместе (*co-ra-paraisent*).

Подобный мне «похож» на меня так же, как и я «похож» на него: можно сказать, что мы вместе «походим» друг на друга: нет ни оригинала, ни начала идентичности, и роль «начала» играет разделение единичных сущих. Или же это - «начало» сообщества, изначальное сообщество, - не что иное, как предел. Начало - это прочерченные границы, где выказаны вовне единичные сущие. Мы подобны друг другу, потому как каждый из нас выказан вовне *самого себя*. Подобный - это не тот же самый. Я не нахожу и не узнаю *себя* в другом, являясь частью инаковости и изменения, выводящем «во мне самом» мою единичность вне меня и завершая её в бесконечности. Сообщество есть единичный онтологический способ функционирования, в котором тот и другой - подобные, или же, говоря иначе, это - разделение идентичности.

Бушующая страсть — это страсть сообщества, познаваемая как десубъективация страсти смерти - как ее выворачивание, ибо она не ищет наслаждения, отличаясь как от гегелевской жажды признания, так и от последовательной операции овладения²⁵. Она не ищет самоприсвоения субъек-

²⁴ Бытие и время, параграфы 4 и 48.

²⁵ Разумеется, она равным образом предшествует «миметическому желанию» Жирара, Гегель или Жирар допускают в основании субъект, знающий, что он содержит от признания или наслаждения. Подобное «знание», в свою очередь, предполагает страстную коммуникацию единичностей, опыт «подобного».

тивной имманентности. Тем не менее она представляет собой нечто, обозначаемое словом «*радость*» — синонимом слова «наслаждение». «Радость перед лицом смерти», которую пытался описать Батай, или «практика» в сильном смысле слова есть похищение единичного бытия, не преодолевающего смерти (это - не радость воскресения, являющаяся наиболее интимной посредницей субъекта, не триумф, а ночное сияние - таков этимологический смысл слова «радость»), касающегося и достигающего предела единичного сущего вне его присвоения, предела конечного бытия, то есть тех границ, в которых непрерывно совершается явка вместе перед другими. Радость становится возможной, имеет смысл и существует только в сообществе и в коммуникации.

«В данный момент, когда речь идёт о коллективном существовании, в умах поселяется идея столь бедная, насколько это можно вообразить, и никакая репрезентация не приводит в замешательство сильнее, чем та, что выдвигает смерть в виде фундаментального объекта *общей* деятельности людей, именно смерть, а не проблемы питания или производства сиособов производства. (...) Трагичность религиозного существования сообщества слишком тесно связана со смертью, и это стало наиболее чуждым людям. Никто больше не задумывается о том, что реальность общественной жизни - а следовательно, человеческого существования - зависит от обобществления ночных ужасов и подобного вида экзистенциальных судорог, распространяемых смертью. (...)

«ЭМОЦИОНАЛЬНЫЙ ЭЛЕМЕНТ, ПРИДАЮЩИЙ НАВЯЗЧИВУЮ ЦЕННОСТЬ ОБЩЕСТВЕННОМУ СУЩЕСТВОВАНИЮ, ЕСТЬ СМЕРТЬ» (I, 486, 489).

Нет смысла думать об «утрате» сообщества, и Батай должен был отказаться от подобного способа мышления, равнозначного бессмыслице комментариев и оплакиванию «потери» священного, проповедуя его возврат в виде панацеи от зла современного общества (Батай никогда не делал этого, повинаясь наиболее глубинной логике Ницше, как не делали ни Беньямин, Хайдеггер или Бланшо, несмотря на их некоторые прямо противоположные рассуждения). Священное лишилось *всего* священного, пережив «громадный провал» - и можно обнаружить, что роль священного отныне принадлежит сообществу. Если хотите, оно - священно, будучи лишено святости. Ибо священное - отдельное, оторванное, утверждается отныне не как ускользание, а как бытие, созданное из разделения сообщества. Нет ни сущности, ни священной ипостаси сообщества, существует лишь «неистовство страстей», разделение и коммуникация единичных конечных сущих. Достигнув своего предела, конечное сущее переходит «от» одного «к» другому: этот переход совершает разделение.

К тому же не существует ни сущности, ни ипостаси сообщества, так как иодобное разделение или переход бесконечен. Его «принципом» является незавершённость, которую нужно мыслить как активный термин, обозначающий не недостаток или отсутствие, а деятельность разделения, динамику непрерываемого преодоления единичной разорванности, то есть непроеизводимую и делающую непроеизводимой деятельность. Речь не идёт о создании, производстве или устройстве сообщества, и, тем более, не о почитании или боязни священной силы, а лишь о незаконченности его разделения.

Сообщество даётся нам в бытии и как бытие, вне каких либо проектов, намерений и предприятий. Мы не можем его потерять. Общество может быть очень далеким от сообщества, когда речь идёт о социальной пустыне, низкоразвитой

и недоступной для формирования сообщества. Нам не дано избежать предстания-перед-другими. Только фашизм преследует цель уничтожить сообщество в мании воплощённого слияния. Соответственно, концентрационный лагерь, созданный для уничтожения, по сути своей преследует цель разрушить сообщество. Однако даже в лагерях сообщество не прекращает сопротивляться этому стремлению. В определённом смысле оно само является сопротивлением: сопротивлением имманентности. Следовательно, сообщество – это «трансцендентность», лишённая «священного» значения, означающая не что иное, как сопротивление имманентности (сопричастности всех и исключительной страсти одного или нескольких ко всем формам и жестокостям субъективности)²⁶.

Сообщество даётся нам в такой степени, в какой мы предъявлены или заброшены в него: это дар, требующий обновления, коммуникации, а не создания произведения. Это – бесконечная задача в рамках конечного²⁷ (Задача и борьба, смысл которой мы находим у Маркса и который был понят

²⁶ Лучшее свидетельство этого архи-важного сопротивления сообщества – это рассказ Роберта Антельма об его пленении в нацистском концлагере. Подобное утверждение исходит отнюдь не из «оптимизма», а из истины, вытекающей из опыта допустимых пределов. Мне вспоминаются следующие строки: «Чем больше СС пытается сделать нас неразличимыми и безответственными, неопровержимую очевидность чего мы собой представляем, тем больше фактических различий содержит наше сообщество и тем ярче они выражены. Человек в лагере – не упразднение этих различий. Напротив, он – деятельная их реализация». (*L'Espece humaine*, 2e ed., Paris, Gallimard, 1957, p. 93). И сопротивление сообщества заключается в том, что единичная смерть устанавливает его предел: из неё нельзя создать законченного произведения. Смерть создаёт непроизводимость: «Смерть сильнее, чем СС. СС не в силах преследовать человека после смерти. (...) Он касается предела. Были моменты, когда можно было покончить с собой, чтоб только продемонстрировать силу в отношении СС, представившись закрытым объектом, каким мы становимся после смерти, мёртвым телом, повернувшимся спиной, плюющим на их законы, уходящим к пределу» (*Там же*, с. 99).

²⁷ О понятии *задачи* см. «Dies irae» в *la Faculte dejuger*, Paris, Minuit, 1985.

Батаем. Её императив есть коммуникация и не может быть смешан с «коммунистической» телеологией. Например, когда Лиотар говорит об «абсолютном заблуждении», невозможно найти адекватных слов, чтобы выразить серьёзность совершённой ошибки²⁸; речь идёт и об определённой цели, в основании которой – необъятная «литературная» коммуникация, к которой я ещё вернусь.)

* * *

Сообщество являлось для Батая прежде всего сообществом любовников²⁹, и радость – радостью любовников. Подобный результат всегда двусмыслен. Я уже говорил, что любовники у Батая с момента их появления в обществе представляют собой прообраз слияния или субъекта, заканчивающегося саморазрушением в собственном экстазе, если к этому не примешан садизм. Воспевание любовников и страсть Батая к этой теме раскрывает недоступный характер их собственного или иного сообщества, разделяемого не одной, а многими парами, как и всей любви в обществе. В том или другом виде любовники у Батая концентрируются на самих себе и своих радостях, представляя собой неуместный элемент для всякого сообщества и иолитики³⁰. В конце концов.

²⁸ См. *le Differend*, Paris, Minuit, 1984.

²⁹ Я не касаюсь здесь сообщества артистов, или, скорее, «независимых людей искусства». Батай определённо и последовательно вводит в конфронтацию с обществом и государством именно сообщество любовников. Однако коммуникация или заразительность, составляющие его основу, – это коммуникация и заразительность сообщества в «независимой заброшенности искусства» – отстранённого от всякого эстетизма и даже от всякой эстетики – к которым я ещё вернусь, когда речь пойдёт о «литературе».

³⁰ В ответ на невозможность соотносить социальность только с одной эротической или чувственной связью, пусть даже возвышенной, Фрейд ввёл иное «эмоциональное» отношение, названное «идентификацией». Вопрос о сообществе включает в себя все проблемы идентификации. См.

эти любовники оказываются в затруднительной оппозиции «частного» и «общественного», чуждой для Батая в своём принципе, и, однако, скрыто у него встречающейся, в том числе там, где любовь кажется выказывающей всю истину сообщества, противопоставляя её всякому множественному, социальному или коллективному отношению. Сказать иначе, любовь не противопоставляется самой себе, ее собственная сопричастность ей не доступна (согласно трагической диалектике любви, мыслимой на имманентной основе, где различимо созвучие с мыслью о политике с этим же имманентным основанием). Итак, казалось бы, любовь выказывает вовне то, от чего отказался «реальный» коммунизм и то, ради чего стоило бы отказаться от такого коммунизма; однако любовь способна оставить социальному сообществу лишь внеположенное вещей, производства и эксплуатации.

Продолжая мысль Батая и независимо от него, сформулируем следующее: любовь не выказывает вовне все сообщество, не осуществляет его сути в чистом виде, может быть, эта субстанция есть нечто невозможное (речь идёт о христианской и даже гегелевской модели, хотя и без допущения любви в объективности Государства). Поцелуй — это не речь. Разумеется, любовники говорят. Но это — очень бедное, крайне бедное, немощное общение, в котором вязнет сама любовь: «Любовники говорят, и их взволнованные речи угнетают и одновременно разжигают то чувство, которое ими движет. Ибо они возводят в длительность то, что продолжается не дольше, чем вспышка молнии» (VIII, 500). Мужчины в Полисе не обмениваются поцелуями. Религиозный и политический символизм поцелуя мира и объятий указывает, несомненно, лишь предел и чаще всего — комический. (Несмотря на это, всякий социальный, культурный, политический и иной дискурс кажется столь же бедным, сколь и речь любовников.

Ф- Лаку-Лабарт и Ж.-Л. Нанси «La panique politique» в *Confrontations* № 2, 1979 и «Le peuple juif ne reve pas» в *la Psychanalyse est-elle une histoire juive?*, Paris, Seuil, 1981.

Целесообразно было бы поставить здесь вопрос о «литературе».)

Любовники не представляют собой общества, но и не отрицают его. Батай мыслит их в диссонансе с обществом в целом: «Я могу представить себе человека, начиная с древнейших времён открытого к возможности индивидуальной любви. Достаточно вообразить при этом скрытое ослабление социальной связи» (VIII, 496). Однако он представил любовников в качестве иного общества, как носителей невероятной истины сопричастности, которую безнадежно пытается достичь общество: «Любовь соединяет любовников только для взаимной растраты, для перехода от удовольствия к удовольствию, от развлечения к развлечению: их общество - это растрачивающее общество в противоположность Государству, являющемуся приобретающим обществом» (VIII, 140). Слово «общество» - здесь не просто метафора, а содержит старинный, как бы заглушённый и подавленный резонанс (1951) мотива общества праздников, растрат, жертвы и славы. Как если бы любовники сохранили подобный мотив, спасая его *от крайностей* огромного провала политико-религиозной системы и предложив любовь как убежище или субститут потерянного сообщества.

Сообщество не «потеряно» и «растраченного общества» тоже не существует. Невозможны ни два вида общества, ни священный идеал общества в сообществе. *Во всяком* обществе «сообщество» всегда и везде является лишь растратой социальной связи или ткани, растратой, возникающей из самой этой связи вместе с разделением конечного существования единичных сущих. Итак, союз любовников не является ни обществом, ни сообществом, реализованным в синкретичном слиянии. Сохраняя свои подлинные отношения, они не выходят вовне и не возвышаются над обществом, а остаются такими, как есть, всего лишь любовниками, выказанными в сообществе. Они не являются общностью, запретной или тайной для общества, а, напротив, выказывают тот факт, что их коммуникация не представляет собой общности.

и, однако, репрезентация любовников у Батая наследует долгую традицию - и, может быть, всю западную традицию описания любовной страсти, лишённую боязни и явно противопоставленную, по крайней мере со времён романтизма, упадку политико-религиозной системы ~ идея сопричастности остаётся здесь скрытой и настойчивой. Несомненно, что суверенитет любовников есть не что иное, как мгновенный экстаз, не *рождающий союза*, в самом себе - это НИЧТО - или сопричастность в этой «растрате».

Батай, однако, держал в поле зрения предел любви - по крайней мере в определённые моменты ему удавалось противопоставить ей суверенную возможность Полиса в парадоксальном перевёртывании:

«Смертный индивид - ничто, но парадокс любви жаждет ограничиться ложью о существовании индивида. Одно лишь Государство (Полис) по праву содержит в себе смысл по ту сторону индивида, лишь оно владеет этой независимой истиной, не искажаемой ни смертью, ни ошибкой частного интереса» (VII,497).

Немного позже Батай вернулся к мысли о бессилии, в котором пребывает Государство (по крайней мере сегодня, говорил он с ностальгией), а именно, к бессилию сформировать «цельность мира», доступную только в любви. Либо это — потерянная цельность, либо - цельность, реализованная во лжи индивида: нет выхода из этого круга разочарований.

Попытаемся мыслить иначе - не об удачном достижении этой «цельности» (в виде иного названия имманентности или Субъекта), а об иной артикуляции как любви, так и сообщества.

В конце концов смерть любовников выказывает их друг к другу и вовне к сообществу. Осознанный предел любви не является внешним, «частным» и ложным пределом недоста-

точности «индивида», как это считает Батай: он представляет собой разделение сообщества, поскольку «индивид» проходит испытания любовью, и, точнее сказать, с её помощью он выказывается вовне. Любовь не *создаёт* сообщества (ни вопреки Полису, ни вне его или его владений), иначе она стала бы его производением или же создала бы из него произведение. Любовь, если, конечно, не рассматривать её исходя из политико-субъективной модели общности в едином, выказывает непроектируемость и незавершённость сообщества. Или же выказывает его *к своему пределу*.

Любовники формируют предельную, но не внешнюю границу сообщества. Они - на пределе разделения (эта предельность, скорее, относится к его среде, а не к её внешней границе, которой, впрочем, и не существует...). «Разгул страстей» противопоставляет любовников сообществу, но не в виде их простой изоляции (иногда у Батая встречается нечто от этой лёгкости: проклятые любовники, осужденная страсть...), а тем, что они выказывают непосредственно в среде сообщества саму предельность предстания-перед-другими. Ибо их единичные субстанции разделяют их и разделяются ими в момент слияния вместе. Любовники экспонируют на самом пределе выказывание друг к другу единичных сущих и пульсацию этой экспозиции: явку-перед-другими, переход и разделение. У них экстаз и радость *касаются* своего предела. Любовники касаются друг друга, а не других (исключая психоз фанатичных масс или груды уничтоженных тел там, где это совершается). Эта плоская и довольно забавная истина означает, что касание, не достигнутая, но близкая и обещанная имманентность (больше речей, больше взглядов) есть предел.

Любовники, касающиеся предела - который сам есть касатель, отдаляют его в совместном самоубийстве - старинный миф и старинное стремление, одновременно упраздняющее и границу и касатель. Радость содержится в промедлении. Любовники наслаждаются гибелью в момент близости, потому как эта гибель также разделяется ими, это - не смерть.

не сопричастность — а радость - *означающая выказанную вовне единичность*. В такой момент любовники разделены, их единичные сущие, не формирующие идентичности или индивида, не создающие ничего иного - разделяются - и единичность их любви выказывается сообществу. Единичность, в свою очередь, тоже предстаёт-перед другими, например, в литературной коммуникации.

Всё это не может служить примером: слово «литература» не имеет здесь своего обычного значения. В конце концов речь идёт о *записывании* экспозиции сообщества, способной проявить себя только будучи записанной.

Мы не останавливаемся на рассмотрении только любовной или «литературной» литературы, нас интересует праздность литературы: вся непродуцирующая литературная, философская, научная, этическая, эстетическая и политическая «коммуникация». Такая коммуникация противоположна разговорам любовников, как это представляет Батай, и применительно к его позиции она названа если не «литературой», то, по крайней мере, «письмом». В то время, как разговоры любовников стремятся к длительности, где ускользает радость, «письмо», напротив, *вписывает* в разделение коллективную и социальную длительность в момент коммуникации. «Литературный коммунизм» разделяет суверенитет, не достигаемый, а выказанный вовне любовниками в их страсти: прежде всего они выказывают его самим себе, своим единичным сущим. Эти сущие уже являются вместе, в том числе в момент объятий любовников на глазах всего сообщества. Им, как и сообществу, свойственна радость и тоска в любви и в письме. Ценой тому - экстаз: боясь представлять собой лишь эротическое или фашистское произведение смерти, экстаз проявляется в записывании конечного сущего и его коммуникации. Или же он предполагает (литературные, политические и т. д.) *произведения*, где записана их непродуцимость и, которая, записываясь, переходит к границе, выказывается, разделяется и сообщается (подобно слову жаждет создать смысл).

Любовники выказывают *par excellence* непроизводимость сообщества. Непроизводимость есть общий лик и интимность. Они выказывают непроизводимость сообществу, уже *разделяющему их интимность*. Они - в сообществе и его пределах, внутри и вовне, будучи бессмысленны вне сообщества и коммуникации письма, где они обретают свой безумный смысл. И, наоборот, сообщество являет им их единичные сущие в самой любви, их рождение и смерть. Собственные рождение и смерть ускользают от них, хотя радость мгновенно касается рождения и смерти. Рождение ребёнка, если это происходит, тоже от них ускользает: это рождение разделяет другую единичность, не создавая произведения. Ребёнок - это дитя любви, а не её произведение, отнюдь не «зерно бессмертия, способное развиться из самого себя», «снимающий всякое различие между любовниками», как этого хотелось Гегелю. Появление на свет ребенка есть его явление-перед-другими. Он не завершает любви, а разделяет её по-новому, позволяет ей снова войти в коммуникацию и, кроме того, быть выказанной сообществу³¹.

Это отнюдь не значит, что возможен Город или Государство, возведённый на взаимоотношения любовников и хранящий их истину. Однако записанная коммуникация сообщается в письме, ничего не имея общего с зафиксированной, необходимой и передаваемой истиной - абсолютной истиной бытия-со-вместно.

Речь идёт о сообществе, его разделении и экспозиции этой границы. Сообщество не объемлет любовников, не создаст более широкого горизонта с их включением, а пересекает их чертой «письма», в котором литературное произве-

³¹ Гегель это хорошо знал: «Это уни-сущее, ребёнок есть только точка, зародыш, любовники ничего не могут дать ему в разделении (...) Всё отличие своего существования новорождённый должен извлечь из самого себя». В том же смысле он добавляет; «Потому что любовь - это чувство живущего, любовники могут отличаться друг от друга только в силу их смертности». (*L'Esprit du christianisme*, trad. J. Martin modifiée, Paris, Vrin, 1971, p. 140 sq.)

тение присоединяется к простому публичному словообмену. Без этой черты, пересекающей поцелуй и его разделяющей, в самом поцелуе нет надежды, и сообщество уничтожено.

* * *

Отныне политическое (если это слово означает упорядочение) в сообществе, предназначенном к разделению, а не организации общества, не может быть допущением или произведением любви или смерти. Политическое не преследует цели найти, вернуть или воссоздать общность, однажды утраченную или возможную в будущем. Если политическое не может быть растворено в социо-техническом аспекте потребностей и затрат (где, кажется, оно распадается у нас на глазах), то должно фиксировать разделение сообщества. Возможно, что смысл политического заключается в пути единичного сущего, его коммуникации и экстазе. Словом «политическое» можно обозначить сообщество, подчиняющееся непроизводимости его коммуникации, или предназначенное для этой непроизводимости: сообщество, сознательно осуществляющее опыт своего разделения. Выход к подобному значению слова «политическое» не зависит, или, во всяком случае, зависит не только от так называемой «политической воли». Это подразумевает связь с сообществом, то есть опыт сообщества как коммуникацию и предполагает писать. Писать без перерыва, давая возможность высказывать единичный след нашего бытия-вместе.

Эти размышления навеяны не только трудами Батая, а в некоем смысле они ему адресованы, ибо он тоже писал для нас - мы всегда пишем для кого-то - писал, разделяя с нами свой страх за сообщество, писал об одиночестве, предшествующем всякой изоляции, призывая к сообществу, не предшествующему и не содержащему в себе никакого общества, хотя любое общество связано с ним.

«Повод написать книгу может быть навеян желанием изменить отношения человека с себе подобными. Эти отношения признаны неприемлемыми и восприняты как ужасная бедность».

Или ещё, само это сообщество - *ничто, это - отнюдь* не коллективный субъект, который продолжает быть разделённым, фиксируясь в письме.

«Страх, который ты не *передаёшь* себе подобным, в некотором смысле презираем и критикуем. В момент слабости он может заставить осмысливать славу, сходящую с небесных высот» (V, 444).

В романе *Моя мать* Елена, мать, пишет своему сыну:

«Я так обожаю тебе писать и восхищаюсь при мысли, что моё письмо достойно тебя» (VI, 260).

(...)

«Но эта пишущая *рука, умирает* и в смерти, ей обещанной, она ускользает от пределов, допустимых в письме» (III, 12).

Точнее сказать, она выказывает эти пределы, никогда не пересекая ни их, ни сообщество. Таким же способом единичные сущие постоянно разделяют друг с другом свои границы. Не имея отношений с обществом («мать» или «сын», «автор» или «читатель», чиновник или «частное лицо», «производитель» или «потребитель»), они все - в сообществе, непронизываемые.

«Я говорил о сообществе как существующем: Ницше добавил к этому свои утверждения, но остался один. (...) Именно из чувства сообщества, связывающего меня с Ницше, а не от изолированной ори-

гинальности во мне рождается желание общаться» (V, 39).

Мы можем только пойти дальше.

ПРИМЕЧАНИЕ

«Непроизводимое сообщество» в своей первоначальной версии было опубликовано весной 1983 года в 4-м номере *Alea*, который Жан-Кристоф Байи посвятил теме сообщества. Можно сказать, что раньше появился другой текст в кратком изложении, предложенный Байи, повлиявший на выбор заглавия этого номера: «Сообщество, множество». Это - уже текст или жест письма, создающий количество, призывающий писать.

В конце этого же года вышло *Непризнаваемое сообщество* Мориса Бланшо. Первая часть этой книги вытекла из «Непроизводимого сообщества», чтобы «подхватить никогда не прекращающееся размышление о коммунистической необходимости» и об «ограниченности языка в употреблении таких слов как *коммунизм, сообщество*. В этих словах улавливается некое иное содержание, отличное от *общепринятого* смысла принадлежности ансамблю или группе».

В принципе для членов сообщества нет ничего более *общего*, чем миф или совокупность мифов. Миф и сообщество частично или целиком определяют друг друга, и рефлексия о сообществе привела нас к рассмотрению мифа.

Немного позже Вернер Хамахер из Берлина предложил мне участвовать в цикле работ, посвященных вопросу о мифе. Так появилась первая версия «Прерванного мифа». Это был ещё один опыт переосмысления необходимости «сообщества» Батая и продолжения «прерванной рефлексии» Бланшо.

Сопротивление и настойчивость сообщества не могут быть прерваны, поскольку это - не миф. К упомянутому выше можно добавить много других имён. Мы допускаем их *непризнаваемое* сообщество, или, скорее, здесь упомянутое сообщество их письма, слишком *многочисленное*, не познающее и не знающее самого себя.

... тексты вставленные, чередующиеся, разделённые как все тексты, предлагающие то, что никому не принадлежит и одновременно принадлежит всем: сообщество письма, письмо сообщества.

В том числе - однажды я постараюсь это выразить - речь идёт и о тех, кто не пишет и не читает и кто ничего не имеет общего с другими. Ибо в действительности таких нет.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Прерванный миф

Нам открывается хорошо знакомая сцена: рассказчик выступает перед собравшимися. Пока не известен характер этого собрания, что оно собой представляет, орду или племя. Однако по отношению к ним мы употребляем слово «братья», потому как они собраны, чтобы слушать одну и ту же историю.

Относительно рассказчика также не ясно, происходит ли он из их среды или же это - чужестранец. Будем считать, что он - из их среды, но сильно отличается, потому как только ему принадлежит дар или просто право, если не долг - рассказывать.

Они собрались послушать историю, объединяющую их. Раньше они были разобщены (об этом иногда повествует рассказ), не осознавая этого, постоянно соприкасаясь, взаимодействуя и сталкиваясь лицом к лицу друг с другом. И вот однажды один из них задумался или, может быть, внезапно вернулся из таинственного изгнания после длительного отсутствия. Мы замечаем его неподвижным, чуть вдалеке, но в поле зрения других,

обычно на холме или у дерева, поражённого молнией. Он начал рассказ, собравший остальных.

Он рассказывает свою или их собственную историю, всем давно знакомую, которую только он имеет дар, право или долг рассказывать. Это - история их происхождения: куда ведут их истоки и как они укоренены в самих этих Истоках - они или их жёны, имена или авторитеты. Одновременно это - история начала мира, начала собрания или истока самого рассказа (в нём говорится о том, кто преподавал эту историю рассказчику и почему ему принадлежит дар, право или долг - рассказывать).

Он говорит, рассказывает, иногда поёт или изображает. Он - герой своего собственного рассказа и они все по очереди - герои его рассказа, наделённые правом слушать и обязанные его запомнить. Впервые язык их общения используется в этом повествовании для построения и презентации рассказа. Отныне - это не только язык их диалогов между собой, а язык собраний - священный язык основания и клятвы; или же язык, повествующий о разделении.

* * *

Эта очень древняя сцена не раз повторялась в истории и постоянно воспроизводится со строгой периодичностью собраний всех племён, братств, народов, полисов, начиная с древнейших времён собиравшихся вокруг зажжённого огня, чтобы послушать рассказ о своих корнях. Мы не знаем, зажигался ли этот огонь для обогрева, чтобы отогнать диких зверей, приготовить пищу или чтоб осветить, выделить лицо рассказчика, порой говорящего, поющего или инсценирующего рассказ (возможно, скрытого маской) и принести жертву (возможно, его собственной плоти) в честь предков, богов, зверей или людей, которых чествует рассказ.

Такой рассказ часто кажется путаным, порой не логичным, повествует о невиданной власти, множестве метамор-

фоз, он жесток, дик, безжалостен, хотя порой может вызвать смех. В нём упоминаются неизвестные имена никогда невиданных существ. Но собравшиеся понимают всё, слушая, они постигают мир и самих себя, понимают также, почему они собраны здесь и почему именно им рассказывается эта история.

