

Нанси Жан-Люк.

Бытие единичное

множественное

1996, источник: Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное: Пер. с фр. В. В. Фуре под ред. Т. В. Щитцовой. - Мн.: Логвинов, 2004. - 272 с. - (Conditio humana) ISBN 985-6701-30-9.

Автор предлагает новую концепцию "первой философии", ключевыми темами которой выступают "сообщество" и "со-бытие". Предпринятый в книге анализ ведется одновременно в онтологическом и социально-политическом аспектах, затрагивая актуальные проблемы современного мира, такие как война, суверенитет, идентичность и техника.

- Предисловие
- О бытии единичном множественном
 - 1. То, смыслом чего мы являемся
 - 2. Люди - странные существа
 - 3. Достигнуть истока
 - 4. Сотворение мира и любопытство
 - 5. Между нами: первая философия
 - 6. Бытие единичное множественное
 - 7. Со-существование
 - 8. Условия критики
 - 9. Соявление (comparution)
 - 10. Спектакль общества
 - 11. Мера «со-»
 - 12. Тело, язык

- 13. Ко-экзистенциальная аналитика

- Война, право, суверенитет - технэ
 - Вступление к Война, право, суверенитет - технэ
 - 1. Война несмотря ни на что
 - 2. Суверенные цели
 - 3. Экотехника

- Похвальное слово схватке
- Неожиданность события
- Человеческая чрезмерность
- Примечания

Предисловие

“ «Приводите, как я, улетевшую добродетель обратно к земле, - да, обратно к телу и жизни: чтобы дала она свой смысл земле, смысл человеческий! Да послужат ваш дух и ваша добродетель, братья мои, смыслу земли! [...] Все еще не исчерпаны и не открыты человек и земля человека».

Фридрих Ницше [1]

Этот эпиграф выбран совершенно сознательно. Я рискую усматривать в нем наличие того христианского тона, идеалистического и гуманистического, по которому без труда распознают благонамеренных, чьи добродетели и ценности, одновременно слепые и участливые, оказались распавшимися на отдельные звенья, что в наш век приведет человечество к утрате веры в себя. И, видимо, сам Ницше примет участие, на свой лад, в этой сомнительной морализаторской печали. Тем не менее слово «смысл» весьма редко встречается у него и еще более редко встречается в положительной коннотации: тем самым мы поступим правильно, если не станем торопиться с его истолкованием. Этот текст призывает к «человеческому смыслу», но делает это, утверждая, что человека все еще предстоит открыть. Чтобы открыть человека и чтобы «человеческий смысл» получил свой смысл, необходимо, прежде всего, чтобы было развенчано все то, что претендовало на истину в отношении природы, сущности или предназначения «человека». Иными словами, необходимо, чтобы не было больше ничего из того, что под именем смысла связывало бы землю и человека в едином горизонте, способном быть обозначенным. Отныне мы являемся, и еще Ницше сказал об этом, "на горизонте бесконечного", то есть там, где «нет больше "земли"» - «и нет ничего страшнее бесконечности»[2].

Давайте же, наконец, поймем этот урок, может быть, мы, в конце концов, будем способны понять его, или даже, может быть, отныне нам невозможно ничего понять, кроме этого урока? И можем ли мы осмыслить землю и человека, которые были бы тем, что они суть, то есть не чем иным, как землей и человеком, но при этом - ни одним из горизонтов, скрытых под этими именами, ни одной из «перспектив» или «видов», ввиду которых мы довели до отчаяния и исказили людей?

«Горизонт бесконечного» - это больше, чем горизонт целого, но «целое» (все то, что существует), повсеместно выносимое, выталкиваемое наружу так же, как и внутрь «себя». Более чем линия, прочерченная или та, которую следует прочертить, чтобы сориентироваться и определить направление движения. Это брешь или разрыв самого горизонта, и мы - в этой бреши. Мы как сама брешь, случайный след некоего разрыва.

Я хочу подчеркнуть дату, в связи с которой я пишу все это: летом 1995 года ничто не является более настоятельно необходимым (да и, по правде говоря, как можно этого избежать) для обозначения земли и людей, чем беспорядочный перечень имен собственных,

таких как эти: Босния-Герцеговина, Герцег-Босна, Чечня, Руанда, Боснийские сербы, Тутси, Гутузы, Тигры освобождения Тамилана, Крайнские сербы, Казаманча, Исламский джихад, Бангладеш, Тайная Армия освобождения Армении, Хамас, Казахстан, Красные кхмеры, Воинствующая ЭТА, Курды, Движение за самоопределение, Сомали, Шииты, Либерия, Нигерия, Северная Лига, Афганистан, Индонезия, Сикхи, Гаити, Словацкие цыгане, Чиканос, Тайвань, Бирма, Ирак, Светлый Путь... Мы знаем, что в этом перечне едва ли можно было бы поставить точку, если бы мы задались целью составить список всех тех мест, групп, инстанций, представляющих собой театр и мишень кровавых конфликтов между идентичностями, о которых больше невозможно сразу с уверенностью сказать: являются ли они интранациональными, инфранациональными или транснациональными; являются ли они «культурными», «религиозными», «этническими», «историческими»; являются ли они законными и в соответствии с каким законом; являются ли реальными, мифическими или вымышленными; являются ли самостоятельными или же они «инструментализированы» совершенно иными группами политической, экономической и идеологической власти.