* * *

Эта сцена нам хорошо знакома. Множество рассказчиков её уже излагали³², собравшись в научных обществах, предназначенных выяснить наши истоки. Они сказали, что современные общества произошли именно из этих собраний, а все наши верования, знания, речи и поэмы родились из эволюции подобных историй.

Такие рассказы называют *мифами*. Эта нам хорошо знакомая сцена - мифическая, сцена изобретения мифа, его рассказывания и передачи.

Подобная сцена отнюдь не заурядна, возможно, что это - смысловая сцена всякой сцены — первосцена всякой сценотграфии или сценария. Вполне вероятно, что мы всё репрезентируем именно в её свете, в ней проявляются все наши

³² Чтобы дать исчерпывающую информацию, необходимо процитировать здесь слишком много имён. Можно с уверенностью сказать, что полная версия этой сцены была разработана начиная с Гердера вплоть до Отто, затронута Шлегелем, Шеллингом, Гёрресом, Басхофеном, Вагнером, в том числе и этнологами, Фрейдом, Кереньи, Жолем, Кассирером, Гёте также коснулся её истоков, мифо-логико-символический рассказ которого, озаглавленный *Сказка*, в конце концов является архетипом современного мифа мифа. Не так давно один немецкий теоретик собрал и актуализировал все принципиальные моменты этой сцены, поддавшись романтическому призыву к «новой мифологии» (справедливости ради сказать, здесь не примешивается мотив конца или, точнее, самопреодоления мифологии): Manfred Frank, *Der kommende Gott*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982. В последние годы вновь повсюду слышится мифологический мотив.

репрезентации, если использовать данное Лсви-Строссом³³ определение мифа как нечто, где время становится пространством. Течение времени принимает в мифе ясный облик, его непрерывность фиксируется в определённом месте казания и откровения.

* * *

Отныне нам известно, что и сама эта сцена мифическая. Это становится тем более очевидным, как только речь заходит о сцене зарождения мифа, идентифицированного с зарождением человеческого сознания и речи. Фрейд, так называемый последний изобретатель, или, скорее, последний драматург этой сцены, сам провозглашает её мифической³⁴. Мифический характер этой сцены заключается в том, что она представляет собой сцену передачи мифа, на первый взгляд менее спекулятивную и более позитивную, или же, можно сказать, этно-метафизическую сцену человечества, структурированного исходя из его отношения к своим мифам: ибо постоянно ставится вопрос об изначальной или принципиальной функции мифа. Миф изначален и возникает из источника, приводит к мифическому основанию и таким образом воспроизводит самого себя (будь то в виде сознания, народа или рассказа).

Мы постигаем это основание как мифическое. Отныне нам известно не только что всякое «воспроизведение» изначального возникновения мифической силы мифа есть «миф», но и что мифология – наше изобретение и миф сам по себе – «неуловимая форма»³⁵. В некоторой степени нам хорошо из-

³³ *Le Regard eloigne*, Paris, Plon, 1983, p. 301.

³⁴ СМ. Коллективная психология и анализ Я. Приложение Б.

³⁵ Марсель Дегтьеи, *Изобретение мифологии*, Paris, Gallimard, 1981. В своей более поздней статье («Миф, более или менее», *L'Infini* № 6, весна 1984) М. Дегтьен, повествуя о «мимолётной и неуловимой субстанции мифа» привносит больше фактических и теоретических элементов

вестны содержания мифов, но мы не способны до конца осознать, что значит следующее выражение: *это - мифы*. Скорее всего мы знаем, что вместо изобретения историй мы изобрели мифическую функцию, рассказывающую эти истории. Человечество, репрезентированное в мифической сцене, самозарождающееся в мифопроизводстве, *мифизированном* в собственном смысле, в этой подлинно человеческой *мифизации* формирует столь же фантастичную сцену как и все примитивные сцены. Все мифы суть примитивные сцены, все примитивные сцены - мифы (Фрейд здесь принадлежит роль первооткрывателя). Кроме того, нам известно, что идея «*новой мифологии*», идея создания нового поэтико-религиозного основания современна изобретению или перс-изобретению мифологии модерна в эпоху романтизма. Романтизм можно определить как изобретение базовой мифической сцены, как одновременное сознание потери могущества этого мифа и как желание или волю обрести вновь эту живую силу истока и, одновременно, источник этой силы. Для Ницше, по крайней мере частично наследующего это романтическое стремление «*новой мифологии*», свободная творческая сила, которую он любит приписывать Грекам, больше чем какому-либо другому народу, происходит из «*мифического чувства свободной лжи*»³⁶: мифическое желание однозначно адресуется мифической (фиктивной) природе мифа (творца). Романтизм, или желание мифического могущества...

Эта формулировка определяет всю достаточно обширную современность, за исключением романтизма, в том числе его ницшеанской формы, охватывающую в этом странном и гримасничающем альянсе поэтико-этнологическую ностальгию о *мифизированном* первочеловечестве и желание

- в предлагаемое здесь рассуждение. Об изобретении, перевоплощениях и апориях дискурса о мифе, см. множество материалов и продолжающихся дискуссий в *Terror und Spiel - Probleme der Mythenrezeption*, Munchen, 1971.

³⁶Фрагмент 1872, цитированный в *Terror und Spiel*, с 25.

возродить старое европейское человечество, воскрешая его древнейшие мифы с их *зажигающей мизансценой*. Разумеется, речь идёт о нацистском мифе³⁷

Все это уже хорошо известно: от этого знания перехватывает дыхание, запрещая нам мыслить относительно всякого предела человечества. Нам не суждено ни возвращения к мифическому человечеству примитивной сцены, ни отыскания этимологии слова «человечество», существовавшую до пожара арийского мифа. Кроме того, мы знаем, что обе эти крайности взаимосвязаны, а изобретение мифа связано с использованием его силы. Это не значит, что все, мыслившие о мифе начиная с XIX века, должны нести ответственность за нацизм. Это значит, что существует со-принадлежность мысли о мифе мифической сценографии, возникновению и оформлению понятий «Народа» и «Рейха» в смысле, который нацизм придал этим терминам. В конце концов миф всегда наделяется эпитетами «народный» и «тысячелетний», по крайней мере по нашей версии, согласно той версии, которой наша мысль о мифе наделяет нечто, названное «мифом» (вполне возможно, что для других, например для «примитивных», всё это могло показаться абсолютно аристократичным и эфемерным...).

³⁷См. Leon Poliakov, *le Mythe aryen*, Paris, 1971 ; Robert Cecil, *The Myth and the Master Race - A. Rosenberg and Nazi Ideology*, New York, 1972; Ф. Лаку-Лабарт и Ж. -Л. Нанси «Нацистский миф» в *les Mecanismes du fascisme*, Colloque de Schiltigheim, Strasbourg, 1980. Необходимо подробнее изучить проблему включения мифа в современную политическую мысль, например, у Сореля и ещё раньше - у Вагнера - и, в более обобщённом смысле, отношения мифа и идеологии в смысле Ханны Арендт, так же как и идеологии мифа... В данном контексте я ограничусь лишь маргинальным и эллиптическим уточнением. Томас Манн писал Кереньи в 1941 году; «Необходимо изъять миф из интеллектуального фашизма и изменить его функцию в человеческом смысле». Мне кажется, что именно этого не стоит делать: мифическая функция как таковая не будет изменена. Нужно её прервать. (Отнюдь не значит, что Томас Манн, автор известной формулировки «жизнь в мифе», не думал и не предчувствовал нечто иное, чем имплицитно содержащееся в этих формулировках.)

Поэтому для нас не имеет больше смысла жить мифами. Можно сказать, что мы больше не имеем права говорить о нём или им интересоваться. Возможно, что сама идея мифа в самой себе резюмирует то, что можно назвать галлюцинацией или обманом самосознания современного мира, истощённого в сказочных репрезентациях своего собственного могущества. Может быть, идея мифа концентрирует в самой себе некую претензию Запада вернуться к своим собственным истокам или раскрыть свой секрет, чтобы наконец абсолютно самоидентифицироваться вокруг идеи собственного возникновения и провиденциализма. Не исключено, что идея мифа представляет собой саму Идею Запада в её постоянных репрезентациях и в порыве погружения в свои собственные истоки с целью перевоплощения в саму судьбу человечества. В этом смысле, я повторяю, нам нечего больше делать с мифом.

* * *

Не ведёт ли это к самому надёжному способу распространения и угрозе того, от чего мы так хотим избавиться? Возможно, недостаточно знаний о том, что миф мифичен, хотя вполне может быть, что это уже заложено в мифе. Кроме того, существует возможность демонтировать логику мифа, чтобы понять, каким образом она способна привести к подобному пределу знаний мифа о самом себе, пытаясь помыслить все изменения не в мифе, а в нашей эпохе конца мифа, к которой, кажется, всё стремится. Одно из двух: либо мы оплакиваем истощение мифического могущества, либо желание подобного могущества совершает преступления против человечества. И то и другое приводит нас в мир, для которого недостаточно мифологических ресурсов. Возникает необходимость мыслить наш мир исходя из подобного «недостатка».

Нашу обречённость на это состояние Батай назвал *отсутствием мифа*. Мы заменяем это выражение на «*прерыва-*

ние мифа» и проясним позднее основание этой замены. По истине, «отсутствие мифа» («прерывание» которого скорее указывает на происхождение и модальность) определяет то, к чему мы пришли и чему противопоставим. Смысл этого противостояния – нечто иное, нежели альтернатива между простым отсутствием мифа и его наличием. Предположим, что «миф» означает нечто, что не может исчезнуть просто так, пусть даже по ту сторону мифов и вопреки самому мифу, тогда нам остаётся перейти к пределу мифа, к тому пределу, где сам миф окажется не столь упразднённым, сколь приостановленным, прерванным. Может быть эта гипотеза и не содержит в себе ничего иного по сравнению с предположением Батая, предложившим рассматривать само отсутствие мифа как миф: прежде чем подвергнуть детальному рассмотрению эту формулировку, можно сказать, что по крайней мере формально она определяет предельность, прерванный миф или миф в процессе прерывания.

* * *

Попытаемся достичь границ этой предельности и воспринять прерывание мифа. Однажды коснувшись ослепительных высот – *Blut und Boden, Nacht und Nebel* – претворённого в жизнь мифа, остаётся лишь приступить к его прерыванию. Это отнюдь не означает «демифологизации», используя совсем недавно возникшую терминологию. Процесс «демифологизации» создаёт различия между «мифом» и «верой» и, следовательно, зависит от полагания некоей «веры», в то же время оставляя нетронутой саму сущность мифа³⁸. В мысли о прерывании мифа этого не происходит.

³⁸Один из мыслителей «демифологизации» Дитрих Бонхёффер был уничтожен нацистами. Это – незабываемый и красноречивый факт. Впрочем в демифологизирующей мысли остаётся невредимой обновление оппозиции «демифологизации» и «демифизации», осуществлённая П. Рикёром. Об этих проблемах см. анализ и ссылки Пьера Бартеля, *Интерпретация мифологического языка и Библейская теология*, Leiden, Brill, 1963.

прежде чем прийти к этой мысли, необходимо исследовать поле, ведущее к предельности, где происходит прерывание. Сосредоточимся не на сущности самого мифа (кому она известна? Мифологи непрерывно обсуждают данный вопрос...) ³⁹ а на том, что в нём содержится от так называемого «мифа» и того, что мы вкладываем в понятие мифа мифа в некоем смысле и тех случаях использования этого слова с помощью или без позитивных, исторических, филологических или этнологических мифологий. (Впрочем, формирование мифа «в бездне» – мифа мифа, мифа его отсутствия и т. д. – неизбежно, свойственно самому мифу, который может быть *ничего не говорит* из того, что в итоге ему приписывают, выражая лишь самого себя, организуя и рассредоточивая мир человека и его речи.)

В конце концов вернёмся к тому, во что превратился миф. Мысль, лишённая мифических тайн и абсурда, магии и дикости в своей замечательной структурной сочленённости, не преследует цели «лишить миф его смысла», и, осмелимся добавить, что «пустота смысла», несомненно, принадлежит самому мифу: совокупность мифической системы человечества берёт верх над этим видом парадоксального восстановления систематической, организующей, сочетающей и артикуляторной совокупности, позиции или функции, по праву могущей быть названной функцией «мифического порядка». Разумеется, это иной тип языка по сравнению с языком мифологической системы (и по сравнению с языком всякого мифа как «совокупностью его версий» ⁴⁰). Кроме того, это – первязык: элемент первичной коммуникации, на которой

³⁹ Кроме уже цитированных работ, см. Colloque de Chantilly de 1976, *Problemes du mythe et de son interpretation*, Paris, 1978. Чрезвычайно характерно то, как Жан-Пьер Вернан заканчивает свой *Mythe et Societe en Grece ancienne*, Paris, Maspero, 1982, обращаясь к «иной логике, нежели логика логоса», чтобы понять специфику функционирования мифов.

⁴⁰ Так считает Леви-Стросс. Если, согласно формулировке Бланшо, мы признаём «миф человека без мифа» (*l'Amitie*, p. 97), то этот миф создан из совокупности мифов человечества.

основываются или в которую вписываются обмен и разделение как общие понятия⁴¹.

Возможно, нам не пришлось ещё осознать степени крайности, к которой привёл нас этот структуральный миф мифа: в конце концов его двусмысленный призыв указывает на высшую стадию, где миф касается своего предела и может избавиться от самого себя. Это не было принято в расчёт, потому как в некотором смысле событие так и осталось скрытым в самом себе, замаскированным «мифическим порядком», который структуральный миф продолжал сообщать мифу (или же структуре...).

Что же такое «мифический порядок» или каковы характерные черты, которыми наделён миф согласно традиции мысли о мифе, совсем или почти нетронутые структуральным мифом?

Миф - это прежде всего цельное, изначальное слово, либо сообщающее откровение, либо созидающее интимное бытие сообщества. Греческий *muthos*, миф Гомера, то есть речь, словесное выражение становится «мифом», когда наделяется всей системой ценностей, приукрашивающей, наполняющей и облагораживающей это слово, придавая ему характер повествования о генезисе и трактовании судеб (не столь важно, идёт ли речь о постгомеровском или современном определении «мифа», независимо от того, верят в этот миф или нет). Подобный дискурс не утоляет любопытства ума: это ответ на некое ожидание самого мира, скорее, чем ответ на вопрос. Через миф осуществляется миропознание, будь то в высказывании или в полном и решающем откровении.

Величие Греков - как было определено в современной мифо-логии - заключалось в интимности подобного слова, из которого возник *логос*, для них - *logos* и *muthos* - «одно и

⁴¹Снова Леви-Стросс: «Этот великий анонимный голос, произносящий дискурс, идущий из глубины веков, исходящий из глубин духа» (/ *Homme nu*. Paris, Plon, 1971, p. 572).

то же"⁴². Эта самость есть самость откровения, расцвета или увядания мира, вещи, бытия или человека в слове. Это - слово, по выражению Фалеса, *panta plere theon*, «всё преисполнено богов». Оно предполагает непрерывный мир присутствия непрерывного слова истины или же, что столь много значит, не «присутствие», не «истину» и иногда даже не «богов», а способ связать мир и быть с ним связанным, *religio*, пророчествование которой есть «великий язык»⁴³.

Высказывание «великого языка» мифа - «великий анонимный голос» - в свою очередь принадлежит пространству, где «обмен, символическая функция (...) представляет собой вторую сущность»⁴⁴. Может быть, чтобы дать лучшее определение мифа, стоит сказать, что он конституирует *вторую сущность великого слова*. Как считал Шеллинг, миф «тототричен» (используя выражение Кольриджа), а не «аллегоричен»: то есть он выражает не что иное, как самого себя, и воспроизводится в сознании с помощью того же процесса, который вызывает к жизни природные силы, действующие в мифе. Он не нуждается в интерпретации, ибо объясняет сам себя: "*die sich selbst erklarende Mythologie*"⁴⁵. это - мифология, объясняющая или интерпретирующая саму себя. Миф - это сама природа, непосредственно и в то же время опосредованно контактирующая с человеком в сообщении (выска-

⁴²Подобные размышления : заимствованы у многих авторов, которых я уже цитировал. К ним можно добавить только хайдеггеровские ремарки. Его высказывания о мифе испытывают сильное влияние романтической традиции и «сцены» мифа. Корректность и осторожность его высказываний о мифе столь же замечательна. Например: «Миф - это то, что больше всего заслуживает быть помысленным» (*Заметки и конференции*). И ещё; «Философия не развивалась из мифа. Она кристаллизовалась из мысли и только в мысли. Однако мысль есть мысль бытия. Мысль не рождается и т. д. » (*Пути...*, с. 287). В духе Гельдерлина можно сказать, что это - мысль о *предельности* мифа.

⁴³См. Pierre Clastres, к *Grand Parler*, Paris, Seuil, 1974.

⁴⁴М, Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 156.

⁴⁵*Philosophie de la mythologie*, 7e Conference.

зывании). В конце концов, всё это противоположно диалектике, или, скорее, - это её завершение, нечто по ту сторону диалектики. Диалектика в целом - это процесс, добавляемый к некоей данности. То же самое можно сказать о её брате-близнеце диалоге. Данность в некотором роде всегда принадлежит *логосу* или есть сам *логос* (будь то логика, язык, некая структура). Непосредственно-опосредованный миф сам по себе тоже есть дар *логоса*, который он опосредует, возникновение его упорядоченности. Воздавая должное структурному мифу, можно сказать, что миф со времён своего зарождения (связываем ли мы его зарождение с именами Платона, Вико, Шлегеля или кого-то другого) представляет собой имя *структурированного логоса* или же, сказать иначе, имя *космоса*, *структурирующегося в логосе*.

Прежде чем рассказывать самого себя, миф возникает, содержит вступление. Как писал Морис Ленгардт: «Миф - это слово, образ, жест, который прежде чем стать фиксированным рассказом, раскрывает событие в сердце человека, впечатлительного как ребенок»⁴⁶. В своём инициальном жесте (миф всегда инициален или восходит к инициальному) он репрезентирует или, скорее, предъявляет *живую ткань логоса*. Мифология, реализованная как вымысел и мифовысказывание (не отличающ,ся от изобретения), - «реальна и жизненна»: в ней слышны речи, произносимые человечеством, присутствующим в мире⁴⁷. Это - живое изначальное слово, именно живое, потому как исходит из самого истока и, наоборот, может исходить из истока, потому как живое. В его первичной декламации одновременно возникает рассвет мира, боги и люди. Кроме того, миф создаёт нечто большее, чем первокультуру. В силу того, что он - «изначальная культура», он бесконечно выше культуры в силу своей трансцендентности (богов, человека, слова, космоса, это не принципиально), непосредственно представленной, непосредствен-

⁴⁶ *Do Kamo*, Paris, 1947, p. 249.

⁴⁷ M. Detienne, *op. cit*, p. 230

но имманентной тому, что она трансцендирует, озаряет или вверяет его судьбе. Миф - это открытая артикуляция непосредственно адекватная закрытию вселенной.

К тому же миф не создан из первого попавшегося слова и не высказывается на произвольном языке. Это — язык и речь манифестации самих вещей, это - их коммуникация: он не повествует о видимости или об аспектах вещей, в мифе выражается их ритм, резонирует их музыка. Можно сказать: «Миф и *Sprachgesang* (языковое иение) - в своей основе суть одно и то же»⁴⁸. Миф в собственном смысле есть *заклинание*, возвышающее мир в языковом воплощении, возвышающее мир в событии языка. Миф неотделим от ритуала, от культа. Поистине, его выражение, его высказывание уже само по себе есть ритуал. Мифический ритуал - это артикуляция мифического слова в сообществе.

* * *

Эта артикуляция ничего не добавляет к мифу: слово мифа по сути своей есть слово сообщества. Частный миф встречается столь же редко, сколь и строго идиоматический язык. Миф способен возникнуть только в сообществе и для него: они непрерывно и непосредственно порождают друг друга⁴⁹. Нет ничего более общего, более абсолютного, чем миф. Диалог возможен лишь с теми, кто участвует в отношениях и включён в механизм обмена и/или символической функции.

⁴⁸ W. к Otto, «Die Sprache als Mythos» in *Mythos und Welt*, Stuttgart, 1962, p. 285. Создавая неологизм *Sprachgesang* (похожее на *Sprechgesang* Шенберга), Отто желает одновременно обозначить мелодию и ритм, представленные в языке и согласно ему создающие «высшее бытие самих вещей, близкое к божественному».

⁴⁹ Об этом говорит как вагнеровское определение: «Миф оставляет след в поэтической силе народа» (в М. Frank, *op. cit.*, p. 229), так и определение Леви-Стросса: «Все индивидуальные произведения имеют мифическую силу, но только их утверждение в коллективном модусе актуализирует их «мифизм». *Op. ей.* p. 560.

Миф символизирует и/или расставляет всё по своим местам. Он совершает разделение, распространяющее сообщество, различающее его самого и артикулирующие его в нем самом. Это - не диалог или монолог, а единое слово многих, самопознаваемых, сообщающихся, становящихся сопричастными мифу.

Это значит, что миф с необходимостью содержит пакт своего собственного признания: того же самого движения, той же самой фразы, миф произносит нечто, что он сам собой представляет и что мы договариваемся признать как существующее (он определяет также, что значит говорить). Впрочем, он не сообщает подлинного знания, а лишь сообщает сам-себя (в этом он тотегоричен), то есть вместе со всем знанием, вне зависимости от его объекта он сообщает коммуникацию этого знания.

Миф сообщает нечто общее, *общее-бытие* открываемого или рассказываемого им. Следовательно, каждое его откровение является откровением самого сообщества и создаёт его. Миф - это всегда миф сообщества, то есть миф некой общности - единый голос многих - способный изобретать и разделять миф. Не существует мифа вне мифа зарождения мифов сообщества (или народа).

Сообщество мифа - это в собственном смысле *мифизированное* человечество, пришедшее к самому себе. Миф общности, так же как и коммунизма «в виде реального присвоения человеческой сущности человеком и для человека, переход от человека в себе к человеку социальному»⁵⁰ в абсолютном и строгом смысле есть миф, в полной взаимосвязи мифа и сообщества в недрах мифической мысли или мифического мира.

(Это отнюдь не мешает, а даже способствует реализации мифа как мифа изолированного героя. На том или ином основании этот герой объединяет сообщество в процессе осуществлённой коммуникации, в коммуникации существова-

⁵⁰ Маркс, Рукописи 1844, Сочинения, II, с. 79.

ния и смысла, народа и индивида: «Каноническая форма мифической жизни - это жизнь героя. Прагматическое в ней есть в то же время символическое»⁵¹.)

Точно так же нельзя помыслить человечества, не возвращающегося постоянно к процессу своего собственного *мифизирования*. Мысль о «новой мифологии», возникшая в Йене около 1798 года⁵², одновременно содержала в себе идею о необходимом нововведении в создании нового человеческого мира на основе конечного мира древней мифологии и идеи о том, что мифология всегда выступает обязательной формой - и, может быть, сущностью инновации. Новое человечество должно возникнуть в/из его нового мифа, и сам этот миф (согласно Шлегелю) должен играть несколько не меньшую роль, чем тотальность литературы и философии Нового времени как и древней мифологии, реанимированной и соединённой с мифологией других народов мира. Тотальный характер мифов исходит из мифа о всеобщности, и «новая» мифология в основе своей заключается прежде всего в производстве речей, способных объединить, тотализировать и (н)привнести в мир совокупность слов, речей и песен человечества в процессе их реализации (или завершения).

* * *

Итак можно сказать, что романтизм, коммунизм и структурализм в тайном, но конкретном виде сообщества создают предельную мифическую традицию, предельный способ изобретения и передачи мифа (что для него единственно значимо). Это - традиция *мифизирования* самого мифа: он ста-

⁵¹ Walter Benjamin, *Les affinités électives de Goethe*, in *Essais*, I, trad. de Gandillac, Paris, Gonthier, 1983, p. 67.

⁵² Это был миф эфемерного сообщества, с которым вели диалог Шеллинг, Гёльдерлин, Гегель и Шлегель. См. *le Plus ancien programme de l'idéalisme allemand* и *le Discours sur la mythologie* de F. Schlegel в числе других текстов. (См. / *Absolu littéraire* de Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Paris, Seuil, 1980).

новится (*стремится* стать в волевом усилии своего могущества) своим собственным высказыванием, *тотегорией* самого себя, достойным своей собственной истины и своего собственного свершения, само-упразднением и абсолютно новым установлением, конечной фиксацией самого фиксатора, которым всегда являлся миф. Миф осуществляется диалектически: он превосходит все свои «мифические» фигуры, заявляя чистую мифо-логию абсолютно символизирующей, основополагающей или распространяющей речи⁵³.

* * *

Здесь всё прерывается.

Традиция приостановлена в момент её реализации. Она прерывается именно там, где мы видим хорошо знакомую сцену и узнаём эту сцену как мифическую.

Разумеется, мы не знаем, что осталось от мифической истины людей, живущих в пространстве, названном «мифами». В то же время нам известно, что если существует наше сообщество, человечество Нового времени и постмодерна - оно не имеет отношения к мифу, даже если мы его реализуем или желаем реализовать. В определённом смысле, нам остаётся от мифа только его реализация или воля. Однако мы не живём в мифе, в его изобретении или в мифическом слове. Как только речь заходит о «мифе», «мифологии», мы обозначаем этим отрицанием по крайней мере некое утверждение. Поэтому наша инсценировка, мифологический дискурс, вся наша мифологическая мысль создают миф: говорить о мифе всегда означало говорить об его отсутствии. Само слово «миф» тоже означает отсутствие называемого.

В этом заключается прерывание: *«миф» отрезан от своего собственного смысла, в своем собственном смысле, сво-*

⁵³ Эта традиция столь же стара как понятие или миф мифа: Платон заложил основы новой мифологии, должной стать мифологией Полиса и обеспечить его спасение, сохранив от соблазна старинных мифов. См. M. Detienne, *op. cit.*, chap. V.

им собственным смыслом. Если, по крайней мере, он имеет свой собственный смысл...

Сказать, что сам миф - это только миф (что миф есть *миф*, или что «миф» есть миф...) означает свести два различных и противоположных смысла слова «миф». В конце концов эта фраза означает, что миф как тип устройства или основания - это миф, то есть фикция, простое изобретение. Подобное несовпадение возможных смыслов слова «миф» восходит ко временам Платона и Аристотеля. Впрочем эта настойчивость, содержащаяся в современной фразе, лежащей в основе нашего знания о мифе: «миф есть миф» не означает некоей пропасти. Ибо в этой фразе с двумя гетерогенными смыслами одного и того же сочетания речь идёт одновременно об одной и той же мифологической реальности или об одной и той же идее мифа, а внутреннее разногласие порождает два смысла с их бесконечной ироничной связью. Это - тот же самый миф, помысленный мифической традицией как основание и вымысел. Разъединяющая сентенция использует ресурсы тайной и глубокой внутренней встречи в сердце самого мифа.

В конце концов мифическая мысль, действующая определённым способом в диалектической смене двух смыслов мифа⁵⁴, есть не что иное, как *мысль основополагающего вы-*

⁵⁴ Разумеется, это упрощение. Различение и конституирование эти двух смыслов *уже* явилось операцией мифической, то есть философской мысли, ибо лишь она способна определить понятия «основание» и «вымысел». (О платоновском смысле *muthos*, см. Luc Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, 1982). Философия - это подлинная мысль о мифе, искавшая всегда, со времён своего основания возможность высказать правду: 1) о мифе; 2) в отношении (против) мифа. Совокупность обеих истин образует философский миф логико-диалектического снятия мифа. В этом снятии «вымысел» полностью превращается в «основание». Например Ф. Федье мог написать, что для Гёльдерлина слово «миф» не имеет «расхожего смысла, грубо говоря, смысла вымысла». Напротив, для него миф - «чистое слово, слово достоверное» (в *Qu'est-ce que Dieu?*, *op. cit.*, p. 133). Завися в основе от метафизики говорящего субъекта или слова как субъекта, снятие преследует цель утвердить истину в досто-

мысли или основания через вымысел. Два понятия, далекие от противопоставления, смыкаются в мифической мысли о мифе. Когда Шлегель рекламирует «новую мифологию», тем самым он недвусмысленно взывает к искусству, поэзии и творческому воображению. Воображение, в конечном итоге, хранит секрет оригинальной силы природы, одной способной к подлинным открытиям. Поэтический вымысел есть истинное или правдивое начало мира. Когда Шеллинг в каком-то смысле противопоставляется Шлегелю и всем тем, кого он упрекает в рассмотрении мифологии как вымысла, заявляя, что творческие силы мифа «были не просто воображаемыми, а подлинно теогоническими силами»⁵⁵, его критика не идёт на пользу так называемым само-воображению или само-вымысленности природы.

Несомненно, мифологический анализ Шеллинга — самый сильный из всех остальных, вплоть до эпохи структурного анализа. Пожалуй, можно сказать, что тот и другой конституируют две версии — «идеалистическую» и «позитивную» — одного и того же мифологического мифа и той же самой мифологии мифа⁵⁶.

Согласно такому мифу или такой логике, мифология не может быть разоблачена как вымысел, ибо *вымысел* — это операция: операция зарождения в одном случае, распространения обмена — в другом. Миф не является «мифом», если он хранит в своём основании эту деятельную, не гетерогенную, а гомогенную различным операциям силу, совершаю-

— верности, в «доказательстве» сказанного, то есть в наиболее тонкой, наиболее лёгкой детерминации вымысла: детерминации слога. В этом заключается вся философская проблематика *Dichtung*.

⁵⁵ *Philosophie der Offenbarung*, Stuttgart, 1958, p. 379.

⁵⁶ В качестве потрясающего сравнения приведём фразу Леви-Стросса в конце *L'Homme nu* (p. 605): «Мифы (...) осуществляли не что иное, как обобщение раскрытых процессов порождения мысли, там, где она проявляется. Они везде одни и те же, потому что мысль и мир, заключающий её в себе и который она в себя включает, есть два соотносимых проявления одной и той же реальности».

щую переход в сознание в одном случае или в науку в другом. В этом смысле миф может быть анализирован только исходя из его собственной истины и, следовательно, совсем не может трактоваться в терминах «вымысла». Он должен быть проанализирован согласно истине, сообщённой ему вымыслом, или, точнее, согласно той истине, которую *мифизирующая* вымышленность придаёт *мифическим* словам и рассказам. На этом настаивает Шеллинг в своей «тотегории». Миф означает сам себя и конвертирует свой собственный вымысел в основании или в установлении самого смысла.

Итак, миф не только создан из своей собственной истины, *sui generis*, а, может быть, имеет тенденцию стать самой этой истиной, той истиной, которая для Спинозы, как и для ведущей философской мысли в целом, *se ipsam patefacit*. Сама «патефакция» мифа, именно она придаёт ему характер вымысла - в его самовымышленности. По признанию Шеллинга, «в некотором смысле истинно», что «мифологические выражения образны», предназначены «для мифологического сознания» или же множество наших «образных выражений» непригодно. Следовательно, несмотря на то, что в языке допускается эта образность, она непригодна внутри мифологии, приспособленная к истине или к вымыслу мифа. *Итак, мифология есть подлинная образность*. В этом - секрет её мифа или её истины для всего западного сознания⁵⁷.

Являться достоверным изображением, достоверным изображением достоверного означает неподлинно-подлинно осуществить само подлинное как супплемент подлинности⁵⁸. «Силы» природы не осуществляются вне *двойного* процесса

⁵⁷ *Philosophie der Mythologie*, Stuttgart, 1857, p. 139. Как пример анализа этого поэтико-мифологического осуществления философии - симметричного снятию её мифа см. Ph. Lacoue-Labarthe *le Sujet de la philosophie*, Paris, Flaramahon, 1979 (особенно «Nietzsche ароссупхе»).

⁵⁸ Согласно логике «достоверного», используя которую Деррида проанализировал метафизические законы в «Грамматологии» или в «*La mythologie blanche*» (in *Marges*, Paris, Mlnuit, 1972).

естественной и образной «теогонии», действенной и репрезентированной в сознании, представляющей, высказывающейся в своём *мифе*.

Для Шеллинга речь идёт не о вторичной репрезентации, а об интерпретации природы примитивным сознанием. Скорее, речь идёт о том, что природа изначально воплощает богов, влияя на непосредственное сознание (так и только так становящееся подлинным сознанием). Она влияет извне на сознание, приводя его в *остолбение*, как говорит Шеллинг (*stupefacta quasi et attonita*)⁵⁹. Сама репрезентация рождается в этом оцепенении, внешнем по отношению ко всякой репрезентации. Это - репрезентативный излом, «изначальный излом, осуществлённый мифологической мыслью», о котором говорит Леви-Стросс, точнее, это - разлом, допущенный в «первоначальном схематизме мифической мысли»⁶⁰.

Как и у Канта, «схематизм» означает здесь смысловую операцию трансцендентального воображения, рождающего, по Канту, «нечувственные образы, создающее «правило производства эмпирических образов». В то время как у Леви-Стросса наблюдается обратное, но симметричное движение, и миф «классифицирует индивидуальности в парадигму, расширяет и одновременно обедняет конкретные данные, обязывая их преодолевать один за другим нерыбные пороги, отделяющие эмпирический порядок от символического, затем от воображаемого и, наконец, от схематизма». В конечном итоге, миф - это трансцендентальная само-образность природы и человечества, или, точнее, само-образность - или само-воображение природы как человечества и человечества как природы. Мифологическое слово есть также перформатив гуманизации природы и натурализации человека (и/или их обожествления). В основе своей *миф* прежде всего есть языковой акт, перформация парадигмы. *Логос* придаёт ей

⁵⁹ *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Stuttgart, 1856, p. 193.

⁶⁰ *L-Homme nu*, p.601 et 603.

вымышленный характер, чтоб таким способом продемонстрировать субстанцию и власть, которые он расценивает как ему принадлежащие.

Исходя из этого, романтическое видение новой вымышляющей, воображаемой, игривой, ноэтической и перформативной мифологии создаёт лишь обновление мысли, откуда проистекает миф мифа: эта мифология заключается в мысли поэтико-вымышляющей онтологии, онтологии, представленной в образе онтогонии, где воплощается бытие, *воображая себя*, придавая себе подлинный образ своей собственной сущности и саморепрезентацию его присутствия и его дарованности. *Die sich selbst erklärende Mythologie* - коррелирует мифифицированного бытия или мифифицированной сущности бытия. Изначальный миф мифа, его истина в конечном итоге есть вымысел в этой вступительной онтогонии. В конечном итоге вымысел есть субъект бытия. Muthos есть logos мира в качестве подлинного мира богов, людей и природы. Миф мифа вовсе не является онтологическим вымыслом, на самом деле - это онтология вымысла или репрезентации, осуществляемая и реализованная форма онтологии субъективности в целом.

Именно это провоцирует подобный разрыв. От Шеллинга до Леви-Стросса, в первой и последней версии мифической мысли мы переходим от одного прерывания к другому. Первоначально сила мифа повергает сознание в остоление и выводит его «вне его самого» (делает его сознательным). В конечном итоге сознание, ставшее самосознанием и мифической тотальностью, обрывается в (или как) сознание мифической (или субъективной) сущности «само» всех вещей. В конце концов Леви-Стросс пишет:

«Мой анализ позволяет выявить мифический характер объектов; вселенной, природы, человека, совершавших в конечном итоге в течение тысяч, миллионов, миллиардов лет не что иное, как развитие своих комбинаций с помощью обширной мифоло-

гической системы, прежде чем регрессировать и уничтожиться в очевидности своей ветхости»⁶¹.

Или ещё:

«Человеческая мудрость заключается в осознании проживания временно внутри историчности, понимаемая (в другом плане), что проживаемое им столь полно и интенсивно есть миф, как покажется людям будущего века...»⁶².

Итак, разведение смыслов слова «миф» вновь осуществляется в недрах самой мысли, пожелавшей избавиться от разоблачения мифа как вымысла, в глубинах мысли о сопричастности основания и вымысла (основания в вымысле). В конце концов тот же Леви-Стросе утверждал тоном, в общем и целом очень близким к тону Шеллинга, что мифы, «далекие от того, чтобы быть произведениями "сказочной функции", отвернувшейся от реальности», сохраняли «способы наблюдения и рефлексии», результаты которых «достигнуты десять тысяч лет» раньше результатов современных наук, «до сих пор являются субстратом нашей цивилизации»⁶³.

Фраза «миф есть миф» *одновременно* заключает в себе ценность разочарованной иронии *в той же самой мысли* («основание есть вымысел») и ценность онто-поэтико-логического утверждения («вымысел есть основание»).

Следовательно, миф прерван. Он прерван своим собственным мифом.

Поэтому идея «новой мифологии» не только опасна, но и бесполезна, ибо новая мифология предполагает миф мифа как условие своей возможности, миф мифа, не подчиняющийся строгой логике, развёрнутой в трудах, начиная с Шел-

⁶¹ *L'Hoinme nu.* p. 620-621.

⁶² *La Pensee sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 338.

⁶³ Там же. с. 25.

линга до Леви-Стросса⁶⁴ - или же с Платона до современной эпохи, что несомненно содержится в этой логике - или же в нигилистической уничтожающей *мифике*: бытие, воплощённое в мифе, взрывается в своём собственном вымысле.

* * *

Сила мифа угасает в этих двух прерываниях — прерывании чистой природы и прерывании самого мифа. Взывание к мифической силе (будь то поэтический или политический призыв, способный по необходимости быть тем и другим одновременно: миф - это поэтичность политики и политичность поэтики - основание и вымысел, где поэтическое и политическое включены в пространство мифической мысли) - это призыв или воля к власти мифа, взаимосвязанные между этими двумя прерываниями: природой, открытой в само-изображении своей естественной силы, и культурой, закрытой в само-разложении ее иллюзорных образов.

Эта мифическая воля к власти являлась тоталитарной. Возможно, что она определяет тоталитаризм (я называю его имманентизмом) - который, в силу самого процесса, тоже прерван...

⁶⁴ Впрочем, обсуждается не только единственная идея «новой мифологии», а всякая идея ведущего или направляющего вымысла. На этом основании кантовская модель "регулирующей идеи" - в некоторой степени только современный вариант мифического функционирования: она познается как вымысел мифа, не осуществлённый, а задающий правило мысли и действия. Существует также философия «если бы» (принадлежащая не только Вайхингеру, *Die Philosophie des Als Ob* которого нам известна, но и Ницше, Фрейдю, и всем остальным, разделяющим современный способ мышления), которую, разумеется, невозможно спутать с мифологией, но тем не менее можно с ней сравнить. Речь идёт об основании вымысла. Даже недавнее использование Лиотаром регулирующей Идеи (в *le Differend*), красноречиво отделённой от мифа и ему противопоставленной, для меня не столь точно определено, чтобы полностью избежать подобного функционирования. Иначе говоря, необходимо прийти к мысли о прерывании Идеи как таковой: вымысел или её не завершённый образ должен быть прерван.

Используя это достаточно неудачное различие, можно сказать, что воля (к власти) мифа тоталитарна или имманентна двояко: в форме и в содержании.

Она тоталитарна в своей форме, потому как воля мифа, сильнее проявляющаяся как воля мифизирования, может быть только волей воли⁶⁵. В конце концов будем использовать кантовское определение воли: воля представляет собой не что иное, как способность желать, детерминированную разумом, способность быть причиной репрезентаций реальности самих этих репрезентаций. *Мифизированная* природа Шеллинга есть воля, в том числе, предвосхищая Шопенгауэра, она есть воля мира и мир как воля. Миф - это не простая репрезентация, а репрезентация в произведении, воспроизводящем самого себя - само-поэтический мимезис и вымысел в виде результата, создающий не вымышленный мир (это отвергают Шеллинг и Леви-Стросс), а вымышленность для шлифовки мира или становление-мира вымысла. Иначе говоря, шлифовку мира субъекта, становление-мира субъективности.

Теогония, космогония, мифогония и мифология, воля мифа есть воля мифа воли. Я повторяю, миф в большей степени повествует о самом себе, чем о чём-то ином. Сообщая сам себя, он порождает свой вымысел и бытие того, о чём говорит. Эта продуктивная самокоммуникация есть воля, а воля есть презентированная субъективность (саморепрезентированная) как абсолютная тотальность.

Мифическая воля тоталитарна в своём содержании, ибо её содержанием всегда является общность во всех её видах; общность природы и человека, человека и Бога, тождество человека с самим собой, общность людей друг с другом. Разумеется, миф преподносит себя как миф, свойственный сообществу, преподносит миф сообщества в виде общности, коммунизма, общности, коммуникации, самого сообщества, взятого в своём простом и абсолютном смысле, абсо-

⁶⁵ В которую Хайдеггер преобразовывает волю к власти Ницше, очерчивая предельную сущность субъективности.

лютное сообщество. Как пример образа (мифа) стоит привести сообщество индейцев Гарани у Пьера Кластра:

«Великий бог Наманду возникает из мрака и замышляет мир. Вначале существует Слово, общая субстанция божественного и человеческого. (...) Общество - это торжество общего блага, то есть Слова. Основанное равным по божественному решению (по природе!) общество собирается в нечто единое, полностью единое, то есть нераздельное (...), *все члены этого общества едины*»⁶⁶.

Абсолютное сообщество - миф пока не представляет собой тотального слияния индивидов в виде *воли* сообщества, в виде желания реализовать общность с помощью власти мифа, репрезентированной как общность или коммуникация волевых единств. Из неё вытекает слияние: миф репрезентирует имманентность множественных сущих своему собственному уникальному вымыслу, собирающему и создающему их общий образ в слове и в виде этого слова.

Это не значит, что сообщество есть какой-то миф, что общность в сообществе - это миф. Это значит, что миф, мифическая сила и основание важны для сообщества и существование сообщества невозможно вне мифа. Там, где существовал миф или его составляющие, если знать, что к ним относится, там обязательно существовало сообщество, и наоборот. Прерывание мифа с необходимостью представляет собой прерывание сообщества.

* * *

при отсутствии новой мифологии нет и не будет нового сообщества. Если сам миф - это только миф, то вместе с ним

⁶⁶ Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p. 125.

в этой пропасти разрушается или растворяется сообщество в подобной иронии. Оплакивание «потери сообщества» чаще всего сопровождается оплакиванием «потери» власти мифов.

Впрочем, простое и подлинно абсолютное стирание сообщества - это несчастье. Это не сентиментальное, ни даже этическое, а онтологическое несчастье или, можно сказать, катастрофа. Это - потеря бытия бытия, которое прежде всего есть бытие вместе. Бытие вместе означает, что единичные сущие могут быть проявлены лишь в той мере, в коей они появляются-вместе (*com-paraissent*), будучи выказаны, представлены или даны друг другу. Это появление вместе - нечто дополняющее их бытие и только так их бытие становится подлинным бытием.

Итак, сообщество никогда не исчезает. Оно упрямо сопротивляется; в каком-то смысле, я уже говорил об этом, оно есть само сопротивление. Вне явленности бытия или единичных сущих ничто не смогло бы существовать или же, скорее, было бы возможно только бытие, проявляющееся в нём самом, даже не *вместе* с самим собой, а Бытие имманентное, погружённое в грубую явленность. Сообщество сопротивляется этой бесконечной имманентности. Появление-вместе единичных сущих - или единичности бытия - включает в себе открытый разрыв, пространственность в имманентности.

Существует ли миф этого сообщества появления вместе? Его не существует в том смысле, в котором миф - это миф собрания, общности в сообществе. Наоборот, лишь прерывание мифа открывает нам разобщённую или скрытую природу сообщества. Сообщество было провозглашено в мифе. В прерванном мифе, по выражению Бланшо, оно оказывается *«непризнаваемым сообществом»*.

Содержится ли миф в непризнаваемом сообществе? По определению - нет. Без признания нельзя создать ни слова, ни рассказа. Однако если сообщество неотделимо от мифа, необходимо, чтобы в нём присутствовал, как это ни парадоксально, миф непризнаваемого сообщества. Впрочем, это не-

возможно. Повторим ещё раз: непризнаваемое сообщество, выход сопричастности или экстаза сообщества открываются в прерывании мифа. И прерывание - это отнюдь не миф: «Невозможно опротестовать отсутствие мифа», - писал Батай.

Итак, мы доверяем подобному «отсутствию мифа». Батай определял его так:

«Если мы говорим, рассчитывая на ясность» выражения, что современный человек определяется с точки зрения его жадности к мифу, и добавляем, что его можно определить и как сознающего свою неспособность создать настоящий миф, мы определили вид мифа, представляющий собой отсутствие мифа»⁶⁷.

Батай пришёл к подобному определению после того, как принял во внимание предложение снова творить мифы, пришедшее из сюрреализма (то есть из перевоплощённого романтизма). Он высказал мнение о том, что «эти мифы или обряды не станут подлинными мифами или обрядами по той лишь причине, что не получают одобрения сообщества». Одобрение может быть получено, если только этот миф исходит не от сообщества, а от одиночки, придающего ему некое единичное звучание. В этом смысле сама идея изобретения мифа противоречива. Сообщество и, следовательно, индивид (поэт, священник или им внимающий) не изобретают мифа: напротив, это они сами изобретены в мифе или изобретают самих себя. Современный человек определяется отсутствием мифа в той же мере, в какой он определяется утратой сообщества.

В то же время Батай определяет само отсутствие мифа как «вид мифа». Это объясняется так:

«Что если мы будем считать себя неспособными прийти к мифу равно как и определять основу со-

⁶⁷ «Отсутствие мифа» в *κ Surrealisme en 1947*, ed. Maeght, 1947 и лекция «Религия сюрреализма» в *OEuvres, t. VII*, Paris, 1970, p. 381 sq.

временного человечества через страдания от отсутствия мифа? Подобное отсутствие мифа утверждается для живущего в мифе, его проживающего со страстью, оживлявшей тех, кто хотел жить не в бесцветной, а в мифической реальности [Батай определяет здесь миф как *миф*]. Это отсутствие мифа станет гораздо более захватывающим, чем мифы, в прежние времена связанные с повседневной жизнью».

Создание мифа отсутствия мифа отныне не является особенностью сообщества. Напротив, мифическая связь с «отсутствием мифа» представлена как внешнее отношение индивида. Если отсутствие мифа является условием современного человека, то оно не создаёт, а, скорее, разрушает сообщество. Согласно мифу, утверждающей функцией жизни выступает страсть или экзальтация, где содержание - в данном случае «отсутствие мифа» - может разделяться. Батай подразумевает под «страстью» не что иное, как движение, ведущее к пределу, являющемуся пределом бытия. Если бытие определяется через единичность сущих (в основе своей Батай сознательно или бессознательно вписывает в этот способ хайдеггеровскую мысль о конечности бытия), то есть если бытие не есть Бытие, сопричастное самому себе, если оно - не своя собственная имманентность, а *есть* единичность сущих (если перефразировать Хайдеггера и одновременно Батая), если оно разделяет единичности, само будучи разделённым ими, отныне страсть ведет к пределу единичности, из этого логически следует, что в этом пределе есть место сообществу.

Это место или точка может стать точкой слияния, расщепления и общности в снова обретенной имманентности, вновь желанной и реализованной: становится возможным появление нового мифа как обновление старого, всегда идентичного самому себе. Однако в данной точке - точке сообщества - в определённом смысле нет сообщества и тем более нет мифа. Согласно Батаю, отсутствие мифа сопровождается отсутстви-

ем сообщества. Страсть к отсутствию мифа касается отсутствия сообщества. Именно поэтому она может быть страстью (чем-то иным по сравнению с волей к власти).

Это не означает обратной стороны или отрицания сообщества, собранного воедино в своём мифе. Ибо названное Батаем отсутствием сообщества не есть чистое и простое его растворение. Отсутствие сообщества проявляется в признании того факта, что всякое сообщество в своём слиянии, которого оно ищет, допустим, в этом «старинном празднике», не способно избежать «создания нового коллективного индивида». Слияние сообщества не распространяет этот процесс, а воспроизводит разделение: сообщество против сообщества. Кроме того, реализация сообщества ликвидирует сообщество. Приход к имманентности отдаляет от иной имманентности и прерывает саму имманентность.

Однако отсутствие сообщества не производит сообщества или сообщество как таковое не реализуется и не воплощается в виде нового индивида. В этом смысле, «тождественность всякого возможного сообщества так называемому (...) отсутствию сообщества должна являться основанием всякого возможного сообщества». В условиях отсутствия сообщества не создаётся произведения сообщества, сообщества как произведения, не создаётся коммунизма, однако распространяется страсть сообщества, непроемкая, требовательная, призывающая перейти всякий предел, всякую реализацию, упраздняющую индивида. Это - не отсутствие, а движение, это - непроемкость в её своеобразной «активности», распространение, даже заразительность или коммуникация самого сообщества, передающая свою заразительность *в самом своём прерывании*.

Эта остановка, некий разрыв прерывает слияние, сопричастность и снова возвращает к коммуникации сообщества. Это прерывание не затушевывает, а вновь выказывает единичность к её пределу, то есть к другой единичности. Вместо реализации в произведении смерти и в имманентности субъекта сообщество воспроизводится в повторении и цепоч-

ке рождений: каждое рождение выказывает вовне иную единичность, дополнительный предел, иную коммуникацию. Это - не изнанка смерти, ибо смерть только что рождённого единичного сущего также вписана и сообщена в его пределе. Он уже выказан к своей смерти. Именно это значит, что смерть и рождение не принадлежат нам, не являются нашим собственным или коллективным произведением.

Прерывание разворачивает к внешнему все стороны сообщества, вместо того, чтобы концентрировать его к центру или, может быть, его центр - это геометрическая точка бесконечно повторяющегося выказывания. Единичные сущие являются вместе, ведь это - их бытие в коммуникации друг с другом. Однако прерывание сообщества, прерывание всейности - это закон подобной явки. Единичное сущее является другим единичным сущим и сообщает им своё своеобразие. Это - контакт, передача: касатель, передающий потрясение на обочине бытия, коммуникация страсти, делающая нас подобными или страсть бытия подобных, бытия вместе.

Прерванное сообщество не ускользает; не принадлежит самому себе, не собирается, а передаётся от единичной точки другой единичной точке. «Основа коммуникации, - пишет Бланшо, - это не обязательно слово и даже не молчание, являющееся основанием и пунктуацией, а выказывание к смерти не меня, а другого, живое и наиболее близкое присутствие которого есть вечное и невыносимое отсутствие».

Не является ли «миф отсутствия мифа», отвечающий на прерывание сообщества сам по себе иным отрицательным мифом (или отрицанием мифа), поскольку он заключается в прерывании мифа? И это - отнюдь не миф, ведь нет мифа о прерывании мифа. Однако прерывание мифа определяет возможность «страсти», равной мифической - и, однако, высвобожденной прерыванием мифической страсти: «сознательная», «здравая» страсть, как об этом говорит Батай, страсть, открытая в явке-вместе и для неё, страсть не исчезнуть, а быть выказанным вовне, зная, что *само сообщество не ограничивает сообщества*, будучи всегда «по ту сторону», вовне, вне

всякой единичности, всегда прерванное на границе мельчайшей из этих единичностей.

Прерывание происходит на границе, или, скорее, оно создаёт некую границу сонрикосновения единичных сущих, выказанных вовне, разделённых, сообщающихся и распространяющих своё сообщество. Этой границе присуща страсть, обречённая на эту границу и ей порождённая, рождённая из прерывания, это - если хотите, всё, что остаётся от мифа, или, скорее всего, она *сама* представляет собой *прерывание* мифа.

* * *

Прерывание мифа, точнее сказать, его прерывание как страсть сообщества отделяет или отстраняет миф от самого мифа. Мало сказать: «миф - это миф», ибо основание ироничной формулировки, как я уже говорил, схоже с формулировкой идентичности мифа (и её мифической идентичностью...).

Вследствие прерывания нам больше нечего делать с мифом, в случае если миф представляет собой некое свершение или реализацию. В этом ирерывании молчание не создаёт своего собственного мифа и не есть миф в одной из своих реализаций. В прерывании мифа слышится нечто, что остаётся после прерывания, иначе сказать, ничто или сам голос прерывания.

Этот голос есть голос сообщества или страсти сообщества. Полагая, что миф принципиально важен для сообщества в смысле завершения или реализации в некоей судьбе индивида, законченной цельности, можно утверждать, что в таком прерывании слышится голос неосуществлённого, незавершённого сообщества, выказанного вовне, говорящего языком мифа, не являющегося при этом мифическим рассказом.

Вполне возможно, что этот голос всё ещё содержит мифологические декларации, ибо в самом факте прерывания нет

ничего нового, отсутствует воспроизведение мифа, и кажется, что мы слышим лишь старое повествование. Когда голос или музыка внезапно прерваны, в этот же миг нам слышно нечто иное, некое смещение или нечто среднее между тишиной и различными шумами, которые поглощал звук. Затем снова слышны голос или музыка, в некотором роде ставшие голосом или музыкой их собственного прерывания: вид эхо, не повторяющий своего отражения.

Отныне глас и музыка расщеплены, растворены в самих себе, в своём исполнении и присутствии. Кончилось повиновение мифу, ему больше нет продолжения и отныне он не возможен (мы считаем, что когда-то он был возможен, ведь раньше ему отводилось некое место в нашей функциональной структурирующей мифологии и мифологии сообщества). Однако прерванные голос или музыка в некотором роде запечатлевают схему их перехода в шёпот или шорох, вызванные прерыванием. Отныне это - не исполнение и не речевое употребление, говоря на языке лингвистов или артистов, совершающиеся вне голоса или музыки. Голос прерывается, и его схема отпечатывается в шорохе сообщества, выказанного к своему собственному рассеиванию. После прерывания мифа сообщество заставляет себя услышать неким образом, поскольку оно не завершается, не сливается, а распространяется и выказывается вовне. Разумеется, оно не говорит и не воспроизводит музыки. Я уже отмечал, что оно само есть прерывание, ибо в этой экспозиции единичных сущих прерывается миф. Однако само прерывание обладает единичным, отдалённым, возобновлённым, сдержанным и одновременно выказанным в виде эхо голосом или музыкой, не повторяющими голос сообщества. Возможно этот голос в некотором роде признаёт, не называя, нечто непризнаваемое, возвещает секрет сообщества, не объявляя его, или, точнее, представляет, не называя, нсмифологическую истину бесконечного бытия-совместно, этого бытия вместе, не являющегося «общим бытием», не ограниченного самим сообществом, которое не способен создать или содержать в себе миф. Глас со-

общества артикулируется в прерывании и самим прерыванием.

Этот голос прерывания был назван «литературой» (или письмом). Это название выбрано за неимением лучшего, хотя никакое другое название здесь не подходит. Точка или момент прерывания неприемлемы. Бланшо говорит «только о коммуникации, которая отныне соответствует и исходит из литературной неуместности». Неуместность литературы заключается в том, что она не подходит ни мифу сообщества, ни мифическому сообществу. Она не соответствует ни общности, ни коммуникации.

Впрочем, не потому ли слово «литература» всегда имеет шанс не соответствовать самой «литературной неуместности», что литература теснее всего связана с мифом? Не является ли миф истоком литературы, всей литературы, и, может быть, в определённом смысле её уникальным содержанием, уникальным рассказом, если не самой уникальной позицией (позицией рассказчика, выступающего её подлинным героем)? Можно ли найти литературную сцену, не заимствованную из мифологической сцены (или, в том числе, философскую сцену, принадлежащую к литературному «жанру»)?

Литература не только выступает наследницей (или эхом) мифа, а в определённом смысле была помыслена и, несомненно, сама должна быть мыслима как миф – как миф общества без мифов⁶⁸. Уже в ранних текстах самого Бланшо мы можем прочесть, что в литературе «всё должно привести к мифическому изобретению; произведение существует лишь тогда, когда открывает источник характерных образов⁶⁹. Это

⁶⁸ С эпохи романтизма и до наших дней, даже вне шлегелевского контекста «новой мифологии», мы находим непрерывную последовательность свидетельств в пользу мифологического или мифопоэтического видения литературы. Совсем недавний пример этому – Marc Eigeldinger, *Lumières du mythe*, Paris, PUF, 1983.

⁶⁹ *Faux-pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 222. Несколько раньше Бланшо определял мифическое измерение, противопоставленное психологии, как «знак великих реальных, достижимых в трагическом усилии против само-

высказывание Бланшо не потеряло актуальности и сегодня. Конечно, произведение существует лишь тогда, когда существует «откровение» (мне могут возразить: позвольте, как нам быть с этим словом «откровение»? Не слишком ли оно близко к «мифу», как, впрочем, и к «образу» в пространстве абсолютной неуместности: каждое из этих понятий напоминает о своём собственном прерывании). Литературное откровение, в отличие от мифического, не раскрывает свершившейся реальности или реальности свершения. Оно не открывает *что-либо*, а, скорее обнаруживает нераскрываемость, ведь само откровение в виде произведения, создающее доступ к видению и к сопричастности видения, полностью прерывается.

Произведение содержит в себе нечто от мифа и нечто от литературы или письма. Письмо прерывает миф, точнее, «раскрывается» в прерывании мифа (в незавершённости рассказа или дискурса). Литература раскрывает прерывание мифа и, может быть, поэтому к ней применимо название «мифического изобретения».

Однако мифологическая и литературная части произведения не делимы и не противопоставимы. Скорее всего их можно назвать частями в том смысле, что сообщество пороизому разделяет эти произведения: мифическим или литературным способом. Второй способ - это прерывание первого. «Литература» (или «письмо») прерывает миф в разделении или коммуникации произведений, позволяя высказаться бытию-вместе, в котором нет и не может быть мифа. Ибо бы-

- го себя». После написания своего текста я ознакомился со статьёй Бланшо «*Lex intellectuels en question*» в *le Debar* за май 1984 года, где прочитал следующее: «Евреи воплощают (...) отторжение мифов, отказ от идолов, признание этического порядка, проявляющееся в уважении закона. В еврее, в «еврейском мифе» Гитлер хочет уничтожить человека, освобожденного от мифов». Это ещё и способ обозначить, где и когда миф полностью обрывается. Я могу к этому добавить следующее; «человек, освобождённый от мифов», отныне принадлежит сообществу, выпавшему на нашу долю, должно.му быть воссозданным и переписанным.

тис-вместе не *есть* и не существует в мифическом где-либо, которое может быть нам открыто, литература не даёт ему голоса, но именно бытие вместе *есть* литературное (или записанное) бытие.

* * *

Что это значит? И значит ли это вообще что-нибудь?

Я уже писал о постановке единственно возможного вопроса, а именно вопроса о «литературном коммунизме» или о «литературном опыте сообщества». Бланшо настаивал на том, что «сообщество, пусть даже в случае его абсолютного провала, частично связано с неким видом письма» и с «идеальным сообществом литературной коммуникации». Из этого можно создать ещё один, новый и далеко не столь новый миф, как некоторые могли бы себе представить: миф литературного сообщества, впервые (а может быть, и не впервые) появляющийся у Иенских романтиков, продолженный в многочисленных и различных вариациях, дошедших до наших дней в виде всевозможных идей «республики артистов» или коммунистической идеи (например, в виде маоизма) или его революции, представленных как они есть непосредственно в самом письме.

Так как прерывание мифа не создаёт мифа, бытие-вместе, о котором я, как и многие, говорю, во всяком случае пытаюсь говорить, то есть писать, ничего не имеет общего ни с мифом о литературной общности, ни с мифом литературного творения в сообществе. Сознывая всю ограниченность подобного выражения, можно сказать, что бытие-вместе *есть* литературное бытие. Иными словами, оно существует в «литературе» (в письме, некоем голосе, в единичной музыке, живописи, танце и в мыслительном упражнении...). Словом «литература» стоит назвать само это бытие, бытие в себе, то есть такое единичное онтологическое качество, дающее бытие вместе, не допустимое до и после сообщества в виде сущности человека, Бога или Государства, завершающих создан-

ную общность, реализующую это бытие, способное *быть* лишь разделённым *вместе*, или, скорее, качество, природа и структура этого бытия суть разделение (или выказывание).

Структура разделения столь же слабо подчиняется описанию, как и его природа - определению. Разделение разделено и разделяет: это - бытие вместе. Из него нельзя создать повествования или определить его сущность: здесь нет ни мифа, ни философии. Однако «литература» рождает разделение или есть само это разделение настолько, насколько она прерывает миф. Литература прерывает миф настолько, насколько сама она бесконечна.

Литература бесконечна, но не в мифическом смысле «бесконечной поэзии», как того хотели романтики, и не в смысле «непроизводимости» Бланшо, существующей и представленной в произведениях⁷⁰, и тем более не в смысле «непроизводимости» как чистой внеположенности произведения. Литература не завершается в момент своего завершения, будь то на пределе, у линии разделения - скорее правой линии (сбоку, на книжных полях), порой невообразимо вычурной или ломаной (письмо, прочтение). Она не завершается при переходе произведения от автора к читателю, от читателя к читателю или к другому автору. Она не заканчивается ни с переходом одного произведения в другое того же автора, ни с переходом к произведениям других авторов. Она не завершается с переходом одного повествования в другие, ни там, где поэмы переходят в иные поэмы, мысли переходят в другие мысли, или же к неизбежной отрешённости мысли или поэмы. Литература нескончаема и всегда незакончена. Условием литературы является слово (язык, идиома, письмо) как оно есть, записанное или нет, вымысел или дискурс, ставящее целью не что иное, как бытие вместе.

«Литература», мыслимая как прерывание мифа лишь общает, преследует целью, реализует и ведёт к непроизводи-

⁷⁰ «Непроизводимость неотступно преследует произведения, даже если не достигает своей пели» (*la Communauté invouable*, p. 38).

мости лишь самой коммуникации, передачи или разделения. Литература не является самоцелью, в отличие от мифа, сообщающего самого себя, делая сопричастным. Глубинная текстура литературного произведения, кажется, отвечает той же интенции: текст действительно репрезентирует лишь сам себя, свою собственную историю, свой собственный дискурс. В данном случае может возникнуть феномен мифа текста⁷¹.

Однако текст рассказывает свою историю как историю незаконченную, прерванную, по сути дела, обрывая своё повествование. Текст обрывается там, где его разделяют и он переходит от тебя к нему, от неё к тебе, ко мне, к ним. В каком-то смысле мы разделяем миф. Это - сообщество, в котором обмениваются и распространяют миф. Здесь уловимо большое сходство с мифом основания и общности племени или народа, даже всего человечества. И тем не менее есть отличия. Это - уже не сцена, повествующая о нашей изначальной общности. Речь не идёт об отрицании театральности, как если бы литература была без неё возможна. Однако театр отныне не является просто сценой репрезентации: скорее, он представляет собой крайний предел этой сцены, линию разделения, где мы выказаны друг к другу.

На этой предельной черте мы не разделяем общность или законченную идентичность всех в едином, и вообще речь не идёт о законченной идентичности. Мы разделяем не факт отсутствия разделения, а само разделение, и, следовательно, не-идентичность всех и каждого с самим собой и другими, не-идентичность произведения с самим собой, и, наконец, литературы с самой литературой.

И более того, когда текст излагает свою собственную незаконченную историю, сам прерывается и повествует об этом прерывании, означает, что этот текст не полагает себя само-

⁷¹ Как если бы, впрочем, мог существовать текст мифа, прерывающий и в то же время разделяющий миф, заново вписывающий его в «литературу»: возможно, что последняя всегда нуждается в мифологической подпитке, записываясь только в виде прерывания мифов.

целью и не возводится в принцип. В каком-то смысле литература вытекает из литературы и в неё возвращается. В другом смысле, всё время перекликающимся с первым, миф прерывается с каждым взаимодействием. Тогда текст или письмо возникают лишь из единичного отношения единичных сущих (мы их называем людьми, богами и животными; но все эти имена - мифологические). Здесь возникает *это отношение* - онтологический шов: бытие в качестве бытия вместе есть бытие литератур(ы). Это не литературное бытие, оно ничего не имеет общего с нарративным или теоретическим вымыслом. Напротив, это означает, что сама литература, как только мы начинаем улавливать и понимать в этом слове прерывание мифа, содержит в своём бытии (если хотите, сущности или трансцендентальном установлении) общее выказывание единичных сущих, их появление вместе. Даже наиболее одинокий писатель пишет для других. (Пишущий для себя самого или для анонимной нерасчленённой толпы - не писатель.)

Существование литературы - это не причина существования сообщества. Можно сказать, что миф общности и, кроме того, литературной общности существует потому, что существует литература. Литература, в этом отношении соответствующая великому прерыванию современных мифов, незамедлительно воплотила свой собственный миф. Отныне этот миф тоже прерван. И в результате его прерывания обнаруживается, что литература существует именно потому, что существует сообщество: литература записывает бытие-вместе, бытие для другого и через другого⁷². Она описывает нас выказанными друг к другу и к нашей обоюдной смерти, с

⁷² В данном случае - это не любовь, и сообщество её полностью исключает. В некотором смысле сообщество любовников превосходит разделение и не позволяет себя зафиксировать. Любовные отношения как возможность сообщества на самом деле есть миф, причём вполне конкретный. Так литература фиксирует собственное прерывание. В этом прерывании сообщество слышит отныне не слабенький голос любовников, а подлинный голос, рождённый из их любви.

которой, в конечном итоге, мы взаимно достигаем самих себя. Прийти к самому себе не означает слиться или стать другим, универсальным телом, из которого все мы созданы. Достичь, коснуться самого себя означает коснуться той границы, где само бытие, бытие-вместе, скрывая и тем самым удаляя нас друг от друга, выказывает нас другому.

Это и есть рождение, ведь мы постоянно рождаемся в сообществе. Это - смерть, но смерть отнюдь не трагическая, сказать точнее, даже не мифическая. Это - не смерть, за которой следует воскресение, не погружающая нас в абсолютную пропасть, а смерть - разделение, смерть - выказывание. Это - не убийство и не уничтожение, не смерть в виде приукрашенного произведения, её отрицающего, а сама непроезжимость, или смерть, объединяющая нас, прерывая нашу сопричастность и коммуникацию.

* * *

Литература существует, потому как существует непроезжимость, разделяющая наше бытие вместе. Это - без конца возобновлённый и прерываемый жест касания, указания и записывания предела, не упраздняя и не преодолевая этот предел в вымысле общего тела. Писать для другого на деле означает писать из-за другого. Писатель ничего не даст и не посвящает другим, не преследует цели что-либо сообщить, передать послание или рассказать о себе. Разумеется, что сообщения и субъекты существуют всегда, и очень важно, чтобы те и другие (если в данный момент можно их рассматривать как идентичные) могли сообщаться. Однако письмо - это жест, подчиняющийся единственной необходимости выказать предел: не предел коммуникации, *а предел осуществления коммуникации.*

Поистине, коммуникация безгранична и бытие вместе бесконечно сообщается единичностям. Не стоит опасаться (так называемого) гигантского увеличения способов коммуникации, якобы ведущего к потере силы содержания, наобо-

рот, мы можем только спокойно радоваться этому. Ведь «сама» коммуникация конечных сущих бесконечна, если только они не стремятся обмениваться мифами о своей собственной бесконечности: в этот момент происходит размыкание коммуникации. Коммуникация всегда существует на пределе, на наших общих пределах, выказывающих нас вовне в процессе коммуникации.

Существование на пределе требует прерывания мифа. Это значит, что больше не будет слов, речей или басен, собиравших нас по ту сторону или (вне) этого предела. Необходимо услышать само прерывание и его единичный голос, подобный сечению или следу, оставшемуся от голоса мифа после прерывания.

Этот голос всегда единичный, вещающий издалека, рассказывающий или иногда поющий. Он повествует о начале и конце - о конце начала, изображая их в данной сцене и в ней участвуя. Он доходит до крайней границы этой сцены, вещая на пределе своих голосовых возможностей. Или же это мы, слушая его, держимся на отдалённом пределе. В этом заключается практическая, этическая, политическая - почему бы не добавить: духовная? - диспозиция вокруг этого единично возникающего голоса. Из него всегда можно сделать миф. Однако этот или другой голос снова будет прерывать миф, возвращая нас к пределу.

Мы выказываем себя (когда слушаем и читаем, если наши этические и политические позиции - это слушание и чтение) к тому, кто, выказывая одновременно самого себя на этом пределе, не произносит нам фундаментальных речей. Напротив, он их прерывает и повествует об этом прерывании.

Впрочем, само это слово содержит нечто основополагающее. Любой писатель, как и любое произведение, закладывает основы сообщества. И более того, существует неопровержимый и неустранимый литературный коммунизм; к нему принадлежит как всякий пишущий (или читающий), так и пытающийся писать (или читать), выставляясь в показе, а не замыкаясь в себе (тот, кто замыкается, никак не выставляясь

вовне, уже больше не пишет, не читает, не думает и не общается). Мы говорим об изначальном, а не о законченном коммунизме. Коммунизм не закончен, поскольку рождается из прерывания мифической сопричастности и мифа сообщества. Это отнюдь не значит, что он представляет собой в лёгком отдалении мифа просто «идею» в сильном смысле. Коммунизм письма и бытия вместе (письма бытия-вместе) - это не идея или образ, послание или басня, не основание или вымысел. Он заключается полностью (тотально, а не тоталитарно) в основополагающем жесте, повторённом в каждом произведении, прочерченном в каждом тексте: достичь и обнаружить предел, прервать миф.

Это движение по линии разделения является основополагающим - от тебя ко мне, от молчания к слову, от всех к единице, от мифа к письму. Только у него нет продолжения: этот изначальный жест ничего не создаёт, нечего не утверждает, не управляет каким-либо обменом. Здесь не воплощается никакая история сообщества. В определённом смысле прерывание мифа как и его рождение, согласно Шеллингу, совершается в *остолбенении*, репрезентирующем прерывание некоего дискурса истории, проекта и судьбы сообщества. В то же время прерывание возлагает ответственность за вечное возвращение к этому жесту. В этом смысле снова существует история, иная история, которую мы проживаем после прерывания мифа.

Мы больше не говорим ни о литературе, примыкающей или раскрывающей форму Истории, ни о коммунизме, завершающем эту Историю. Речь идёт об истории, происходящей с нами в литературном коммунизме. Этот коммунизм - почти ничто, в некотором смысле словоупотребления это даже вовсе не «коммунизм» (впрочем, стоит заметить, что если бы это слово не имело всех своих многообразных мифических или практических смыслов, то мы не прожили бы той истории, о которой я говорю). Это раскрывает нам одну скромную истину: мы не можем писать, не разделяя бытия. И, следовательно, если мы пишем (что может являться неким спо-

собою говорения...), мы разделяем бытие вместе, или же оно разделяет и выказывает нас вовне.

Следовательно, тотчас же после прерывания мифа письмом раскрывает нашу историю. Отныне это не просто рассказ, скорее - это дар: история дарована нам в виде событий или происшествий без навязывания схемы развития. Нам даруется⁷³ возникающее сообщество или, скорее, с нами происходит нечто совместное. Это - не начало или конец, а нечто совместное: всего лишь слово, письмо - разделённые нами и разделяющие нас.

Разделяя это письмо, в определённом смысле мы понимаем самих себя и мир, точно так и группа познавала себя, слушая миф. Мы должны осознать отсутствие единого понимания сообщества, поскольку разделение не рождает понимания (понятия, интуиции или схемы), не формирует знания и не наделяет никого, в том числе и само сообщество, этим мастерством бытия совместно.

* * *

Писатель - в некотором роде это рассказчик мифа, его нарратор, выдумщик и, кроме того, всегда герой своего собственного мифа. Либо само письмо или литература - это его собственный текст, инсценированный способом, воспроизводящим мифическую сцену. Несмотря на это, в лоне неизбежного повторения, после прерывания мифа нечто происходит с писателем. Происходит прерывание мифа писателя, мифа столь же старого, как и сам миф и, однако, столь же нового, как и современное понятие писателя. Происходит прерывание мифа, с помощью которого был создан современный миф мифа с участием примитивного рассказчика, воображаемого писателем и возвращённого ему в виде его первоначальной модели. (Одним словом, так репрезентируется *субъект* ли-

⁷³ Мотив дарованности был рассмотрен в «*L'offrande sublime*», *Poetique* № 30, 1984.

тературы, субъект слова или письма, способный принять всевозможные формы, начиная с чистого рассказчика-повествователя вплоть до само-воплощения текста через вдохновлённую гениальность.)

Миф писателя прерван: некая сцена, поза, изобретательность писателя отныне больше невозможны. Так называемые «письмо» и мышление «письма» ставили целью сделать их невозможными, и, следовательно, сделать невозможным некий тип основания, высказывания, литературной и общественной реализации, политику в конечном счёте.

Отныне дар или право сказать (сказать о дарах и правах) - отнюдь не прежние, и, может быть, вообще таковыми не являются. Нет больше легитимности мифа, которую он придавал своему рассказчику. Письмо осознаёт себя скорее как необоснованное, недозволенное, рискованное, выказанное к пределу. Однако это — не снисходительный анархизм, ибо таким способом письмо подчиняется закону сообщества.

Прерывание мифа писателя не значит исчезновения писателя и отнюдь не «смерть последнего писателя», как это представил Бланшо. Напротив, присутствие писателя ощутимо лишь после прерывания мифа, если можно так выразиться. Он - нечто запечатлённое в прерывании при выходе из собственного мифа: не автор и не герой, даже не тот, кого называли поэтом или мыслителем, а всего лишь единичный голос (письмо может являться иным способом говорения...). И этот единичный голос, решительно и непримиримо единичный (смертный) «голос» или («письмо») существует только, если мы *вместе*. Единичность включает в себя литературный опыт сообщества-то есть «коммунистический» опыт письма, голоса или слова, данного, играющего, присягающего, даруемого, разделённого, брошенного. Слово принадлежит сообществу в меру своей единичности и единично в меру своей истины сообщества. Эта особенность в форме хиазмы характерна для так называемых голоса, письма или литературы и в этом смысле является их наиболее глубинной сущностью.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

«Литературный коммунизм»

Литература не может взять на себя задачу
установить коллективную необходимость.

Жорж Батай

Нам досталось сообщество прерванного мифа, то есть сообщество, в определённом смысле лишённое сообщества, или же коммунизм без сообщества. Сообщество (или коммунизм) - это наше призвание, взгляд в наиболее подлинное будущее. И это не какое-то «будущее» с осуществлением конечной реальности в назначенный срок, используя определённые методы. Иначе реальность и эффективность подобной идеи были бы мифическими.

Сообщество без сообщества есть *будущее* в смысле постоянного *возникновения* в недрах любой коллективности (непрерывная явленность, всё время сопротивляющаяся как самой коллективности, так и индивиду). Являясь перед другими, сообщество репрезентирует выход к пределу, к тому самому пределу, к которому все мы раскрыты, призваны и направлены. Этот призыв, объеди-

няющий нас и адресованный друг другу на пределе (всегда разный и одновременно тот же самый), можно назвать письмом или литературой. Однако сущность его, как известно, не заключается в бытии «литературным объектом» (будь то искусство или стиль, производство текстов, коммерция, коммуникация мысли и воображаемого и т. д.) и не заключает в себе «призыва» в воззваниях, прокламациях, декламациях и излияниях патетической субъективности. Лишь прерывающий жест, черта - насечка и/или надпись - отшлифовка и мифическая сцена⁷⁴ составляют его сущность.

Процесс прерывания мифа, безусловно, столь же стар, сколь и его выказывание или именование «мифом». Это значит, что «литература» берёт своё начало... из литературы (эпической, трагической, лирической, философской: эти названия мало что значат). Осуществлённая мифическая сцена - сцена прожитого опыта и перформации мифа - есть монтаж в определённом, достаточно старом смысле, укоренённом в нашей истории только потому, что в конце концов эта сцена представляет собой сцену литературного мифа, сцену, (вос)-созданную литературой с единственной целью стереть черту письма, при помощи которой она рассекла миф.

В конце концов, это может значить, что миф - всего лишь литературное изобретение. Литература, прерывающая миф, не прекращает восстанавливать иреемственность по ту сторону этого прерывания.

Ей не известно, что было прервано: известно только, что она ведёт своё начало от штриха, сечения и называет «мифом» наличную репрезентацию по ту сторону этого штриха. Следовательно, её собственный миф состоит в восстановлении связей с «мифом», в самовоссоздании в «мифе» (в его

⁷⁴ Необходимо напомнить, что прерывание, приостановка и «различение» смысла в самом истоке смысла, и также бытие-след (всегда уже начертанный) «живого настоящего» в его наиболее свойственной структуре (иначе говоря, в структуре свойственности) конституирует фундаментальные черты понятий «письма» или «архи-письма» в работах Жака Деррида.

поэтической и перформативной силе), то есть *в себе самой*... Но покуда миф преследует литературу, письменный штрих, не боясь этих посещений, вынужден снова и снова прерывать миф.

Литература поддается прерыванию: именно поэтому она и является литературой (письмом), а не мифом. Или скорее: литература (или письмо) - *это* то, что может быть прервано - будь то дискурс или пенис, жест или голос, рассказ или свидетельство. Всё это прерывает или приостанавливает её собственный muthos (то есть её logos).

* * *

Эта неопределённость сродни литературному коммунизму вне слияния единичных сущих. Здесь имеет место *имение-место*, само лишённое места, пространства, сохраняемого или предназначенного для присутствия сообщества: его нет ни в произведении, способном создать сообщество, ни, тем более, в сообществе как произведении (будь то Семья, Народ, Церковь, Нация, Партия, Литература или Философия). Сообществу присуща лишь непроизводимость, в том числе и всех его произведений.

Сообществу свойственна непроизводимость произведений индивидов («писателей», независимо от способа их письма) и непроизводимость произведений, создаваемых сообществом из недр самого себя: будь то народы, города, сокровища, наследия, традиции, капитал и коллективная ответственность знаний и производства. Одна и та же непроизводимость характеризует произведения в сообществе и произведения самого сообщества (впрочем, принадлежа друг другу, оба могут быть как присвоены, так и непроизводимы другим). Их подлинной сутью не является законченность, субстанция или единство *произведений*. Однако в произведениях нечто выказано вовне, бесконечно рождается и завершается по эту и по ту сторону их действенной насыщенности: так называемые боги, люди, животные *сами выставлены*

в показе друг к другу в этом выказывании, создающем произведение и являющемся его центром, одновременно разрушающем насыщенность, дарованную в бесконечной коммуникации сообщества.

Необходимо чтобы «произведение» - независимо от того, что обозначено при помощи этого слова и о каком бы сообществе, представленном в виде произведения не шла речь (одно существует в другом, их успех зависит друг от друга, может стать капиталом или же снова быть выставленным в показе), - было открыто к коммуникации.

Это не значит, что произведение должно быть «коммуникабельно» и не подразумевает наличие интеллигибельной или удобной для передачи формы. Речь не идёт об идее: книги, музыка, народ не суть носители или передатчики идеи. Идеиная функция касается общества и её нет в сообществе. (Поэтому подавляющее большинство критических замечаний в адрес «элитного» характера произведений не уместны: коммуникация писателя с тем, кто не может являться его читателем, будучи лишён информации и образования, тоже существует, хотя в ней не передаётся сообщения⁷⁵)

Произведение, *дарованное* в коммуникации, обретает своё подлинное существование. Оно предлагается, представляется и оставляется для разделения единичными сущими на их общем пределе. Необходимо, чтобы произведение в момент завершения его как проекта, так и текстуры было оставлено на этом пределе. Это возможно, если само произведение служит не иначе как начертанию и обновлению предела. Сказать иначе, если оно создаёт не что иное, как записывание оппозиции единичность/сообщество или само записывается как единичное/общее, как бесконечно единично/общее.

(Я говорю: «необходимо...», но это нельзя приказать волевым актом. Это не может стать объектом морали или поли-

⁷⁵Мы сможем освободиться от социологического определения «культуры» только если согласимся с этими размышлениями.

тики сообщества. И тем не менее это предписано... Во всяком случае политика может преследовать цель дать «зеленый свет» такому предписанию.)

Итак, если произведение даровано в коммуникации, она вовсе не совершается в общем пространстве. Я повторяю: общим является только предел или граница, это — не место, а его разделение, опространствливание. Произведение может быть только общим (в некотором смысле оно всегда является таковым: никто не пишет и не действует в одиночку, и «единичное бытие» не может быть репрезентировано изолированным индивидом, а скорее, напротив). Дарованное в своей непроизводимости, оно не является частью общей субстанции, не циркулирует в общем обмене. Оно не создаётся как произведение в сообществе и не участвует в коммерческом обмене общества. Как только произведение оставлено на границе, приобретённые им *коммуникативные* качества не заключаются в его внутреннем единстве или в обширном распространении. Произведение вступает в коммуникацию тем способом, который Маркс описывает как «социальный» характер труда в примитивных «коммунах»:

«В патриархальном деревенском производстве (...), где прядильщик и ткач жили под одной крышей, женщины пряли и мужчины ткали только для удовлетворения нужд своей семьи, нить и холст являлись *общественным* продуктом, а сами эти занятия были *общественной* работой в границах одной семьи. Однако их социальный характер не заключался в том, что нить в виде общего эквивалента обменивалась на ткань, другой общий эквивалент, или что то и другое обменивалось в виде эквивалентных выражений одного и того же времени общественного труда. Напротив, это семейная организация с её естественным разделением труда сообщала продукту его частный социальный характер. (...) Труд, детерминированный индивидом, поставляемый в натуральном виде, кон-

ститует социальную связь; это - частный, а не общий характер труда (...). Сообщество, существующее до производства, препятствует труду индивидов являться частным трудом и продукту их производства быть частным продуктом; оно заставляет индивидуальный труд проявиться в виде прямой функции члена социального организма»⁷⁶.

В данном случае не столь важно зафиксировать ретроспективную иллюзию этой интерпретации, представленной у Маркса в виде истины «совместного труда в его примитивной форме, в том виде, в каком мы встречаем его в исторических недрах всех цивилизованных народов». Мысль о сообществе является здесь единственно значимой, несмотря на ностальгическую идеологию, свойственную ему как и многим другим. Мысль о сообществе - это не идиллический рассказ, способный преобразоваться в утопическую перспективу. Сообщество означает определённую, социально выказанную особенность, противопоставленную социально разорванной капиталистической общности. Событие марксистской мысли, не потерявшее своей актуальности, заключается в открытости этой мысли⁷⁷.

Капитал отрицает сообщество, утверждая прежде всего идентичность и всеобщий характер производства и результата как деятельную сопричастность и всеобщую коммуникацию произведений. (Относительно его игры преумножения разнообразий можно безошибочно сказать: различие не свойственно произведению или продукту как таковому.) Выше уже было сказано, что это - произведение смерти. Это - произведение смерти капиталистического коммунизма (включая так называемое «продвинутое либеральное общество») и коммунистического капитализма в том числе (названного

⁷⁶ *Œuvres*, Pleiade, t I. p. 284-285.

⁷⁷ Именно мысли Маркса вызвали переосмысление идеи коммунизма, упомянутой выше (см. Примечание 1).

«реальным коммунизмом»). На определённой дистанции от того и другого и сопротивляясь тому и другому в любом обществе присутствует то, что Маркс связывал с сообществом: разделение целей, не разделяющее предданного общего (как если бы можно было заранее знать и программировать общую цель общества и человечества... Одно лишь накопление капитала может претендовать на репрезентацию подобной общей цели), сочленяющее единичности друг с другом. Это — «социальность» в виде разделения, а не слияния, в виде выказывания, а отнюдь не имманентности⁷⁸.

Это имплицитно содержится у Маркса, именно до такой логической черты необходимо развить его мысль — в том смысле, что «мы можем только пойти дальше». На это, впрочем, он постоянно указывает, предлагая идею «индивидуальной собственности» на пределе своей мысли, вне связи с частной собственностью и ее социалистическим упразднением (например: «Действительно общественную собственность и собственность индивидуальных собственников, а не союз этих собственников, существующих в полисе иначе, чем частные индивиды»⁷⁹). Так Маркс обозначает сообщество, сформированное из сочленения «особенностей», а не основанное на автономной субстанции в себе, поглощающей или включающей в себя единичные сущие. Если сообщество «считается первичным по отношению к производству», то отнюдь не в виде общего бытия, предшествующего произведениям и

⁷⁸ Напомним, что однообразный и общий характер, регулирующие капитализм, имеют своим неизбежным следствием атомизацию целей в индустриальном разделении труда, вытекающую из его социального разделения, и постоянную рассеянность индивидов-одиночек. Отсюда следует возможное смешение единичности и индивида, дифференциального сочленения и «частной» разобщённости, смешение, вдохновлявшее мечты, идеалы и мифы общества в виде коммунистического или всеобщего сообщества, включая, разумеется, идеи, порожденные марксизмом или близкие к нему. Разрушить это смешение, прервать миф означает открыться для отношений с себе подобными.

⁷⁹ *Œuvres*, Pleiade, t. II, p. 323.

способного быть реализованным в них, а как бытие вместе единичных сущих.

Это значит, что сочетание, базовое для формирования и разделения сообщества, не представляет собой органического сочетания (хотя у Маркса оно обозначено именно так, а не иначе). Несомненно, что сочетание является важнейшим элементом для единичных сущих: они представляют собой подлинное самих себя в меру их сочетаемости друг с другом, в той степени, в какой они распределяют и разделяют свои усилия, различия, искажения, частные случаи и т. д., совокупность которых образует их бытие-вместе. Данное условие означает, что эти единичности, созданные друг для друга, конечны. Как необходимое следствие признаётся тот факт, что они имеют отношение к *цельности* в силу глубины свойств единичностей и игрой своих сочетаний, создающих общее конечное бытие - или общую цель (сообщество) всех конечных сущих. Стало быть, это походит на организм. Впрочем, цельность или целое сообщества не является органичной цельностью.

Органичная цельность - это цельность, когда взаимное сочленение частей мыслится исходя из общего инструментального закона, ко-операция которого производит и поддерживает цельность как форму и конечный разум ансамбля (по крайней мере, начиная с Канта под этим подразумевают «организм»: однако это вовсе не значит, что живое тело можно помыслить только исходя из подобной модели). Органичная цельность есть цельность операции как способа и конечного произведения. Однако цельность сообщества, сопротивляющегося реализации своего собственного произведения - это цельность сочлѐнных единичностей. Сочленение - это не организация. В ней нет мотива средства, операции или произведения. Само сочленение не связано с системой деятельности конечных сущих - хотя оно всегда может быть добавлено к такой системе или быть в неё включѐнной. Сочленение само по себе - это лишь некий шарнир или, точнее, вращение шарнира, присутствующее там, где различные части еоприкаса-

ются без их смешения, они соскальзывают, вращаются, раскачиваются в сторону друг друга, к пределу друг друга или, точнее, к своему собственному пределу, — там, где эти единичные и различные части сгибаются, поднимаются, подгибаются или напрягаются вместе и с помощью друг друга. Однако эта взаимная бесконечная *игра между* собой не формирует субстанции и высшей силы Целого. *Сама цельность есть игра* соединений. Поэтому целое сдвиничностей, действительно являясь целым, не замыкается на себе, желая достичь своего могущества: это целое есть открытость сдвиничностей в своих взаимосвязях, след и пульсация их пределов.

Эта цельность есть цельность диалога. Существует миф диалога — миф «интерсубъективного» и внутривполитического основания *логоса* и его единой истины. Кроме того, этот миф прерывается: отныне диалог воспринимается лишь как коммуникация некоммуникабельной оппозиции единичность/сообщество. Отныне я больше не слышу в ней того, что *хочет* (мне) *сказать* другой, но я способен слышать голос другого или разговор о нём как и само существование смысловой архи-артикуляции голосов, создающее бытие б?месте: голос артикулируется всегда в себе самом (отличный от самого себя, различающий сам себя). Поэтому не существует общего голоса, а лишь многочисленные голоса единичных сущих. В этом смысле диалог не представляет собой «оживления Идеи в субъектах» (Гегель), а реализуется лишь в словесной артикуляции: артикулированный по-разному в самом себе и для другого, на пределе самого себя и другого, в точке, являющейся точкой опространствования единичного бытия - опространствующего себя и других, отныне конституирующий бытие сообщества.

Подобная речевая артикуляция, диалог или, скорее, разделение голосов, представляющие собой артикулированное бытие самой речи (или его записанное бытие), является «литературой» (в этом смысле само *искусство* обязано своим названием тому же этимону сочленения и дис-позиции сочленения).

В этом смысле без всякого преувеличения можно сказать, что сообщество у Маркса является литературным сообществом, или, по крайней мере, оно открыто к такому сообществу. Сообщество как сочленение, а не организация находится «по ту сторону сферы материального производства в собственном смысле», где «начинается расцвет человеческих возможностей, приводящий к концу сообщества, или настоящее царство свободы»⁸⁰.

Внешне заметная доверительность эпитета «человеческий» в конечном итоге является преувеличением: ибо неприводимос сообщество, сообщество сочленения не может быть просто *человеческим* именно в силу предельной, но решающей простоты. В подлинном движении сообщества, в артикулируемом окончании (в спряжении, дикции) речь идёт не о человеке, а о *его конечной природе*. Конечная природа человека не означает его цели или завершения. Речь именно идёт о пределе, которого способен достичь только человек и, достигнув которого, означает для него перестать быть просто человечесьсим, слишком человеческим.

Он не перевоплощается ни в бога, ни в животное. Здесь вовсе не происходит никакого перевоплощения. Он остаётся человеком, вычлененным из природы, лишённым как имманентности так и трансцендентности. Однако всё-таки оставаясь человеком - на пределе (неужели человек есть нечто иное, чем предел?), он не утверждает никакой человеческой сущности. Напротив, он заставляет проявиться такую крайность, где больше не возможна никакая человеческая сущность. Человек - это предел: он выказывает себя к своей собственной смерти, к другому, к своему бытию-вместе, сказать иначе, единично выказывает себя к своей единичности.

Единичное бытие — это не общее бытие или индивид. Существуют понятия общего бытия и индивида как и сам смысл общего и индивидуального. Однако это не относится к единичному бытию. Нет единичного *бытия* как такового, а

⁸⁰ *Œuvres*, Pleiade, t II, p. 1487-1488.

есть субстанциальная единичность самого *бытия* (конечность, в терминологии Хайдеггера), что отнюдь не одно и то же. Это значит, что «единичное бытие» не есть вид сущего среди сущих. В определённом смысле всякое сущее абсолютно единично: ни один камень не способен заменить собой другой камень. Однако единичность бытия (бытие даётся в единицах, здесь нет ничего общего с идеей нераздельности, из которой формируется индивид; напротив, единичность единичного бытия непрерывно разделяет бытие и сущих, или, скорее, разделяет бытие сущих, существуя лишь в разделении единичное/общее) единична исходя из выказывающего её предела: человек, животное или бог до сих пор являются различными названиями этого многоликого предела. По определению, факт выказывания вовне влечёт за собой риск, а может и принести шанс возможной смены идентичности. Ведь ни боги, ни люди, ни животные не подтверждают своей идентичности. Таким способом они разделяют общий предел выказывания к своей собственной конечности, и конец богов подтверждает эту мысль.

Разделение этого предела напоминает сплетение, где миф структурирует и связывает воедино людей, богов, животных и цельность мира. Миф непрерывно повествует о переходе этого предела, о сопричастности, имманентности или смешении. Письмо или «литература», напротив, записывают разделение: единичность в конце концов воплощается и отдаляется (она никогда не воплощается как нераздельная и не создаёт произведения). Единичное бытие воплощается на пределе, а значит, воплощается только как разделённое. Одно единичное сущее («вы» или «я») в точности повторяет структуру и природу некоего «литературного» сущего, поскольку существует лишь в коммуникации, приближаясь и отдаляясь, и дарует нам себя как незавершённое.

* * *

Чем становится единичное бытие в коммуникации письма? Ничем большим, чем оно уже является: своей собственной истиной, оно становится просто *истиной*.

В мифической мысли это недостижимо, для неё «проблема истины больше не ставится», как писал Беньямин⁸¹. В мифе и в мифической литературе сущие не дарованы нам в своей единичности, однако их отличительные черты вносят определённый вклад в систему «образцовой жизни», откуда ничего нельзя убрать, где ничто не существует вне единичного предела, а, напротив, всё сообщается и подлежит идентификации (это возможно как в чтении, так и в письме и зависит от способа записывания, операции или непроизводительности произведения в сообществе).

Это отнюдь не значит, что мифическая литература может быть только литературой героев, тогда как подлинная литература знает лишь анти-героя... Речь не идёт о моделях или литературных жанрах. Различные сюжеты могут быть разыграны в разнообразных жанрах. Речь идёт лишь о существовании подобного произведения в сообществе, каков бы ни был его жанр или герой: Ахилл, Сократ, Блум, теогония, размышления о методе, исповеди, человеческая или божественная комедия, безумие дня, воспоминания дочери народа, переписка, ненависть поэзии - вместо того, чтобы закончить это произведение, коммуникация прерывает сотворение героико-мифического образа, предложить который она не упускает случая (образ героя в строгом смысле слова, образ автора, образ самой литературы или мысли, коммуникации, образ вымысла или образ истины...). Ибо непроизводительность даруется именно там, где письмо *не завершает образа* или наглядного изображения, следовательно, не предлагает его и не навязывает ему определённого содержания или образцового, сказать иначе, легендарно - мифического послания.

⁸¹ Там же, с.75.

Это не значит, что произведение отказывается от презентации какого-либо примера, иначе оно не могло бы стать произведением и перестало бы существовать⁸². Если же это - произведение, то по крайней мере оно предлагает самого себя (и одновременно своего героя, автора и т. д.) как путь, должный служить показательным примером на каком-либо основании и в минимальной степени. В конце концов нечто, отвечающее в произведении на вопрошания письма и сообщества проясняет через подобный путь (в виде ещё одного примера...) предел - подвешенность, прерывание - своей собственной образцовости. Оно позволяет услышать (прочсть) вычленение его единичности и сообщает тот факт, что единичные сущие никогда не являются друг для друга оригинальными образами, точками или силами идентификации. Не-производимость присутствует в коммуникации отдаления единичности на сам предел, где она преподносит себя как образец, на тот предел, где единичность создаст и заново *воссоздаёт* свой собственный образ и свой собственный пример. Разумеется, этого лишено всякое произведение: *это никогда не могло существовать в виде образца*, будь то в стирании или выставлении напоказ, но это разделяют все произведения, ведь это даровано сообществу, ибо тем самым сообщество выказано в произведении как непроизводимость.

Здесь мифический герой и героический миф прерывают свою игру и свою эпопею. Этот герой говорит правду о том, что он вовсе не является героем письма или литературы. Он повествует об отсутствии героя и какого бы то ни было образа, способного суммировать и репрезентировать героизм жизни и смерти заурядных единичных сущих. Он возвещает истину прерывания собственного мифа, истину прерывания всех утверждающих, творческих и поэтизированных речей.

⁸² Конститутивная функция эталонности в литературе была проанализирована и деконструирована в строгом смысле этого слова Филиппом Лаку-Лабартом, см., в частности, «Typographies» в *Mimesis des articulations*, Paris, Flammarion, 1975.

схематизирующих мир и воображающих его начало и конец. Он добавляет ещё и то, что основание, поэзия, схема дарованы всем и каждому члену сообщества. Мы приобщаемся к ним и постигаем отнюдь не смысл сообщества, а *бесконечный резерв общих и единичных смыслов*.

Если герой письма в сообществе вычерчивает прерывание героического мифа, это не значит, что его жест полностью лишен чего-то, что можно назвать героизмом, по крайней мере в нём присутствует смелость. Единичный голос прерывания не лишён смелости. Однако это дерзновение не пытается высказать нечто, что опасно провозглашать. Разумеется, такое дерзновение существует, но дерзновение прерывания скорее заключается в том, чтобы осмелиться молчать, или же, выражаясь более обстоятельно, заключается в том, чтобы *сказать себе* нечто, что ни один, способный высказываться индивид не смог бы выразить: этот голос не может принадлежать ни одному субъекту, а речь не способна быть сентенцией никакого ума и представляет собой лишь голос и мысль сообщества в прерывании мифа. *Один* голос прерван и прерывание остаётся без голоса, без какого-либо частного или общего голоса.

* * *

Всё вышесказанное предварительно было названо мной «литературным коммунизмом». Коннотация этого выражения никак не связана ни с идеей «коммунизма», ни с идеей «литературы» в том виде, в каком мы привыкли их воспринимать. «Литературный коммунизм» упомянут с провокационной целью - хотя подобное название сохраняет необходимое почтение к тому, что коммунизм и коммунисты, с одной стороны, литература и писатели, с другой, обозначили как эпоху в нашей истории.

Фактически речь идёт об артикуляции сообщества. В некотором смысле «артикуляция» означает «письмо», то есть записывание смысла, трансценденция или присутствие ко-

торого неопределённо и конститутивно замедленны. В некотором роде «сообщество» означает присутствие бытия-вместе, имманентность которого невозможна, за исключением произведения смерти. Это предполагает, что ни литературное творчество, ни коммуникация не способны ответить на двойственное требование «литературного коммунизма»: одновременно противостоять молчаливой имманентности и трансцендентности Глагола.

Необходимость «литературного коммунизма» существует потому, что существует сообщество - непроемчивое, сопротивляющееся в недрах всяческой коллективности и в сердце каждого индивида, и потому, что миф прерывается, разделённый своим собственным выражением. Сказать иначе, в силу необходимости мысли, практики разделения голосов, артикуляции, в которой существует единичность, выказанная к другим, и сообщество, дарованное на пределе единичностей.

Этим не определяется «социальность» в частном смысле и не основывается политика, если вообще возможно «основать» политику. По крайней мере так можно обозначить предел, где начинается и заканчивается любая политика. Коммуникация на этом пределе, поистине, его конституирующая, настаивает на предназначении себя общему делу. Этот способ открытия сообщества к самому себе, скорее чем навстречу своей судьбе или будущему, называется политикой. По крайней мере «литературный коммунизм» указывает на то, что сообщество в своём бесконечном сопротивлении завершению (во всех смыслах этого слова) означает неустранимую политическую необходимость, которая, в свою очередь, требует от «литературы» фиксации нашего бесконечного сопротивления.

Это не означает *определённой* политики или *определённого* письма, а, напротив, приводит к сопротивлению всяким определениям и программам, будь то политические, эстетические или философские. Однако это не применимо к любой «политике» или к любому «письму». «Литературный комму-

низм» предназначен для подобного сопротивления, предсуществуя в недрах сообщества и предшествуя всем нашим изобретениям. Политика, ничего не желающая знать об этом, есть мифология или экономика. Литература, не желающая этого знать, есть развлечение или ложь.

Здесь можно поставить точку. Предоставим читателю право самому разобраться в том, что никто, ни один субъект не способен высказать, и тем не менее это нас всех выставляет в показе.

ЧАСТЬ ЧЕТВЁРТАЯ

О БЫТИИ-СО-ВМЕСТНО

|
(О БЫТИИ-СО-ВМЕСТНО)

Что может быть более общего для нас, чем быть, чем бытие? Мы суть. Мы разделяем бытие или существование. Мы не можем разделять не-существование, оно не подлежит разделению. Но бытие - это не вещь в нашем совместном владении. Бытие ничем не отличается от каждого единичного существования. Можно сказать, что бытие не может быть общим в смысле общей собственности, а что оно - совместно. Бытие совместно. Можно ли заявить нечто более простое? И, одновременно, нечто более всего проигнорированное онтологией?

Мы далеко не разделяем ту точку зрения, когда онтология безапелляционно и немедленно открывается как онтология сообщества и бытие снимается согласно наиболее строгой логике его снятия и различия в бытии-со-обща сущих (опуская вопросы о соотносимости «существования» со всеми сущими

или только с некоторыми, с людьми, животными и т. д.). Сообщество бытия – а не бытие сообщества – вот о чем теперь нужно вести речь. Или предпочтительней будет говорить о сообществе существования – а не о сущности сообщества.

(Тем не менее мы не уверены в том, что онтология сообщества может быть «затронута» как этап в прогрессивном формировании философского знания. Сообщество бытия не есть просто неизвестное или упрямо подчинённое индивидуалистической, солипсистской или монадологической традиции. Несомненно, что опыт такого сообщества погружен во всю эту традицию и по своим принципиальным основаниям доступен только в *практисе*, «теоретические» корни которого также конститутивны. Конечно опыт бытия-со-вместно ещё более очевиден и отдалён, используя определённую лексику, можно сказать, «нерефлективен», и картезианская очевидность существования выступает в виде *общей* очевидности и опыта. Однако эта «нерефлексивность» содержит в качестве «праксиса» силу всех постоянно повторяющихся ниспровержений или революций, конституирующих то, что называется «мыслью». Как бы то ни было, в настоящий момент я предлагаю лишь разблокировать первоначальные условия встречи с этой «мыслью».)

* * *

Имитируя формулировку тезиса Канта о бытии, можно сказать: *Сообщество не есть предикат бытия или существования. Добавление или устранение характеристики сообщества ничего не меняет в понятии существования. Сообщество есть просто реальная позиция существования.*

Конечно же эта имитация преследует некую педагогическую цель. Она призвана дать понять, что бытие-со-вместно или СО-бытие не может быть вторичным или внешним по отношению к само-бытию и уни-бытию. Она должна привести к пониманию хайдеггеровского *Mitsein* или *Mit-da-sein*, ещё не осмысленного у него с необходимой радикальностью

И определённой. В конце концов, стоит понять, что «mit» не квалифицирует «sein» (как если бы бытие чисто случайно существовало само по себе, и если бы бытие *было самим собой*, то есть если бы бытие *было* или *существовало* в абсолюте), и что «mit» не квалифицирует «dasein», а по преимуществу конституирует его. Используя немецкий вычурный стиль, можно сказать, что речь идёт о «seindamit» или о «so» как о подлинно исключительной и изначальной модальности бытия-здесь или бытия-вот.

Но эта имитация тотчас разоблачается как непригодная. Ибо существование, мыслимое как предикат, считалось соединённым с понятием вещи (что отрицает Кант). Само существование на основе тезиса Канта (из трансформации которого рождается тезис Хайдеггера об онтологическом различии, сам тезис-граница всякого онтологического тезиса) не является ни понятием (понятием-границей, говоря на языке Канта), ни вещью. Оно представляет собой «простую позицию» вещи. Бытие не есть ни субстанция, ни причина вещи, а лишь бытие-вещи, где глагол «быть» имеет переходную ценность «полагания», которое не содержит в себе значения полагания чего-то другого (или на основе чего-то иного), нежели (и на основе) бытия-вот, бытия-брошенного, преданного, покинутого, дарованного в существовании. {«*Vom*» - это не почва для существования, а его имение-*место*, прибытие, пришествие - то есть ещё и его различие и снятие, эксцесс и выписывание.)

Заявляя о сообществе как позиции существования, мы подразумеваем, что оно является позицией позиции. Следовательно, можно сказать, что сообщество — это определённый способ утверждать позицию (бытия). Как это понять?

Это значит, что активная позиция (*Setzung*, отличающаяся у Канта от пассивной *Position*) в существовании и как существование, никогда не полагает *одного* существующего наподобие *одной* отличной, независимой вещи, соотнесённой с единством и с единичностью её сущности. В существующем речь идёт о существовании, а не о сущности. Суще-

ствование, если хотите, есть положенная сущность. Сущность *даруется* в позиции. Сказать иначе, она выказана к бытию или к существованию - вовне бытия как простого обеспечения потребностей или имманентности.

В имманентном существовании нет *себя*. Есть сущность с её предикатами, но нет *себя* этой сущности или для этой сущности. Со всей строгостью, даже нельзя заверять о её «сознательности». Или же это присутствие можно спутать с мраком отсутствия, где ничто не различается.

В позиции - то есть, как вы поняли, в *экс*-позиции, в бытии-брошенном-в-мир - выказана сущность. К чему она выказана? Не иначе как к *себе самой*. Это можно сформулировать предельно по-гегелевски (впрочем, онтология сообщества не преследует иной цели, кроме как сделать более радикальной или усложнить гегелевское «Само» вплоть до его развёртывания *с помощью* мысли о бытии и её различия/ания): сущность выказана к причине самобытия, к бытию *в* себе и *для* себя, как бытие-здесь. (В своей основе это соответствует хайдеггеровскому тезису *Jemeinigkeit* существования, но эта формулировка имеет недостаток, скрывая *себейность* за *Я* и давая повод для кривотолков об индивидуальном, субъективном и одностороннем присвоении, несмотря на тему, связанную с *Mitsein*, когда речь идёт о радикализации этого термина.)

Себейность, к которой выказано существование, не есть свойственность, существующая до этого выказывания и способная быть диалектически опосредованной, только потому, что «себя вообще» не существует. *Себя* - это «косвенный падеж», точно так же как и частица *ся*, его дубликат, как *другой* (Левинас придаёт особое значение этому частному случаю «косвенного падежа»). *Себя* не имеет *номинатива* и употребляется всегда в косвенном падеже. Оно всегда представляет собой объект или дополнение действия, адресата, обвинения. «Себя» «существует» лишь в сочетаниях *к* себе, *собой*, *для* себя и т. д. Можно усмотреть здесь некий парадокс, а именно, что *себя* - это не *субъект*. Быть к себе, а не быть в

себе есть условие выказанного существования. Или еще: *себя* есть бытие в косвенном падеже и нет иного *падежа* бытия. Здесь он *padaem* (*cadere, casus*), это - его принципиальное происшествие (*accidere*), или же - происхождение сущности как она *есть*, а не существует. *Себя* есть прибытие, приход, событие бытия.

Кроме того, нужно сказать, что бытие сущности *в себе* не представляет собой её содержания или свойственности, по оппозиции с бытием *к себе*, выказанным к наклонению существования. Сущность *в себе* есть существование - таков смысл аксиомы Хайдеггера, заявляющей, что существование есть сущность *Dasein*. Мне пришлось отметить это, указав, что существование лишено сущности. Эта формулировка несомненно полезна. Точнее и справедливее, но сложнее заявить, что сущность сущности есть существование. Однако, не побуждая эту новую сущность трансформироваться в сверх-сущность, в фундамент или субстанцию, стоит уточнить, что связка «есть» в этом высказывании должна стать переходным глаголом, которому Хайдеггер (в *Was ist das, die Philosophie?*) стремится придать его подлинную ценность, неспособную, впрочем, к семантизации, придать переходный смысл, превосходящий всякий иной «смысл». *Всякая* онтология сводится к транзитивности бытия.

Сущность выказана к существованию. Она выказывает себя к бытию-к-себе. *К себе* создаёт эту границу, грань или складку отклонения, где *себя* подразумевает «из себя» *другого прежде* всякого установления различий того же самого и другого (можно сказать, отношение, слишком внешнее для того, что не позволяет отделить внутреннее от внешнего). *Себя*, вопреки *Гегелю*, не есть всего лишь самосознание, нуждающееся в признании, чтобы осознать самого *себя*, и не является «заложником» другого, по выражению Левинаса. Это - косвенный падеж «в себе», другой в его склонении. Бытие-собой есть бытие-к-себе, бытие-выказанное-к-себе, но «себя» в себе самом *есть всего лишь выказывание*. Бытие-к-себе - это бытие-к-экспозиции. Это - бытие-к-другому, если «дру-

гой» отвергает собственное «в себе и для себя», отклоняя *себя*. Всякая онтология сводится к этому бытию-к-себе-к-другому. Сущность *является* в обоюдном смысле всего лишь выказыванием её существования, как выказанный лик существующего лишь в качестве выказанного, никогда не доступное и непригодное для внутреннего существования, для его грубого, непроницаемого, невыказанного, имманентного и в конечном счёте несуществующего центра.

Невыказываемое (или нерепрезентируемое) не существует. Существование, напротив, есть только присутствие к себе, предлог «к» в этом сочетании отклоняет, даёт отсрочку, по преимуществу искажает себя для *бытия*, чтобы дать ему *существовать*, чтобы его *выказать*. Само-становление «себя» – это неуловимое существование, как мог бы сказать Делёз, неуловимое для любого определения сущности. Само-становление есть бесконечное растекание поверхности, где выказывается субстанция. Итак, это – становление-другого, не содержащее *никакой опосредованности* самого себя или другого. Речь идёт не об алхимии субъектов – а лишь об экстенсивной/интенсивной динамике выказанных поверхностей. Эти поверхности суть границы, где *отклоняется* «себя». Они совершают разделение бытия существующего.

Это можно зафиксировать, сказав, что нет слитности, нет общего бытия, а есть только бытие вместе. Всякая онтология, будучи теперь логикой бытия в себе как бытия к себе, сводится также к е-месте этих «к-себе». Данная «редукция» или тотальная *революция*, иначе сказать, онтологическая революция есть именно то, что с нами происходит, хотя это всё ещё мало изучено со времён Гегеля и Маркса, Хайдеггера и Батая. Нет обычного смысла бытия, но «в-месте» бытия пересекает всякий смысл. Или, сказать иначе, существование *есть* только как разделённое. Это разделение, возможное быть названным *ксебейностью* существования, не распространяет субстанции или общего смысла. Оно разделяет только выказывание бытия, склонение себя, дрожание, лишённое лица выказанной идентичности: оно разделяет *нас*.



(Смысл со-вместно)

Философия и сообщество являются нам в своей нераздельности. Между ними существует не просто коммуникация, а ещё и необходимость сообщества философии и сообщества. Это столь же значимо для всей нашей традиции, сколь и для обычного понимания слов «философия» и «сообщество». Сообщество не является всего лишь темой для философии. Мы можем показать, что сообщество - это тема всех философских тем, может быть, превосходящая или предшествующая самой «тематике» философии. Прежде чем последняя обретёт какой-либо «объект», она становится *фактом* сообщества, «философствование» будет со-вместным в разделении этого «со», (ничего общего не имеющего с кохшективным, бесконечно отворачивающееся от оппозиции и бинама «индивидуальный/коллективный») Разумеется, неслучайно само событие, названное «коммунизм» и отмеченное именем Маркса, первоначально имело место как событие определённого отношения к философии (к её «упразднению» в её «реализации»).

Допуская, что философия представляет собой вопрошание или утверждение смысла, стоит добавить, что сообщество задаёт модальность этого вопрошания или утверждения: как разделить смысл (?), смысл или *логос*, сам собой уже означающий *разделение* (раздел и распределение, диалог, диалектику, разницу идентичного...), или всеобщий, коммуницирующий, сообщённый, со-вместный по определению смысл? Предположим, что моё существование «имеет» «смысл», что заставляет меня вступать в коммуникацию, сообщая этот смысл другому. Смысл рождает моё отношение с самим собой в качестве дополнения к другому и от другого. Бытие без другого (или без друговости) не имеет смысла, это лишь имманентность своей собственной позиции (или же своего собственного бесконечного допущения, что сводится

к тому же самому). Смысл *смысла*, начиная с «чувственно-го» смысла и во всех иных смыслах, означает принимать близко к сердцу что-то внешнее, быть опечаленным из-за внешнего и затрагивать внешнее. Смысл заключается в разделении «совместности», что представляет ценность для образов смысла, репрезентирующих его непередаваемость или замкнутость в субъективности, лишённой выхода или в бессмыслице. И наоборот, кажется, что нечто вроде «сообщества» включает в себя философию (или что-то от философии), артикулированное разделение смысла, в подлинном смысле создающее условие для сообщества.

Однако подобное понимание вещей тотчас опровергнуто другим, столь же обычным и традиционным. Сообщество не узнаёт себя в философии. Оно усматривает в ней отдельную, изолированную, «элитарную» (замкнутую коммуникацию) позицию или технику, предлагающую ему лишь ненужные утопические концепции сообщества. Или же, напротив: философия и сообщество слишком хорошо распознают друг друга, самоидентифицируются в реализации общего бытия (репрезентирующего общий смысл их обоих, философии в сообществе и сообщества в философии). Сообщество задыхается в подобной философии, поскольку в ней разрушается мысль (это было пазвано «тоталитаризмом»).

Добавим теперь третье рассуждение, ещё менее обычное, но, впрочем, начинающее играть определённую роль в различных более или менее ясных или общепризнанных способах нашей мысли (то, что в ней содержится, не позволяет ей стать «общей», банальной, полученной, замкнутой в мнимой очевидности). Речь идёт о «конце философии». В различных, порой даже противопоставленных между собой способах рассуждения появилась подобная философская тема и, может быть, даже тема всех современных тем (существует также идеология отказа от этой «темы», ведь она не вытекает из себя самой без обсуждения и исследования, в конечном итоге это не столь уж значимо). По крайней мере, «конец философии» означает, что она осознаёт себя достигшей сво-

его завершения (что отнюдь не значит её исчезновения), реализовавшей общий понятийный порядок, на который опирался её поиск смысла. Всякое возможное означаемое означено и, кроме того, всеинность означена, означенное тождественно означаемому (логика, разум разума является другим аспектом смысла или постулирования *логоса*). Исходя из этого, можно бесконечно и беспрепятственно преумножать формулировки значений, насколько это возможно, и в основании... заявить, что высший смысл философского смысла доказан во всех его формах (будь то знание, история, язык, субъект - и сообщество). Этот смысл представляет собой не что иное, как *осмысленное самим собой конституирование смысла*, идентичность бытия и смысла или самосознание бытия как абсолютной субъективности⁸³

⁸³ Цитата из Гегеля: «Абсолют есть субъект». Это значит, что нечто *в себе*, отделённое от всего (которое есть всё) и ни от чего не зависящее есть «для себя» и «через себя». Его отношение к себе создаст его бытие и его бытие к себе. История современной философии в лице Маркса, Ницше и Гуссерля, вплоть до Хайдеггера, Витгенштейна и Деррида не выработала иной необходимости кроме обращающей в себе самой гегелевскую необходимость против её самой: ничто никогда не может проявиться как «бытие», идея, идеал или вопрос «смысла бытия», если *факт* бытия не был предшествовавшим или внешним по отношению к его «смыслу» или, иначе говоря, если *выход в присутствие* бытия не мог быть сведён к любому самосознанию и не возникал внезапно в центре этого самосознания как некий зазор и его различие/различание (или как эти *складки* бытия, к которым много раз возвращался Делёз, перегибая и преумножая их). Иначе говоря, используем другую известную гегелевскую формулировку: если «реальное рационально», то в качестве заключительного анализа необходимо, чтобы это осуществилось не «вследствие» идентичности реального и рационального (иначе зачем тавтология высказывания?), а именно вследствие различия реального и рационального, как и называемого «разумом», одновременно в виде смысла и мысли, которые должны, следовательно, заключаться в артикуляции этой разницы. Всё это требует переосмысления всего помысленного как о «реальном» (чувственном, о теле, материи, об истории, существовании и бытии), так и о «разуме» (языке репрезентации, науке, философии). Сделать предстоит немало. Пока мы касаемся лишь предпосылок, и речь идёт не столь о раскрытии «рациональной» цели, сколь

Отнюдь не случайно, что идея сообщества представляет собой наиболее яркий пример этой последней (и первой, фундаментальной) философской мысли, этого завершения мысли. Идёт ли речь о сообществе любовников, семье. Церкви или суверенной нации, оно репрезентировано как нечто конституируемое из самого себя, в самосознании: смысл связи, то есть сама связь предсуществует связыванию - иными словами, связывание предшествует связи. Или, скорее, из этого вытекает их абсолютная сдиновременность, единственная внутриположенность, развёрнутая к себе самой. Именно в этом смысле непреодолимы любовь и социальность. В более развёрнутом смысле мы репрезентируем сообщество смысла - его коммуникацию и причастность - как единовременные реальному присутствию всего и всех, как внутреннюю истину этого присутствия и как закон производства смысла (включая и мысль о том, что он прогрессивно реализуется в Истории или же смысл проявляется только «вне» «этого» мира, что существует смысл только «этого» мира и это бессмысленно...). Такая логика характерна для «конца» философии - и конца сообщества в самой философии: общественное бытие конституировано из себя самого в виде его собственного смысла. Этот смысл с необходимостью является смыслом *конца*: в виде цели и завершения, конца истории, конечного решения, реализованного человечества. Только конец может быть самодостаточен. Сообщество завершается настойчивым провалом или ужасающей катастрофой: любовь. Государство, история содержат свою истину лишь в реализации смерти. Бытие смысла, смысл бытия являются их подлинной и общей жертвой.

- об истории (событий сообщества), "реальных" осуществлениях, непрограммируемый характер которых только и возможно запрограммировать. В определённом смысле, «философия» никогда не осознавала себя столь выказанной к подлинному событию в подлинном бытии-со-вместно.

* * *

Когда говорят, что философия приходит к своему «концу», это значит, что она касается его *через смысл* смерти. Когда речь идёт о сообществе без сообщества, самоубийстве и убийстве, изнурении и отчаянии - она касается предела, на который она изначально обречена, осознавая и одновременно ускользая от него (как иначе можно обойтись с пределом? как можно его помыслить иначе? это - основные вопросы, к которым ещё предстоит вернуться), схватывая бытие как смысл и смысл как бытие. Просто-напросто, если можно так выразиться, идёт речь о *существовании*. До каких пределов и в какой степени можно это заявить в виде «вопроса» (вопроса, подчинённого логике бытия и смысла)? Ибо сама философия, достигнув своего предела, освобождает существование, которое *не есть* само-конституция смысла, и, скорее всего, предлагает нам бытие, предшествующее смыслу, следующее за этим смыслом или его превосходящее, не совпадающее с ним и *состоящее из* этого не-совпадения...

Отсюда - неминуемый комический эффект философии: она направляет свои усилия гораздо дальше своей цели, касаясь реального существования, терпит неудачу, - и отнюдь не далека от стопроцентного провала, иногда даже постыдного (можно ли сосчитать количество научных, моральных, эстетических, политических ошибок и промахов философов)?

(Предполагаю, что нет ни одного настоящего философа, по крайней мере один раз в жизни не испытавшего ужаса от этой насмешки. Нет ни одного, который по крайней мере хотя бы один раз не признал, что вся работа мысли давит своим бесполезным и гротескным весом там, где существование, жизнь, смерть, слёзы, радость, ничтожная ежедневная насыщенность всегда являются первостепенными. Нет ни одного, кто бы над этим не посмеялся - и, разумеется, иногда этот смех или гримаса добиваются своего господства, и отныне философ продолжает работать лишь по при-

вычке, инерции, из гордости или трусости, не осмеливаясь порвать с этим занятием, наделившим его идентичностью и мастерством. И наоборот, сообщество способно воспринимать лишь с юмором или иронией того, кто искажает его больше, нежели кто-то другой. В определённом смысле, остаётся один вопрос: почему несмотря ни на что всегда существуют философы и почему сообщество всегда отводит им определённое место? Почему это занятие не исчезло вместе с поисками философского камня? Мне могут возразить: и для рассказчиков приключений всегда находится место. Это бесспорно. Однако не стоит смешивать роли. Разница между тем, кто догадывается о скрытой реальности, и тем, кто задаётся вопросом о смысле скрытой реальности, всем известна и всеми осмыслена. Сообщество хоть и не осознаёт специфику философского дискурса, но имеет представление о том, что такое «мышление» и чем оно отличается от «ясновидения». Скорее можно поставить вопрос об этой ясности сознания сообщества, способной отвести философии её место *и* удерживать её на своём месте. Я отнюдь не претендую на присвоение себе права говорить от имени сообщества, на расстоянии от которого меня держит профессия философа. Я *тоже* являюсь частью сообщества, и это - материальное/трансцендентальное условие моей профессии. И в своих профессиональных занятиях среди прочего я обречён как на мысль о её необходимости, так *и* на насмешку над мыслью.)

* * *

Философия на пределе имеет дело с несовпадением смысла и бытия, или же, что гораздо сложнее, смысл бытия не соответствует бытию с самим собой (по крайней мере, бытие уже давно рассматривается как нахождение смысла, представляемого в идеальной идентичности само-конституирующего значения: особым примером может служить сообщество, общий смысл общего бытия). Итак, это - предел, где

сообщество тоже приостановлено: не существует само-коммуникации смысла и, возможно, что сообщество ничего не имеет и ничего не содержит от общего. Оно вовсе не предназначено для со-человечества, лишено со-естественности или какого бы то ни было со-присутствия в мире, делает мир невозможным для существования постольку, поскольку в него вмешивается. На пределе сообщества и философии - мир уже не есть *мир (monde)* - а всего лишь свалка, которая может быть грязной (*immonde*).

В конце концов мы приходим к тому, что формирует нашу *эпоху*, которая в результате может быть помыслена как её предел, если «эпоха» есть форма или аспект «мира». Эти значения приостановлены. Отныне мы не можем сказать: «вот смысл, это ~ со-человечество и его философия - или вот его философия в их плодотворном соперничестве...». В конце концов, философский жест отдаётся наготу, пустоте, чтобы переизобретать, но не с целью вскрыть иные значения, а задержаться на пределе: двигаясь к смыслу смысла, к неслышанной, невероятной внеположенности (известно лишь, что смысл не может присвоить себе реальность, существование, не является само-конституцией, наделённой смыслом сущности реального).

Таков «смысл» всех узловых «тем» современной мысли, идёт ли речь о «бытии», «языке», «другом» или «единичности», «письме» или «мимезисе», «многообразиях», «событии», «телах» или о чём-то другом. В этих столь разнообразных и не всегда совместимых друг с другом формах идёт речь о том, что в традиционной лексике доктрин могло быть названо реализмом невообразимой истины. И что отнюдь не означает «истины отсутствующей».

III (Со-вместность)

В каком смысле возможно «присутствие» истины или достижение её присутствия, если конституция общего смысла и общего-бытия смысла заброшена на его пределе?

Вероятно, само сообщество должно дать нам несколько указаний. Или же, точнее, «конец» присвоения смысла сообщества должен их указать (конец присвоения «любви», «семьи», «Государства», «причастности», «народа» и т. д.). У этого конца или предела, где мы находимся, несмотря ни на что присутствует и проявляется *наше* бытие здесь. Эпоха предела покидает нас на пределе, иначе она не была бы «эпохой», или «пределом» и «нас» в ней тоже бы не было. Остаётся лишь остаток сообщества (допуская, что раньше было нечто другое), мы остаёмся вместе перед фактом расщепления общего смысла. По крайней мере, мы друг с другом или вместе. Эта фактическая очевидность не наделена никаким правовым статусом (не может быть связанной ни с какой сущностью *со-человечества*), но упорствует и фактически сопротивляется в виде материальной незначимости. Можем ли мы попытаться, на пределе, расшифровать эту незначимость?

Мы - это значит вместе, друг с другом. Какое значение имеют эти предлоги «в» и «со»? (Или что значит «мы» - это местоимение, тем или иным способом вписанное в любой дискурс?)

Это не только и не столько вопрос *какого-либо* значения, а вопрос места, пространства-времени, способа, упорядоченности значений в целом, если, по определению, смысл сообщает, сообщается и заставляет отвечать на сообщения. И поэтому такая дешифровка не может быть просто философской, она возможна только в конце философии как и всякой логики, грамматики и литературы в целом: «*мы: первое лицо множественного числа*», репрезентирующее затруднение этого простого обозначения...

«Со», «вместе» или «совместно» очевидно не означает ни «друг в друге» ни «друг вместо друга». Оно содержит в себе внеположенность. (Даже в любви мы бываем «в» другом только при условии внеположенности другого. Младенец «в» утробе своей матери, хотя и совсем по-другому, тоже внеположен в этой внутривложенности. И даже в наиболее тесной толпе мы не занимаем места другого.) Одновременно это не значит просто «рядом» или «соложено». Логика «со» - со-бытия, *Mitsein*, которая у Хайдеггера современна и коррелятивна *Dasein* - это сингулярная логика внутренне-внешнего. Может быть - это сама логика сингулярности в целом. Это логика не принадлежащего ни чисто внутреннему, ни чисто внешнему. (Поистине, они смешиваются: быть чисто вовне, вне всего (аб-солют), значит быть чисто в себе, исключая себя, в себе самом *даже вне* возможности различать «самого себя».) Такова логика предела: пребывающее среди двух или множества, принадлежит всем и одновременно никому, не принадлежа при этом и самому себе.

(Отнюдь не значит, что эта логика касается только человека или живых существ. Можно заметить, что булыжники, горы, небесные тела тоже «вместе», если посмотреть на них иначе, чем мы привыкли это делать. Этот вопрос о сообществе мира пока остаётся без ответа.)

На первый взгляд логика со-бытия есть не что иное, как банальная феноменология неорганизованных объединений личностей. Попутчики в одном купе оказались случайно, произвольно друг возле друга, полностью в силу внешних обстоятельств. У них нет отношений друг с другом. В то же время они вместе едут в этом поезде, разделяя одно и то же пространство и время. Их совместность - нечто среднее между дезинтеграцией «толпы» и интеграцией «группы», переход одно в другое в любой момент остаётся возможен, виртуален, близок. Эта неопределенность создаёт «со-бытие»: отношение без отношений, или же одновременную выказанность как к отношениям, так и к их отсутствию. Эта экспозиция создана из одновременной неизбежности исключения и

возникновения отношений, когда малейший эпизод может стать решающим, будучи латентно непрерывно разрешающимся в каждый миг, в том *и* другом смысле, что касается «свободы» и «необходимости», «сознательного» и «бессознательного», нерешённого решения в пользу чужого или близкого, одиночества и коллективности, в притяжении или отталкивании.

Эта выказанность к отношениям/не-отношениям - не что иное, как выказанность друг к другу единичностей. (Я говорю - единичностей, ибо упрощённое изложение заставляло нас верить в то, что лишь индивиды являются целью. Цельные коллективы, группы, власть, дискурс выказаны столь же полно «в» каждом отдельном индивиде, сколь и в их множестве. «Единичность» способна обозначать точку выказывания, намечать пересечение пределов, где осуществляется выказывание.) Быть выказанным - означает быть на пределе, где одновременно существует внутреннее и внешнее и нет ни внутреннего, ни внешнего. Это ещё не означает позиции «лицом-к-лицу», она предшествует разглядыванию, захвату добычи или заложника. Выказывание первично по отношению ко всякой идентификации и единичность - это не идентичность: она есть само выказывание, его точечная актуальность. (Однако идентичность, будь то индивидуальная или коллективная, - это не сумма единичностей: она сама представляет собой единичность.) Это - бытие «в себе», разделяя «себя», конститутивное (разделение и распределение) «себя», распространённое смещение всех «подлинных» мест (интимность, идентичность, индивидуальность, имя), всего лишь выказанных у их пределов, в их пределах и как эти пределы. Это не значит, что ничто «подлинное» здесь не возможно, или что подлинное станет «раздвоением» или «шизой». Скорее, это значит, что «подлинное» *есть* вне сущности, выказанное.

Это - способ быть, существовать (возможен ли какой-то другой способ? *Бытие* не являлось бы «бытием», не будучи всегда упорядоченным в своем выказывании). Он предпола-

гает отсутствие общего бытия, субстанции, сущности или общей идентичности (ничто не предшествует выказыванию – это основное значение «выказывания»), но существует бытие совместно. *B* (или *co*, латинское *com* в слове «сообщество» («communaute»)) не обозначает никакого способа отношений, если есть необходимость соотнести два уже предложенных термина, два существования, уже данных. Скорее бытие определяется как отношение, идентичное самому существованию, в переходе от существования к существованию. Чтобы это обозначить, недостаточно терминов «бытие» или «отношение», пусть даже поставленных в отношение эквивалентности, потому как нет эквивалентности терминов, находящихся во внешнем отношении к «бытию» и «отношению». Скорее необходимо сказать, что бытие совместно (ей *commi*), никогда не являясь общим (*commi*).

* * *

Нет ничего более общего, чем бытие: это – очевидность существования. Нет ничего менее общего, чем бытие: это – очевидность сообщества. То и другое стало очевидностью мысли, а не философом очевидности. Ибо одно разделяет другое и из него извлекает свою очевидность. Бытие не есть своя собственная очевидность, оно не равно самому себе или своему собственному смыслу. Именно это и есть существование, сообщество в их выказывании. Каждый является целью другого. Смысл совместности (*l'en jeu de Ven commun*) есть то, что создаёт цель и жизнь мысли – используя «игру» этих слов, где в действительности выказывается не что иное, как *наша* коммуникация (сама по себе выказанная во «вне общего», к «вне общей меры» языка вместе с некоей прозрачностью, подразумеваемой в слове «общаться», способной заключать в себе предположение общего, а не «нашего» смысла).

Постоянное осмысление *смысла совместности* (*Ven jeu de l'en commi*) есть «философия» и в конце концов она при-

ходит, если остаётся «совместной», к тому, что зовётся политикой или искусством. А может быть, к тому, что от них остаётся, а именно - прогулки по улице, переход границ, праздник и траур, бытие на изломе или в купе поезда, знание того, как капитал совершает накопление и отчуждает, бесконечное вопрошание «что такое «революция», что она хочет изменить», сопротивление или, сказать иначе, существование.

* * *

Бытие «есть» это *со* (стоит сказать - бытие заключается в приставке «со», будучи внутри того, что не имеет внутреннего), разделяющее и одновременно соединяющее, *разделяющее* предел своего выказывания. Предел есть ничто ~ не что иное, как эта предельная *заброшенность*, где всякая свойственность, всякая единичная свойственность, чтобы стать самой собой и будучи самой собой, всегда выставлена к внешнему (к внешнему, не имеющего ничего внутреннего...). Можно ли мыслить эту заброшенность, в которой рождается подлинное, которая сначала, сразу же, с предела, с границы её свойственности, получаема, воспринимается, ощущается, касасма, осязаема, желанна, отброшена, званна, названна, сообщена? Поистине, эта заброшенность предшествует рождению, либо она и есть само рождение, бесконечное рождение вплоть до самой смерти, её венчающей, осуществляющей заброшенность. И эта заброшенность покидает именно бытие-со-вместно, а не коммуникацию или сообщество, словно они являются получателями и фиксаторами. Заброшенность «сообщает» самой себе единичность через бесконечное «внешнее» и *как* это бесконечное «внешнее». Выказывая, она порождает подлинное (личность, группу, ассамблею, общество, народ и т. д.). Этот приход, который Хайдеггер называл *Ereignis*, или «гтроприация», прежде всего является «событием»: событие - это не что-то, имеющее место, а появление места, проетранства-времени как такового, прочерчивание его предела, его выказывание.

Можно ли выказать это выказывание? Возможно ли его представить или репрезентировать? (какое понятие здесь более уместно? Идёт ли речь о значении, репрезентации, о цели или реализации? Есть ли необходимость в дискурсе, жестах, поэзии?). Можно ли представить смысл совместности, в которой только и возможен смысл вообще?

Если мы реализуем, определяем и демонстрируем бытие (или сущность) со-Емственности, следовательно, представляем сообщество самому себе (в лице народа, Государства, духа, судьбы, произведения), то смысл, (р)прсептированный таким образом, вмиг разрушает всё выказывание и, вместе с этим, разрушает смысл самого смысла. Но если этого не совершается, если само выказывание остаётся невыказанным, то есть в репрезентации ничто не представлено как со-вместное, а всего лишь как повторение «человеческого условия», даже не достигающего «со-человечества» (банальное условие, ни гуманное ни антигуманное), то смысл смысла стирается и мы приходим к соположению без отношений и без единичностей. Идентичность одного или множества (нс-идентичности) идентичны и не касаются множественных выказываний *со*, *наших* выказываний.

Действуем мы или бездействуем, поистине, не существует ничего иного, кроме этого выказывания. Эта необходимость и есть возможность свободы, равенства, братства, справедливости. Если существует только выказывание - то есть бытие совместно непреодолимо *сопротивляется* причастности и распаду - это выказывание, это сопротивление не являются непосредственными или имманентными. Они - не данность, нуждающаяся в композиции, чтобы быть утверждённой. Разумеется, бытие-со-вместно настаивает и сопротивляется - иначе я быш бы не в состоянии писать, а вы ~ читать. Это не значит, что выражение адекватно выказыванию. Необходимость бытия-со-вместно отличается от необходимости физического закона, и кто хочет это выказать, должен выказать самого себя (это можно назвать «мыслью», «письмом» или их разделением). Самодовольство, напротив, создаёт уг-

розу для любого (моего в том числе) дискурса о сообществе: можно ли поверить, что в моей собственной коммуникации (ре)презентировано со-человечество, суть истины которого, в то же время, не может быть данной и (ре)презентабельной?

Скорее данное и означенное теперь относится к диалектически интерпретированной идентичности и не-идентичности (один/многий, индивидуальный/коллективный, сознательное/бессознательное, воля/материальные силы, этика/экономика и т. д.). Может быть, именно это называется «техникой»: со-человечество века-человечества, сообщество операций, а не существований. «Техника» представляет собой столь же законченную форму взаимной конституции бытия и смысла, как и гиперболическую форму их бесконечного разделения. Это сделало возможным повторяющееся и неизменное чередование в течение стольких веков оценивания и обесценивания самой этой «техники». Именно то, что предельно путано помыслено под словом «техника», а отнюдь не то, что происходит в спутниках или оптических волокнах, сокрыто в «данности», настаивающей на возможности быть *дарованной* в этом *со*. Нельзя овладеть дарованным, нельзя его присвоить. И более того: в самом присвоении, принимающем или получающем дар, мы остаемся выказанными к прерыванию (к свободе) дара, к его неприсвоению содержания.

* * *

Отныне цели «философии» и «сообщества» становятся нераздельными и даже неразличимыми (цели мысли и политики, если эти слова подходят без специального рассмотрения) в стремлении выказать невыказываемое *со*. Именно *выказать*, а не представить или репрезентировать, чтобы сама (ре)презентация в свою очередь явилась точкой и целью выказывания, чтобы «мысль» рисковала и доверялась «сообществу», а «сообщество» «мысли». Это воскрешает образ «мыслящего сообщества», Телемского аббатства или романтического кружка, рассматриваемых в виде республик (королевских

республик...), или нечто вроде «литературного коммунизма» (в своё время я использовал это выражение, от которого впоследствии пришлось отказаться из-за его двусмысленности, ибо речь не идёт о сообществе эрудитов...). Речь не идёт о том, чтобы «всем быть философами» (на что надеялся Маркс), и не о том, чтобы заставить философов «управлять» (как этого хотел Платон). Возможно, речь идет о том и другом одновременно, об одном за счёт другого (это - мысль на пределе, где не известно, что значит «философия»). Однако цель не заключается в обеспечении смысла или постановке этого вопроса как вопроса бытийствования: каков *есть* смысл? Каков смысл бытия, если оно - бытие-со-вместно? Эта цель другая, но не противоположная, заключающаяся в самовыказывании к разделению *со*, к разделению «смысла», *извлекающем* бытие из смысла и смысл из бытия - или же идентифицирующем их друг с другом и каждый сам по себе только при помощи *со* «вместно», через это *со* смысла, в полной мере устраняющем возможность присвоения смысла.

Это отнюдь не значит, что я «владею» смыслом, в полном или частичном виде, а только что я включён в этот смысл исключительным способом бытия-в-месте. *Ego sum, ego existo* может стать реальным, лишь выказывая разделение как наиболее подлинную очевидность, распределение этого существующего бытия. (Эта очевидность заявлена уже Декартом как общая очевидность, разделённая всеми и каждым до всякой очевидности и мысли об очевидности - или, скорее всего, содержащая в самом этом разделении неясный очаг своей очевидности.)

Я есть: существование выказано в приставке *со*, к *этому со*, неотделимое от *мы существуем*. И более чем неотделимое: рождаясь из выражения сообща, где это *со* (и никакой иной субъект, детерминированный в философских понятиях), сообщаемый и сообщающий присутствие, познаёт себя как предел и разделяет присутствие, выказывая невыказываемое, которое нами выказано совместно.

Скажем так: вот описание *status quo* или любого общественного и политического устройства, демократии, по крайней мере. (Или же, выражаясь более замысловато, это - описание вида демократического ноумена, скрытого за всяким социо-политическим феноменом.) Он отсутствует там, где нет демократии и ничто не выказано (в тирании или диктатуре) или же представляет собой сущность бытия и общих смыслов (тоталитарную имманентность). Демократия, в свою очередь, способна лишь выказать, что подобная сущность вообще не может быть выказана. Никто не сомневается в том, что это - наименьшее зло. Однако *со-вместность*, приставка *со* сбивается здесь с пути; от неприсвояемого выказывания (загадочно предложенного в Социальном договоре Руссо и даже ему вопреки) мы проходим через логику невыказываемого и движемся против её воли к спектаклю общего присвоения. (Слово «спектакль» необходимо для обозначения обращенного, присвоенного, не заброшенного выказывания - что и пытались зафиксировать в этом слове ситуационисты. Что касается общего присвоения, то оно может существовать только будучи частным и привативным). Присвоение «со-вместно» капитала, индивида, производства и воспроизводства («техники») подразумевает именование-места со-вместности. Итак, демократии не хватает как репрезентации со-вместности (словно это внешняя операция), так и её выказывания, еамовыказывания, выказывания её *нам* здесь, выказывания нас к «себе-самим».

История - даже не история «из истории», а наша действительность дала нам урок риска, связанного с критикой демократии (массовое истребление, чистое присвоение и безудержная эксплуатация). Теперь цель заключается в том, чтобы сменить центр тяжести самой идеи «критики». Однако история отвечает нам на вопрос, каков риск так называемой «демократии»: превращение в жестокое, плоское, даже неидентифицированное присвоение (под видом «техники», в

том смысле, когда говорят о «технических мерах»...) бытия-со-вместно. А если перестать отвечать на вопрошания бытия-совместно? Следовательно, не может идти речи о «критике» демократии в подобном смысле (особенно в «анти-демократическом!»), тем более, не может быть и речи о том, чтобы остаться в рамках простой демократической «очевидности». Нужно привести «демократию» к её собственной точке выражения и высказывания: к бытию со-вместно этого «народа», именем которого она высказывается, пока еще не найдя ни пути, ни тембра голоса для своей артикуляции.

Для «философии» и «сообщества» общим является этот категорический императив, предшествующий всякой морали (лишённый, однако, политической двусмысленности, ибо в этом смысле политическое предшествует всякой морали, а не следует за ней или и к ней приспособливается), - никогда не прекращать поиск смысла бытия совместно.

ЧАСТЬ ПЯТАЯ

Конечная история

В этой части дан лишь набросок возможного подхода к сегодняшнему осмыслению истории. Нельзя раскрыть и даже представить в этом коротком эссе всю совокупность тем и аргументов, должных быть включёнными в подобный проект (в частности, дискуссии о проблеме истории у Хайдеггера, Бенямина, Арендт, Адорно, Фуко, Паточки или Рикёра). Я ограничусь только краткими замечаниями, обозначенными как *отступления*, чтобы указать на некоторые из этих тем и обсуждений.

Прежде всего я хочу выдвинуть в качестве эпиграфа некий тезис или гипотезу, к которой я постараюсь прийти в последующем: термин история - если возможно рассматривать его вне метафизической, а следовательно, исторической детерминации — в первую очередь соотносим не с вопросом времени, последовательности или причинности, а с вопросом сообщества, или бытия-совместно.

Это связано с тем, что само сообщество есть нечто историческое. Следовательно, оно - не субстанция или субъект; не общее

бытие, которое могло бы стать целью или кульминацией прогрессивного процесса. Скорее, оно есть бытие-со-вместно, которое только *происходит*, или *свершается* [which only happens, or which is happening], более событие, чем «*бытие*». Я попытаюсь представить само это событие бытия, не-бесконечность его собственного сущ;ествования как *конечную* историю.

Что происходит, как только нам доводится сказать: «Мы начинаем историю», вместо того чтобы просто сказать: «это было историей», или что происходит, когда мы относимся к историчности скорее как к действию [performance], чем как к нарративу и знанию?

В качестве изначальной выдвинем следующую предпосылку: уже не природа (о которой можно сказать, что она уже давно стала частью истории), а сама история на сегодняшний день уже находится в прошлом, наше время осознает её как *бытийствующую прошедшей*.

Отныне наше время не является историческим, и, кажется, сама история уже стала частью истории. Наше время - это определённое время [the time] либо некоторый промежуток времени [a time] (само различие в артиклях подразумевает радикальное различие в осмыслении истории) приостановки или прерывания истории - в смысле определённого ритма и тревожного ожидания. История приостановлена, она не движется, и мы можем только пребывать в неуверенности или тревоге, думая о том, что произойдёт, если она снова начнёт своё движение вперёд (если в данном случае возможно представить нечто подобное «движению вперёд») или вовсе останется без движения. Всё это нам уже хорошо известно, но, как сказал Гегель, «что известно хорошо, не известно совсем». Не боясь повториться, коснёмся вкратце того, в чём именно заключается современная приостановка истории.

Прежде всего, история приостановлена, или даже конечна как *смысл*, как направленная телеологическая стезя, в том виде, как она воспринималась со времён зарождения современной исторической мысли. У истории больше *нет* цели и

задачи, и отныне она не детерминирована ни индивидом (общим или родовым), ни автономной личностью, которую в спекулятивном пост-гегелевском образе мышления часто критиковал Маркс⁸⁴. Следовательно, это значит, что история уже не может быть представлена (используя термин Лиотара) в виде «большого нарратива» о некой грандиозной коллективной судьбе человечества (Гуманности, Свободы и т. д.), этого большого нарратива, не лишенного благородства, потому как его высочайшей целью считалось всеобщее благо. Наше время - это время или период времени, когда такая история приостановлена. Это время тотальной войны, геноцида, противостояния ядерных держав, неумолимой технологизации, голода и полной нищеты, и всё это как минимум явные признаки самоуничтожения человечества, саморазрушения истории - вне какой-либо диалектической работы отрицательного.

Отступление первое: Может быть, один из лучших тому примеров в литературе встречается у Эльзы Маранте, "История: Роман"⁸⁵ - в книге с «двойным заключением». Первое: «В этот понедельник в июне 1947 года бедная история Идуца Рамундо закончилась» (с. 548). Второе, вслед за последним напоминанием о важнейших событиях «настоящего»

⁸⁴ Маркс никогда не принимал репрезентации истории в виде субъекта. Он всегда настаивал на том, что история - это «деятельность человека». В этом смысле, не останавливаясь на необходимом дополнительном анализе работ Маркса, я всего лишь предпринимаю попытку новой разработки этого замечания в совершенно отличном историко-философском контексте. Я использую это первое примечание, чтобы извиниться за мой слабый английский, не только обедняющий язык, но и делающий неровным дискурс. Я выражаю благодарность Элизабет Блумфилд, Брайану Холмсу, которые помогли мне реализовать подобный опыт.

В данном издании перевод осуществлён Евгением Троицким с английского оригинала и сверен редактором с французским переводом Пьера-Филиппа Жандена, опубликованным в книге Ж.-Л. Нанси «La communauté desoeuvree». Christian Bourgois Editeur, 1990 (*Примечание редакции*).

⁸⁵ Else Morante, *History: A Novel*, tr. By William Weaver (New York: Alfred A. Knopf, 1977).

мира после 1947 года, гласит: «...и история продолжается...» (с. 555). Это может означать, что у историчности и нарративности одна и та же «история», и в период конца истории мы достигаем - или уже достигли - конца нарратива. Я могу это отметить, вопреки мыслям Лиотара, идёт ли речь о каком бы то ни было большом или малом нарративе. История «продолжается», наше время, реализующееся как время, продолжается по ту сторону истории и романа. В этом случае, литературный или дискурсивный стиль, находящийся в отношении с этой «историчностью» станет совершенно иным. Дальше будет видно, что им может стать стиль декларации, извещения или обещания.

Отступление второе: Небезынтересно отметить, что этот исторический нарратив с самого или почти самого своего начала любопытным образом был созвучен с драматичным, трагичным и даже безнадежным взглядом на тот же самый универсальный поток событий, повествованием о котором ему следовало быть. Гегель - даже Гегель - говорил об истории как о «ужаснейшей картине, вызывающей чувство глубочайшей, беспомощной скорби, которой нельзя противопоставить ничего примиряющего. Созерцая её, мы переносим духовную муку»⁸⁶. С самого своего начала, история как нарратив является и должна быть теодицеей в мысли, одновременно в своих чувствах оставаясь парализованной собственной порочностью.

Поэтому наше время больше не верит в историю как «хитрость разума», такую хитрость, прибегнув к которой разум способен заставить расцвести розу последней, разумной истины. Наше время - это уже не время, способное почувствовать и репрезентировать себя как время, творящее историю, или время, производящее величие Истории как таковой. Наше

⁸⁶ Гегель Г. В. Ф. Введение. // Философия истории. - СПб.: Наука, 1993. Пер. А. М. Водена. С. 73-74.

время сознаёт себя как время неисторическое. В то же время оно - вне природы. Оно сохраняет себя лишь как время историзма или историзации, подразумевая под этим, что никакое знание (исключая технологическое, не нуждающееся в своей собственной истории) не способно открыть себя какому бы то ни было будущему (даже если и время от времени заново возникает идея «утопии»), не способно определить какое бы то ни было историческое настоящее. Оно подводит все свои объекты (и даже объект «истории» как таковой) под уникальный, расплывчатый или неопределённый закон «исторической детерминации», разновидность пара-гегельянства или пара-марксизма. Эта «историческая детерминация» указывает только, *что* всё исторически детерминировано, а отнюдь не *как* работает «детерминация», поскольку «детерминация» в точном смысле понимается как историческая каузальность, история же понимается как сложная и даже нестабильная сеть взаимодействующих каузальностей.

Таким образом, секрет истории - каузальность, а секрет каузальности - история. Поэтому история становится каузальностью каузальностей, что означает нескончаемое производство *эффектов* - но никогда не подразумевает *эффективности* начала. Именно вопрос о начале, о введении или вступлении в историческую фазу должен составлять сердцевину осмысления истории. Историзм вообще - это образ мысли, *предполагающий*, что история уже пережила своё начало и теперь только продолжается. Историзм заранее предполагает историю, вместо того, чтобы рассматривать её как нечто, что ещё только предстоит помыслить. Это верно относительно любого вида историзма ~ монологического или полилогического, простого или сложного, телеологического или не-телеологического. По выражению Адорно, «когда история транспонируется в экзистенциал историчности, соль историчного теряет вкус»⁸⁷. Следуя историзирующему образу мыш-

⁸⁷ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, tr. by E. B. Ashton (New York: Continuum, 1983), p. 129.

ления, можно сказать, что всё принадлежит истории - но ничто не является историческим. Конечно же, речь идёт о репрезентации и использовании истории в наше время. Я не преследую цели подвергнуть критике всю замечательную работу над историей, осуществляемую историками, включающую и существенный пересмотр исторического знания, достигнутый с помощью социологии, антропологии, биологии или физической науки. И тем более я не преследую цели умалить непреложную истину - что всё, включая «природу» - становится и уже стало историчным, всегда включённым в изменение и становление, всегда демонстрирующим множество признаков этой включённости. Более того, это является условием осмысления самой истории и подразумевает то, что история многообразия способов осмысления истории сама никогда не может быть историцистской. Она должна достичь статуса, совершенно отличного от своей собственной «историчности». Но как это было известно уже Ницше, чем шире и богаче становится история как область знания, тем меньше мы знаем, что значит сама «история», хотя историческое знание служит отличным критическим и политическим инструментом в борьбе против идеологических репрезентаций и их власти. Однако в то же время эта наука не даёт возможности радикального вопрошания о репрезентации - и/или презентации - истории как таковой. И поэтому в слове «история» содержится риск либо негласного сохранения пара- или пост-гегелевского значения, либо медленного возвращения к греческому значению слова *historia*: сбору данных.

Историчность - если мы всё-таки решаемся сохранить это слово, в данном случае одновременно необходимость и невозможность - если историчность истины есть по меньшей мере один из важнейших признаков нашего времени, то прежде всего это должно означать, что истина этой «историчности» не может быть дана или оценена какой бы то ни было историей или историчным мышлением. «Историчность» истины не может быть просто свойством истины (как её часто понимают): она должна быть трансформацией её кон-

цента или понимания - и поэтому подразумевает трансформацию концепта или понимания самой «историчности» в той степени, в которой эта «историчность» остаётся захваченной пред-историческим пониманием истины.

Отступление третье: Понимание всего в свете «исторической детерминации», совершенно отличное от осмысления историчности истины, не являлось, по крайней мере после 1844 года, методом самого Маркса, который вместе с Энгельсом писал, что «история ничего не делает», подразумевая так называемую «историю как историю абстрактной мысли человечества, историю, не касающуюся реального человека»⁸⁸, или ту, что он назвал в «Ответе Михайловскому» «универсальной историко-философской теорией, высшее достоинство которой состоит в том, чтобы быть сверх-историчной».

Отступление четвёртое: В наше время мы пришли к осознанию того, что историческая реальность не может быть отделена от «литературного артефакта» (термин Хейдена Уайта), в котором она прочитывается. Но кажется, как будто мы признаем, что история - это наша современная форма мифа и, в то же время, по ту сторону текстуальности и субъективности остаётся некая «историческая реальность» в виде реального, бесконечного или неопределённого развёртывания времени. Кажется, что мы словно находимся между тем и другим: или в репрезентации происходит что-то неуловимое, или не происходит ничего, кроме составления литературно-исторических нарративов.

Философски осмысленная история иод покровом своей ослабленной исторической формы есть онтологическое кон-

⁸⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т 2, с. 102,93.

ституирование самого субъекта. Для субъекта подлинный [proper] модус субъективности - его сущность и структура - состоит в том, чтобы стать самим собой, *вписывая в своё «становление» сам закон самости*, и вписывая в самость закон и импюльс процесса становления. Субъект становится тем, что он есть (своей собственной сущностью) в саморепрезентации (как известно, истинное и подлинное значение «репрезентации» - не «вторичная презентация», а «презентация себе»), становясь видимым себе в своей истинной форме, в своём истинном *эйдосе или идее*. Поэтому конец истории означает, что история больше не репрезентирует и не раскрывает *Идею* самости или саму *Идею*. И поскольку метафизическая история, развивая видимость Идеи (и идеальность видимого мира), развивает не только «содержание», но и саму себя как «форму» и «формирование» всех своих содержаний (истинная форма, фактически, есть форма постоянного формирования любого «содержания»), мы приходим к выводу, что отныне история больше не презентует и не репрезентирует какой бы то ни было истории или какой бы то ни было *идеи истории*. (Итак, больше не существует никакой Истории Идеи, никакой Идеи Истории.) Я полагаю, что как раз это подразумевает Франсуа Лиотар, когда говорит, что в пределах той формы «критического мышления», которую он объявляет своей, нет места «философии истории»⁸⁹. Именно это и нужно философски осмыслить. Я имею в виду, что история должна быть осмыслена как то, что было бы *per essentiam* лишено Идеи (что в конечном счёте означает *per essentiam sine essentia*), как нечто, не способное сделаться видимой, не способное, даже в исторических терминах, к идеализации или теоретизации. Однако это не значит, что историчность есть нечто непригодное для мысли: историчность истории могла бы стать тем, что заставляет мышление мыслить «по ту сторону Идеи».

⁸⁹ Jean-Francois Lyotard, *L'enthousiasme* (Paris; Galilee, 1986), p. 77,

К этому мы вернёмся позже, но давайте вспомним, что Идея истории - сама История как идея и Идея, которую История должна раскрыть или воспроизвести - есть именно Идея гуманизма или Гуманизм как Идея, как законченная, презентированная форма Гуманизма. Однако - и уж по крайней мере это известно в наше время - осуществление любой презентированной сущности (каковой и является «Идея») необходимым образом полагает конец истории как движения, становления и производства Идеи. Реализованный Гуманизм больше не историчен (как и завершённая История, возможно, более не является человеческой). Вот почему Деррида писал: «История всегда постигалась как движение возобновления истории». (Или: «Сам концепт истории существовал только благодаря возможности смысла, прошедшего, настоящего или обещанного присутствия смысла и его истины» - в этом высказывании «присутствие» соответствует «возобновлению»⁹⁰.) Возобновлённая история есть презентированная история; присутствие субъективности при себе [the presence of subjectivity to itself], присутствие как сущность времени, которое есть *само присутствующее* [the *present* itself] (присутствующие прошлое, настоящее и будущее), время как субъект.

Это - самое сокровенное, равно как и последнее противоречие истории. Не диалектическое противоречие в пределах исторического процесса, а противоречие по ту сторону или под покровом диалектики (или в её сердце) - противоречие между движущейся и возобновлённой историей, субъективностью как процессом, направленным к себе, и субъективностью как присутствием при себе, между историей как становлением и событием и историей как смыслом, направлением и Идеей. (И это верно даже в отношении истории, мыслимой как неопределимый или вечный процесс: ибо в

⁹⁰ Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, p. 425; *La dissémination*, Seuil, p. 209. Похожие замечания можно найти уже в *L'origine de la géométrie*, p. 105.

этом случае субъективность саморепрентирует себя либо как сам процесс, либо как субъект, всегда присутствующий в своём собственном становлении, что, фактически, равнозначно.) Это ~ дилемма истории, которую легко обнаружить в любой философской исторической теории.

Поскольку отныне история сводится к Идее (в том числе и к Идее самой себя), постольку мы, если так можно сказать, - вне истории. Поскольку это отождествление произошло в совсем недавнем прошлом (или же происходит со времён зарождения философии), и мы находимся в «историчном» отношении к нему, возможно, что мы выказаны к другому виду «истории», иному значению этого понятия, или, может быть, к другой истории истории. (Опять же, не кто иной, как Маркс сказал по этому поводу: «Всемирной истории, фактически, никогда не существовало; история в виде всемирной истории есть результат». Затем следует такое замечание: «Это понимание представляется результатом необходимого развития. Однако как можно обосновать случайность [и, между прочим, свободу]»⁹¹. Между этими двумя возможностями - быть вне истории и войти в другую историю (к которой, может быть, название «история» больше неприменимо) - заключена сё «приостановка», характерная для нашего времени.

Что значит «наше время»? «Наше время» как раз и означает определённую приостановку времени, времени, постигаемого как постоянно текущее. Чистый поток времени не может быть «нашим». Присвоение, на которое указывает слово «наше» (позднее мы затронем вопрос об этом особом виде присвоения), представляет собой некую обездвиженность - или, скорее, оно показывает, что некий временной аспект, не останавливая времени и не прекращая быть временем, некоторый аспект темпоральности *в качестве темпоральности* становится чем-то вроде определённого *пространства*, оп-

⁹¹ Маркс К. Введение (из экономических рукописей 1857 - 1858 годов). // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 12, с. 736.

ределённого поля, являющегося для нас очень странным, необычайным - сферой собственности. Речь не идёт о нашем господстве над этим временем - нашим временем (действительно, в сколь малой степени оно нам подвластно!). Скорее, время презентует нам себя в виде этой пространственности или опространствливания [*espacement*] определённой приостановки - ничего иного, как эпохи, *epoche*, что в переводе с греческого означает «приостановку».

Какова же собственная работа пространства? «Пространство 'рас-пространяет'» [*Space 'spaces'*] - «das Raum raumt», как писал Хайдеггер⁹². Что именно рас-пространяет эпоха и распространяется в данной эпохе? Это - не некоторые уже рас-пространённые точки пространства, точки самой темпоральности, представляющие собой не что иное, как всегда приходящие и исчезающие *присутствия* (*presents*) времени. Это онространствливание (являющееся, как таковое, темпоральной операцией: пространство и время здесь неразделимы и отныне их нельзя рассматривать в соответствии с какой бы то ни было традиционной философской моделью) рас-пространяет само время, рас-пространяя его из его непрерывного настоящего. Это означает, что нечто *происходит*. Происходить - это не значит протекать или быть настоящим. Событие происходит между настоящим и настоящим, между течением и самим собой. В непрерывном течении или в чистом настоящем (что в конечном итоге есть одно и то же, если вспомнить утверждение Канта в «Первой Критике» и других работах, а именно: всё протекает во времени, кроме самого времени) ничего не может произойти. Именно поэтому сама историчность возобновляется в истории, постигаемой как время, как последовательность и каузальность во времени. Ничто не может *иметь место*, потому что нет места (нет «опространствливания») ни между временными присутствиями, ни между временными промежутками. Нет места «время от

⁹² Хайдеггер М. Искусство и пространство. // Время и бытие. Статьи и выступления. - М.: Республика, 1993.

Времени» (можно было бы сказать, что нет и самого времени). Событие заключается в привнесении определённого опространствливания времени, где нечто имеет место в *открытии* самого времени. Сегодня происходит именно возобновление истории как исторического события, благодаря которому *в данный момент* мы пребываем в истории.

Но каким образом время имеет место? Именно будучи *нашим*. Возможность сказать «наше время» и выразить этим определённый смысл (если он здесь содержится) задаётся обратимостью понятий «наше» и «время». Здесь не идёт речь о коллективной собственности, как если бы *мы* вначале существовали и уж потом владели определённым временем. Напротив, время в своём опространствливании предоставляет нам возможность быть *самими собой*, или, но крайней мере, возможность произносить эти местоимения «мы» и «наше». Чтобы сказать «мы», мы должны находиться в определённом общем пространстве времени - даже если, говоря «мы», «мы» имеем в виду всё человечество. В соответствии с этим последним утверждением общее пространство времени составляет несколько миллионов лет (неслучайно это утверждение редко встречается, ибо трудно представить себе сообщество возрастом в несколько миллионов лет). Ориентируясь на следующее утверждение: «Наше время больше не исторично», - можно сказать, что общее для нас временное пространство составляет от тридцати до пятидесяти лет. Разумеется, речь не идёт о хронологическом времени. Оно может существовать - или длиться - только один день; то есть «наше время» может быть историей одного единственного дня. Это - конечная *история* - и возможно, что другой не может быть. Именно вопрос пространства, опространствливания времени и/или опространствленного времени даёт «нам» возможность сказать «мы» - то есть возможность быть *сообща* и представлять или репрезентировать себя как сообщество - сообщество, разделяющее одно и то же временное пространство, ибо само сообщество и представляет собой это пространство.

В определении истории как чего-то *общего*, или в её определении как времени сообщества - времени, когда что-то происходит с сообществом или времени становления самого сообщества - нет ничего нового. С начала историчного времени, то есть с самого начала истории она принадлежала сообществу, а сообщество - истории. История единичного человека или единичной семьи становится историчной лишь постольку, поскольку она принадлежит сообществу. Это значит, что история принадлежит и политике, если политика начинается (на протяжении всей *нашей истории*) упорядоченность, управление и презентацию бытия - совместно как такового (а не только социального баланса индивидуальных частных потребностей и сил). «Коммунитарный» - я бы даже сказал «коммунистический» - аспект истории (представляющий собой не просто рядовой «аспект» наряду с другими) - это единственное постоянство, присутствующее всегда и всюду в *нашей истории* как истории истории. Это мы можем и должны признать даже в эпоху конца истории, ибо эта эпоха есть *наше время*.

Поскольку все мы вместе разделяем конец истории и этот предмет заставляет нас спорить и обмениваться мнениями, мы предоставлены самим себе во времени в сообществе определённого типа, может быть, для нас и не означающем истории, но, во всяком случае, некое открытие, лишённое определённых знаков или идей, означает открытие какой-то «истории», равно как и «нас» самих в этой истории.

Как можно мыслить историю по-новому или мыслить нечто «вне истории», если «история» имеет только своё философско-историческое значение? Как возможно мыслить её в терминах сообщества?

Отступление пятое: тот факт, что «история» — как и многие другие концепты нашего дискурса - имеет только философско-историческое значение, предполагает два различных обстоятельства. Во-первых, значение или несколько значений «истории» установлены в пределах определённой ис~

торической эпохи – или в пределах самой истории как эпохи. И эта эпоха есть время установления и формирования значения или означивания как такового, то есть презентированной идеальности и идеализированного или «эйдетического» присутствия «означаемого» некоторого «означающего». Поскольку «история» подразумевает означивание или означаемость человеческого времени (человека как темпорального и темпоральности как человеческой) – с некоторым конечным, «вечным» значением или без такового, постольку она в этом смысле (в семиологически-философском смысле смысла) абсолютно закрыта. Во-вторых, это значит, что смысл «истории» или «история» как смысл – как процесс самого значения – осуществился не только в пределах нашей истории, но и как наша история, – и что западная мысль (или западное сообщество), как мысль, мыслящая себя как историчная, осуществилась, и, по определению, термин «история» больше неприменим к этому «событию» как таковому. Это отнюдь не значит, что смысл и событие ничего не имеют общего. Напротив, смысл, по возможности понятый как отличный от означения, как элемент, в пределах которого возможно что-то вроде означивания или не-означивания, смысл как наше экзистенциальное / трансцендентальное состояние – а значит, то состояние, где сама экзистенция трансцендентальна, и то состояние, в котором мы не суть просто-напросто то, что мы суть. Смысл в этом «смысле» – это не значение какого-либо события или исторического процесса; смысл означает не то, что происходит, а лишь нечто происходящее. Это – смысл, в котором мы существуем, даже когда (думаем о себе как бессмыслице, даже если превращаем историю в абсурд (что мы регулярно делаем на протяжении всей нашей истории). Может быть, смысл – это само событие, или то, что всегда приходит в событии, за и/или по ту сторону возобновления истории в её значении.

Теперь перейдём к сообществу, начав с краткого анализа этого концепта, чтобы затем вернуться к истории. Поскольку

это лишь краткое отступление, я вынужден прибегнуть к сжато-тому изложению уже написанного на эту тему в других работах.

Что такое сообщество? Сообщество - это не собрание индивидов, следующее за развитием индивидуальности, поскольку индивидуальность как таковая может проявиться только в подобном собрании. Можно это осмыслить по-разному: например, у Гегеля, самосознание становится самим собой, только если субъект признаётся как самость другой самостью. Субъект жаждет такого признания, и в этом желании он уже не идентичен себе, не представляет собой подлинный субъект. Другими словами, это вопрос о стабильности значения «я». Чтобы «я» имело своё собственное значение, нужно чтобы его, как и любое другое означающее, можно было повторить вне присутствия означаемой вещи. Это возможно только в «я» другого индивида или в «ты», с помощью которого некто обращается ко мне. В обоих случаях «я» не предшествует этой коммутации и коммуникации «я». Сообщество и коммуникация конституируются из индивидуальностей, скорее чем наоборот, и, возможно, индивидуальность в конечном счёте есть лишь *граница* сообщества.

Отныне сообщество не представляет собой сущности индивидов, им предшествующую. Ибо сообщество есть коммуникация отдельных «сущих», существующих как таковые только благодаря этой коммуникации.

Сообщество - это не абстрактное или нематериальное отношение, и не общая субстанция. Оно не подразумевает *общего бытия*, а подразумевает бытие сообща, бытие друг с другом, или *вместе*. «Вместе» не означает нечто внутренне-го или внешнего по отношению к единичному бытию. «Вместе» - это онтологическая модальность, отличная от какой бы то ни было субстанциальной конституции, равно как и от какого бы то ни было отношения {логического, механического, чувственного, интеллектуального, мистического и т. д.}. «Вместе» (с возможностью сказать «мы») появляется там, где внутреннее становится внешним; то есть там, где вне созда-

ния какого-либо общего «внутреннего», оно даётся как внешняя внутрисложенность. «Вместе» означает не быть самим по себе и не иметь своей собственной сущности ни в себе, ни в другой самости. Это - способ вообще не иметь какой бы то ни было сущности. Это - *экзистенция*, подразумевающая отсутствие сущности и обладающая бытием как экзистенцией, как своей единственно возможной сущностью (данная сущность больше не является сущностью). Это - принципиальное понятие, на котором основано хайдеггеровское *Dasein* - если можно здесь говорить об основании. Существовать - это не значит просто «быть». Напротив, существовать — *не* означает явленности в непосредственном присутствии или имманентности «бытия-вещи». Существовать - это не значит быть имманентным, присутствующим при себе или быть предназначенным себе. Итак, существовать, значит расценивать собственную «самость» как «другость», так как никакая сущность, никакой субъект, никакая локализация не могут презентировать *эту* *другость* *в самой себе* - как подлинную самость другого, как «великого Другого» или общее бытие (жизнь или субстанцию). Другость экзистенции случается только как «совместность» [togetherness]. Об этом писал Маркс: «Кажется правильным начинать с .. населения, которое есть основа и субъект всего общественного процесса производства. Между тем при ближайшем рассмотрении это оказывается ошибочным. Население - это абстракция»⁹³. Сообщество есть всегда сообщество других; что вовсе не значит, что множество индивидов обладают, несмотря на их различия, некоей общей природой, - скорее, они разделяют только их другость. Всякий раз другость - это другость каждого «я», представляющего собой это «я» только как другое. Другость - это не общая субстанция, напротив, это - не-субстанциальность единичной «самости» и её соотношения с другими. Всевозможные самости соотносимы через свою другость, значит, в любом случае, они не «соотно-

⁹³ Маркс К. Указ. соч., С. 726.

сены» в каком-либо конкретном смысле отношения. Они - вместе, и их бытие вместе есть дружба.

Именно потому быть вместе или сообща - это подлинный модус бытия экзистенции как таковой, модус, где само бытие поставлено на карту, раскрыто и подвержено риску. Я есть «я» (и я существую), если я способен сказать «мы». (Это верно и в отношении картезианского *ego*, достоверность которого для самого Декарта является общей, самой общей из всех достоверностей, однако мы разделяем это *ego* всякий раз как другое.) Это значит, что я существую лишь настолько, насколько я соотносим с существованием других, с другими существованиями и с дружбой самой экзистенции. Дружба экзистенции состоит в её не-присутствии при себе, с рождения до самой смерти. Мы есть *другие* - для самих себя и друг для друга - в рождении и смерти, раскрывающих наш конечный удел⁹⁴. *Конечный удел* отнюдь не значит, что мы не-бесконечны - подобно маленьким, незначительным существам в огромном, всеохватном и непрерывном бытии, а значит, что мы *бесконечно* конечны, бесконечно раскрыты нашему существованию как не-сущности, бесконечно раскрыты дружбы нашего собственного «бытия» (или что бытие раскрыто в нас к его собственной дружбе). Мы возникаем и исчезаем вне начала и конца: *наши* начало и конец нам не принадлежат, и мы созерцаем их только в отношении к другим и только с их помощью. Моё рождение и конец - не в моей или в чьей-то власти.

И в результате мы *происходим* - если происходить значит иметь место во времени, как другой, как дружба (и что такое время, если не радикальная дружба каждого момента времени?). Мы - это не «бытие», а «событие» (или, скорее, бытие в нас раскрыто событию). Это событие как «сущност-

⁹⁴ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. - М.: AdMarginem, 1997. Пер. В. В. Бибихина; Derrida, *L'Ecriture et la difference*, Seuil, p. 169; и Christopher Fynsk, *Heidegger: Thought and Historicity* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), p. 47.

ная» другость существования дана нам как *мы* или ничто иное, как другость существования (больше чем существование другости). Если субъективность может быть конечной (она, как таковая, бесконечна), «мы» - это конечность как субъект. И по этой причине «мы» - странный субъект: кто говорит, когда я произношу «мы»? Нас нет - «мы» нет - но мы случаемся и «мы» случается, событие любого индивида случается только в этом сообществе события, нашем сообществе. Сообщество, то есть сообщество другости, события, конечно. Это - история. Как писал Хайдеггер, «история [*Geschichte*] имеет свою сущностную весомость не в прошлом, и не в настоящем и его взаимосвязи с прошлым, а в собственном событии [*Geschchen*] экзистенции»⁹⁵.

Итак, сообщество не исторично, поскольку оно представляет собой постоянно изменяющийся субъект, находящийся в постоянно текущем времени (или властвует над этим временем как над своим субъектом или своей субъективностью, что является метафизическим основанием любого историцизма - в некоторой степени об этом можно говорить даже относительно Хайдеггера). История - это сообщество, то есть событие некоторого пространства времени - как некое опространствливание времени, которое есть опространствливание «мы». Это опространствливание предоставляет пространство сообществу и рас-пространяет его, а значит раскрывает его (самому) себе. В этом - объяснение очень простого и очевидного факта: почему история никогда не понималась как сумма индивидуальных историй, а всегда ~ как подлинный и единый модус общей экзистенции, которая сама есть подлинный модус экзистенции^^

Можно сказать, что «минимальное значение» слова «история», или его *nucleus semanticus*, - это история не как пос-

⁹⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. Параграф 74. С. 386.

⁹⁶ См.: Хайдеггер М. Бытие и время, параграф 74, и комментарий Поля Рикёра в т. 3 *Time and Narrative*, tr. by Kathleen Blarney and David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

ледовательность событий, а как их общее измерение. Это «общее» как таковое, как оно случается, в подлинном смысле «общее», не дано как субстанция или субъект, и даже не как время - субъект, оно не присутствует как субъект, а происходит, свершается как «историческое».

И в этом смысле история конечна. Это прямо противоположно завершённой истории. Завершённая история изначально есть презентация бытия через (или в виде) течения времени: пример тому - «возобновление истории». Это - история, изначально содержащая в себе свой конец и его презентующая (как апофеоз или катастрофу, как бесконечное накопление или внезапное преображение). Конечная история - это событие времени экзистенции или событие экзистенции как времени, опространствливание времени, опространствливание присутствия времени и подлинно временного времени. Она не обладает своей собственной сущностью ни в себе, ни вне себя (ибо нет никакого определённого «вне себя»). Она «сущностно» раскрыта, *бесконечно раскрыта своему собственному конечному событию как таковому*.

Конечная история - это случай [occurrence] общей экзистенции, ибо она есть «совместность дружности». А значит - случай свободы и решения существовать.

Отступление шестое: Я не развиваю здесь импликаций формулы «свобода и решение существовать». Ее не следует интерпретировать в смысле субъективной свободы, подразумевающей либо субъект, свободный по отношению к истории - фактически, субъект, освобожденный от исторических ограничений, -либо саму историю в качестве субъекта, как (в некоторой степени) её рассматривал Гегель или, возможно, как понимали её в более упрощённой форме Шпенглер и Тойнби. Свободу следует понимать как подлинный характер события и экспозицию экзистенции. Не просто как способ быть «свободным» от каузальности или судьбы, а как способ предназначения судьбы иметь с ними дело, быть открытым к этим факторам (самим по себе не конституи-

рующим истории). Свобода означает иметь своей судьбой историю - в её событии. Под этим не подразумевается какой-либо «метаисторической» каузальности или необходимости. Это значит, что только свобода изначально может способствовать нашему раскрытию - или раскрыть «бытие» как таковое - чему-либо наподобие «каузальности» или «судьбы», «необходимости» или «решению». Это значит, что мы - полностью историчные существа (а не существа, чья история может быть либо случайностью, либо детерминированным процессом). Кроме того, это значит, что история - подлинная экспозиция экзистенции, которую нам суждено (это и есть «свобода») мыслить — и/или с которой нам суждено иметь дело — как с каузальностью и/или случаем, детерминированным процессом и/или событием, необходимостью и/или свободой, мимолетностью и/или вечностью, единством и/или множественностью и т. д.⁹⁷

Конечная история — это презентация или становящееся присутствие экзистенции в той мере, в коей сама экзистенция является конечной и, следовательно, общей - что опять-таки значит лишённость сущности и что она, в своей «сущности», есть событие {или, лучше сказать, событие возможности того, чтобы нечто происходило или не происходило). Сообщество — это не общее событие, а само событие, история (*событие истории* сообщества). Сообщество — это «мы», свершающееся как бытие-вместе дружности. Как единичное существующее, я обладаю единичной историей (я существую) лишь в меру своей открытости сообществу и пребывания в нём - даже если я не играю при этом какой-то особой и важной роли. «Я» внутри «мы» и «мы» как «мы» историчны, потому что мы, в своей сущности, принадлежим этому событию, а именно, *конечности самого Бытия*. Тот факт, что само Бытие конечно, означает, что оно - не субстанция и не субъект, а его бытие (или его *смысл*) состоит только в *привнесённом-*

⁹⁷ См. мой *L'expérience de la Liberie* (Paris: Galilee, 1988).

ти экзистенции и *в* экзистенцию. Бытие как привнесённость экзистенции - и подлинная особенность этого приношения состоит в том, чтобы случиться (быть привнесённым). Это можно назвать «историческим коммунизмом», как и все, что происходит с *нами* или подразумевает «мы».

Итак, конечная история не ограничивается реализацией или репрезентацией какого-либо субъекта: разума или человека, свободы или необходимости, той или иной идеи или даже Идеи дружности под видом Идеи времени и Идеи самой Истории. Нет Идеи дружности; она возникает лишь как бытие-вместе.

Отступление седьмое: Это могло бы стать точкой отсчёта для нового прочтения гегелевской философии истории ~ или самой философии Гегеля как истории. Если история есть история духа или разума, согласно гегелевской «Философии истории», значит, сам разум имманентен историческому существованию и реализует себя в этом существовании и через него. Это значит, что разум - не что иное, как историческое существование, разум становится разумом настолько, насколько он - «событие» исторического существования. (Таким образом, как пишет Сюзанна Герхарт, диалектика «может быть расценена» как «работающая против самой себя»⁹⁸.) В этом смысле разум не является сущностью субъекта истории, скорее, история представляет собой единственную форму существования разума. Поэтому рациональность подобного разума должна быть понята способом, совершенно отличным от обычного «гегелевского», и, может быть, как «рациональность» события и как событие разума. Это новое прочтение Гегеля могло бы стать новым прочтением философского дискурса истории в целом. Принцип или схема такого прочтения состоят в том, что ход развития [processing] идентичности духа (или че-

⁹⁸ Suzanne Gearhart, «The Critical Moment of (the Philosophy of) History», рукопись.

ловека, человечества и т. д.) как идентификация идентичности, всегда одновременно являлась бесконечным различием или дифференциацией идентичности.

Теперь должно стать ясно, что конечность и история - это одно и то же, и выражение «конечная история» - является тавтологией вплоть до тех пор, пока «история» рассматривается отдельно от своего само-устранения. Конечная история, или история как история, история в своей историчности (если считать уместным слово «история» в данном случае) - это не презентация какого-либо свершения или какой-либо сущности, даже не презентация её собственного хода или течения. Это — презентация не-сущности экзистенции. (Которая сама как концепт и дискурс «экзистенции» есть элемент философии, ставящей себя под вопрос, историчное событие, событие Истории, проявляющей себя как эпоха.)

Конечная история - это презентация экзистенции как она есть, презентация экзистенции и сообщества одновременно, вне присутствия при себе. Когда в историческом контексте мы заявляем «они», например, «они, Греки» или «они, Отцы-Основатели» или «они, деятели русских Советов 1917 года», говоря «они» - что в собственном смысле и означает писать историю - мы произносим местоимение «мы», одновременно принадлежащее и не принадлежащее «им», потому что их историчное или историческое сообщество возникает только в истории, только в нашем *способе* произносить «Они», в то время как «Их» уже нет в созданной нами истории. Когда сами греки начали говорить «мы. Греки», что-то от изначальных «Греков» было уже утеряно, и «греческое» сообщество было открыто своему собственному будущему в новом опроетранствливании времени. Историчное существование - это всегда существование вне присутствия. «Они», выходящее из под пера историка, показывает, что подразумеваемое «Мы» всегда отсутствовало как таковое. «Мы» всегда приходит из будущего. Точно так же как и «наше» «Мы» - когда мы мыслим себя как сообщество в пространстве времени конца Истории.

Нам никогда не доступно присутствие при историческом событии, *это* - наша экзистенция и наше «Мы». Наше «мы» конституировано этим отсутствием, вне всякого присутствия, событием как таковым. Писать историю - именно так всегда создаётся история (даже если мы думаем и говорим о том, что *создаем* историю в «настоящем», считаем себя свидетелями исторического открытия, речь идёт о *написании* истории) - отнюдь не значит ре-презентировать некое прошлое или настоящее присутствие. Это значит проследить дружость экзистенции в её собственном присутствии в настоящем. И поэтому история — это прежде всего *письмо*, где письмо - это запись различия через различие следа. Как пишет Вернер Хамахер, писать историю - значит «прощаться с присутствием исторического события»; по-немецки, «Was geschieht ist Abschied» (происходит прощание и/или отделение - таково буквальное значение слова *Abschied*)⁹⁹. Быть присутствующим в истории и участвовать в её процессе (выносить суждения, принимать решения, делать выбор в плане будущего) - значит не присутствовать при себе как историческом субъекте. Это значит быть «опространствленным» - или записанным - самим опространствливанием времени, таким опространствливанием, которое открывает возможность истории и сообщества. Это всегда приходит из будущего; но это «будущее» - уже не настоящее будущее, приходящее к нам в своей репрезентации. «Будущее» означает опространствливание времени, различие не *во* времени, а различие времени - пространство, посредством которого время *различает* себя и которое есть пространство сообщества в его экзистенции.

Если время понимается как постоянная последовательность и течение (другого понимания времени как такового не существует), история не принадлежит времени или она

⁹⁹ Werner Hamacher, Über einige Unterschiede zwischen der Geschichte literarischer und der Geschichte phänomenaler Ereignisse. Akten des VII Internationalen Germanisten Kongresses, Göttingen, 1985, bd. II.

требует совершенно иного его осмысления - осмысления его опространствливания (*espacement*). (И по той же самой причине история не принадлежит каузальности, мыслится ли она в виде единства или множественности каузальных серий, - даже если каузальность не дана, а только репрезентирована как Идея¹⁰⁰). Ибо непрерывность постоянно сменяющихся моментов времени (времени как субстанции, согласно Канту) - это присутствие, присутствующее при себе, - даже если оно никогда фактически не совершает самопрезентации. Однако история - это «вхождение-в-присутствие» [*coraing-into-presence*], это пришествие («из будущего») в качестве *наступающего* [*coming*] события, то есть не-присутствия. История - это не-ностоянство становления. Она становится ничем, ибо история - это не становление, а пришествие. Она не принадлежит ни настоящему времени, ни временам присутствия (настоящему прошедшему, настоящему настоящему, настоящему будущему). Не принадлежит она и памяти. Память — это (ре)презентация прошлого. Это - *живое* прошлое. История начинается там, где прерывается память и *репрезентация*. Работа историка - которая никогда не является работой памяти — во многих смыслах работа репрезентации, но всегда по отношению к чему-то нерепрезентируемому - а это и есть сама история. История нерепрезентируема - не в смысле не-какого-то скрытого за репрезентациями присутствия, а потому, что она есть *вхождение* в присутствие как событие. Что значит «вхождение»? Какова особая конституция этого «наступления» - по ту сторону присутствия и отсутствия? Это вопрос, который мог бы возникнуть в более обстоятельном рассмотрении истории.

Как подчеркивает Ханна Арендт в работе «Концепт истории»¹⁰¹, только современное представление об истории даёт нам понимание времени прежде всего как темпоральной пос-

¹⁰⁰ Как утверждает Лиотар в *L'enthousiasme*, pp. 45^6,

¹⁰¹ Hannah Arendt, «The Concept of History», выходит в *Between Past and Future* (New York: Penguin Books, 1968).

ледовательности. Можно добавить, что концепт каузальности имплицирован в этом способе мышления. Каузальность не принимает в расчёт события как такового - события в том виде, как оно *происходит*, а допускает лишь последовательность следующих друг за другом событий. Она игнорирует само событие и его наступление. Темпоральность и каузальность не имеют никакого отношения к событию. Они связаны с изменением отдельных субстанций или субъектов, и никогда не касаются события (рождения или смерти) самой субстанции или субъекта в себе (так говорит о каузальности Кант). Это значит, что темпоральность и каузальность принадлежат *природе*, и история в этом смысле — природный процесс, ход развития человечества совершается как природное развитие (даже если «природа» понимается как сам процесс).

Время как последовательность - это само-следование времени. Это, говоря языком Канта, последовательность феноменов и феномен последовательности, но не событие феноменализации как таковой. Это - не рождение или смерть и не *имение места* чего бы то ни было, а опространствливание, делающее возможным его единичное возникновение или исчезновение.

Само это опространствливание времени есть не что иное, как другость, многообразие, возникающее во времени. Что значит «возникновение во времени»? Это значит, что нечто, не являющееся ни временем, ни присутствием, ни последовательностью присутствий, ни субстанцией процесса, случается во времени, но не темпоральным образом — то есть не выходит «из» времени и не возвращается обратно «во» время, не следует самому себе, а возникает из ничто и в ничто возвращается (рождение и смерть). Это ничто - всегда «будущее» - есть именно *ничто*, а не иная, негативная субстанция, дублирующая следующую самой себе субстанцию. Ничто значит, что ничто *не имеет места* в событии, ибо нет никакого осязаемого места; но существует опространствливание *места* как таковое, небытие, опространствливающее время, открывающее в нем другость, гетерогенность экзистенции.

Отступление восьмое: В определённом смысле, который нужно тщательно отделять от общепринятых значений, это ничто или это возникновение ничто, раскрывающее время, есть вечность. Вечность не понимается здесь как бытие вне времени или как наступающая после времени (как иное будущее время). Вечность - это экзистенция, возникающая во времени. Это ~ история или наша конечная вечность. Вечность конечна, потому что не содержит в себе своей собственной сущности. Вечность - это не что иное, как раскрытость ко времени экзистенции и раскрытость этого времени. Эту тему можно обнаружить как при новом прочтении Гегеля (особенно «Энциклопедии», параграфа 258), как и «Тезисов о философии истории» Бенямина¹⁰².

Всё, что случается - или, вернее, *тот факт, что* нечто случается - не вытекает из единства темпорального процесса или из однородного продуцирования этого процесса из некоего начала. Напротив, событие означает, что нет и никогда не было начала. Это равнозначно как хайдеггеровскому заявлению о том, что Бытие не *есть*, так и тому факту, что *мы* не следуем самим себе в чистом континууме субстанциального процесса, будь то индивидуально или коллективно, а *мы* появляемся *как мы* во многообразии сообщества, которое и есть история. Мы не разделяем никакой «общности» и, таким образом, мы - не совместное бытие. Мы не суть своё собственное начало и им не владеем. История в этом смысле означает *многоликость начала*. Бытия и «нас самих».

Однако подобная многоликость - это не что иное, как многообразие самого времени; ибо последовательность никогда не была бы последовательностью, не будь она гетерогенностью первого и второго времени - различных «настоящих» моментов времени. Нет больше времени в присутствиях, как нет и постоянной субстанции и присутствия времени.

¹⁰² Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations*, tr. by Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1969).

Произойти как событие или случиться во времени - значит, что время возникает из себя самого, выходя из своей самости. Эта безвременность [timelessness] времени в некотором смысле есть «полнота времени» [timefullness]: «событие», время, исполненное своей собственной многоликости и, следовательно, рас-пространённое. Экзистенция как онтологическое условие конечного бытия - это время вне самого себя, открытость пространства времени во времени, пространство «мы» одновременно, пространство сообщества, открытое и «основанное» не иначе как этим опространствливанием времени.

«Основание» может быть рассмотрено как модель «исторического» события. Итак, что такое основание - если не опространствливание времени и множественность? Основание как таковое не выходит из чего-либо иного. У него, по определению, нет основания. Основание - это не что иное, как прочерчивание границы, опространствливающей или открывающей новое время, или же открывающей время в пределах времени. Всякий раз открытие есть *мир*, где «мир» означает не вселенную или космос, а подлинное место экзистенции как таковой, место сущего «данного миру» или «пришедшего в мир». Мир - это не пространство и не время; а способ нашего существования вместе. Это - *наш* мир, мир *нас*, который нам не принадлежит, а лишь является присвоением экзистенции как конечной, в чём и состоит её иодлинная сущность (что значит *существование*), приход в мир и одновременно открытие этого мира. Это время - не время начала и не начало времени, а его опространствливание, открывающее возможность сказать «мы» и при помощи этого «мы» провозгласить и возвестить историчность экзистенции. История - это не нарратив или изложение, а возвешение «мы» (в этом смысле история есть письмо).

Отступление девятое: В этом смысле любое основание всякого установления [institution] — или, если угодно, любое установление как таковое в его собственном учреждающем

событии - это некое опространствливание, открытие опространствленного времени истории, - несмотря на то замкнутое и замыкающее пространство, которое в то же время им может быть создано.

Отступление десятое: Очевидно, что здесь предпринимается не что иное, как попытка прокомментировать и развить хайдеггеровскую идею Ereignis (даже если хайдеггеровская теория истории непосредственно и не затрагивается) - то есть само Бытие как событие, приспособляющее существование к самому себе - и, следовательно, к его конечности (в смысле не-присвояемой экзистенции или не-сущности). Логика Ereignis - это то, что Деррида назвал логикой «differance», логикой нечто отличающегося в себе от самого себя. Я бы добавил, что это - логика экзистенции и сообщества (или экзистенции как сообщества), логика не их существования или «данности», а того, как они представлены. Мы дарованы самим себе, и это наш способ быть и не быть - существовать вне присутствия или только в присутствии этой дарованности. Наличие дара, есть его осуществление или будущее. Быть дарованным или принять дар будущего значит быть историчным.

Нам хорошо известно, что эти три концепта (*Ereignis*, *differance*, дарение) нельзя рассматривать как «концепты» в строгом смысле и с их помощью нельзя построить другой «новой теории» «истории» «сообщества» и «существования». Ибо сами они дарованы не иначе как на границах эпохи и в пределах определённого дискурса, являющихся *нашими* и, в то же самое время (время конца «Истории»), уже не *нашими*. Поэтому они всего лишь даруют нам шанс перейти от них - от их значений и отсутствия значений - к иному пространству времени и дискурса. В этих слабых «сигналах» (скорее «сигналах», чем «знаках») нам себя преподносит сама история. Мы должны использовать этот шанс прихода иной истории, иную артикуляцию «мы», возвешение иного будущего

го. Это - не теория, ибо она не относится к дискурсу об истории или сообществе (дискурсу вне истории или сообщества). Слова, концепты или сигналы - это способ, при помощи которого история дарует себя как событие в образе мысли, отныне больше не являющемся осмыслением «Истории». Даровать означает предоставлять или предлагать, но никак не навязывать присутствие в виде дара. В дарении сам дар не даётся. Дарение предполагает будущее дара и/или ещё-неданный дар будущего. За нами остаётся определённое право: принять или не принять этот дар. Мы должны принять решение - не зная, *что* нам даруется, ибо нет данности (это не концепт и не теория). Это - историчность истины, которая, никогда не являясь данной, открывает себя навстречу нашему решению.

Время открыто как мир (а это значит, что время «историческое» или время изменения мира, то есть, в некотором смысле, *революции*), время, открытое и опространствлснное в виде мирового «мы», раскрытое навстречу миру и для мира - это историческое время. Время темпорализации ничто - или, одновременно, чем-то наполненное, насыщенное время. «Историческое» время - это всегда *полное* время, время, наполненное своим собственным *опространствливанием*. Беньямин писал: «История - это созданная структура, характер которой - отнюдь не однородное, пустое время, а время, наполненное "сейчас" [*Jetztzeit*]¹⁰³. Что такое «сейчас» и что значит быть наполненным «сейчас»? «Сейчас» не означает и не репрезентирует настоящего. «Сейчас» представляет настоящее или приводит к его *возникновению*. Настоящее, как нам известно на протяжении всей нашей традиции, не презентуется. Настоящее время этого «сейчас» или настоящее время события, всегда отсутствует. «Сейчас» (не как имя существительное, а как перформатив, высказывание, исходящее от нас, перформатирующая как «мы», так и «сейчас») пред-

¹⁰³ Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», тезис 14, в *Illuminations*, p. 261.

ставляет этот недостаток присутствия, в том числе реализацию истории и «нас самих». Время, преисполненное «сейчас» - это время, полное открытости и многоликости. «Сейчас» означает «наше время»; а «наше время» - это «мы, наполняющие существованием пространство времени». Это - не свершение, а событие. Событие - это всегда осуществлённое событие. История - это свершённая история. Это означает быть предназначенным или открытым истории, экспозицию существованию как способ бытия без свершения, вне осуществлённого присутствия. *Сегодня* это для *нас* - подлинный способ Бытия. Как писал Анри Биро: «Бытие во всей своей целостности предназначено истории»¹⁰⁴. Таким образом, всё бытийственное *есть* не что иное, как это предназначение или экспозиция, конечная экспозиция существования существованию - *нашего* существования, предоставившего *нам* возможность и шанс сказать «мы, сейчас».

Сказать «мы, сейчас» ещё не означает нашего присутствия в данной исторической ситуации. Отныне мы не способны понимать себя как детерминированный этап детерминированного процесса (хотя и способны саморепрезентировать самих себя не иначе как результат всей эпохи истории, процесса детерминации). Нам предписано разделять пространство времени так же, как и разделять сообщество. Разделять сообщество - значит разделять экзистенцию, а отнюдь не владеть долей какой-либо общей субстанции, значит всем вместе быть раскрытыми к многообразию самих себя и к самому нашему событию. Всё это значит, что мы должны разделять конечность истории. Это не значит, что мы выходим из какой бы то ни было сущности или начала, а означает решение быть *историчными*. «История» не может быть автоматически исторична. Её стоит принять как дар, на который нужно решиться. Отныне мы не извлекаем смысла из истории - или же она больше не предоставляет и не провозгла-

¹⁰⁴ Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de l'absence* (Paris: Gallimard, 1979), p. 545.

шает смысла. Мы должны заявить наше «мы», наше сообщество, чтобы войти в историю.

Нам предстоит принять решение о том, как быть сообществом, как позволить существовать нашему существованию. Это не просто политическое решение; а решение, касающееся всей политической системы, в том числе вопроса о том, позволим ли мы - и в какой форме — существовать нашей инаковости, вписать себя как сообщество и историю. Мы должны решить создать - написать - историю или раскрыть нас к не-присутствию нашего настоящего и его *наступлению* (в качестве «будущего», которое не следует за настоящим, а есть само наступление *нашего* настоящего). Конечная история - это бесконечное решение *в пользу* истории - если мы все ещё можем использовать слово «история», как я старался это делать. Сегодня в течение времени - это уже вчера, но каждое «сегодня» - это дар и шанс «распространить время» и решить, как может стать оно не просто временем, а *нашим* временем.