Такова сегодня та «земля», на которой мы полагаемся «живущими», и чье имя Сараево станет именем-жертвой, то есть именем-свидетелем: таковы мы есть, мы, предполагаемые говорить мы, как если бы мы знали, что говорим и о ком говорим. Эта земля - все, кроме разделения (partage) человечества. Это мир, который не стремится составить мир, мир, страдающий от отсутствия мира и смысла мира. Это некий перечень: на самом деле, то, что здесь выступает на поверхность, это число, пролиферация полюсов притяжения и отталкивания. Это нескончаемый список: действительно, все происходит так, как если бы все было сведено к составлению этого списка для бухгалтерии, не имеющей никакого итога. Это молитва - но молитва, полная страдания и потеря, жалоба, ежедневно рвущаяся из уст миллионов беженцев, депортированных, осажденных, искалеченных, голодающих, изнасилованных, отрезанных, исключенных, высланных и изгнанных.

Я говорю о сострадании, но это не жалость, которая умиляется себе самой и из себя подпитывается. Со-страдание - это заражение, контакт существования друг с другом в этой суматохе. Ни альтруизма, ни идентификации: непрочность brutальной смежности.

Чего хочет от нас эта пролиферация, не имеющая иного видимого смысла, кроме бесконечного умножения центростремительных смыслов, смыслов, замкнутых на самих себе и перенасыщенных значением, - смыслов, не имеющих более смысла, коль скоро, по меньшей мере, они больше не посылают ни к чему другому, кроме своей собственной замкнутости, к своему горизонту присвоения, и не излучают наружу ничего, кроме разрушения, ненависти и неприятия существования?

Что, если бы она желала объявить нам, эта оторванная от действительности, терзающая и терзаемая множественность, что мы не начали открывать то, что в ней есть от бытия-на-многих (etre-a-plusieurs), при том что «земля людей» есть не что иное, как это бытие? Итак, что, если бы она желала объявить нам, что сама она является первым обнажением мира, который есть только лишь мир, но является таковым абсолютно и без остатка, не имея никакого смысла сверх самого этого бытия: единично множественного и множественно единичного?

Первая и главная попытка, которая делается в данной книге и которая дает ей название, заключается не в том, чтобы последовательно изложить некоторые темы, но в том, чтобы изложить их скорее разрозненно и одну за другой. В определенной мере ее главы можно читать, не придерживаясь того порядка, в каком они расположены. Иногда здесь можно обнаружить повторы. Такое расположение является следствием фундаментальной трудности. Этот текст не скрывает амбиции переделать всю «первую философию», обеспечивая ее, в качестве основания, «единичным множественным» бытия. Это не амбиция автора, но необходимость самой этой вещи и нашей истории. Я, по меньшей мере, надеюсь заставить ощутить эту необходимость. Но в то же время, помимо той силы, которой мне недоставало, чтобы создать трактат о «единичной множественной сущности бытия», форма онтологического трактата уже не является более подходящей, коль скоро под вопрос ставится единичное самого бытия, а следовательно, и единичное науки о нем. Само это не ново. Начиная с Ницше, по меньшей мере, и по разного рода другим причинам, видимо, объединяющимся в той, которую затрагиваю я, философия страдает от отсутствия своей «формы», то есть своего «стиля», то есть, в конце концов, своего обращения. Каким образом мышление обращается — к мышлению (что означает также - ко всему миру, без того чтобы, однако, речь шла о «понимании» или «согласии», которое назвали бы «общим»)? Каким образом мышление есть в этом обращении? (Проработка философии, а с ней и «философия» как таковая были бы нейтрализацией обращения, речью без субъекта самого Бытия-Субъекта.) Иными словами, что такое «диалог души с собой», о котором говорит Платон, - что демонстрирует, что этот вопрос, или эта озабоченность, на самом деле всегда присутствуют в нашей истории? Если мышление обращено, то потому, что смысл заключается в обращении, а не в речи (или, скорее, он заключается в обращенности речи). Это связано с первоочередным онтологическим условием со-бытия или бытия-вместе, о которых я хотел бы поговорить. Значит, недостаточно дискурса некоторого трактата. Недостаточно также обеспечивать дискурс формой обращения (как если бы я обращался на «ты» все это время). Обращение одновременно означает и то, что мышление само обращается ко «мне», к «нам», то есть к миру, к истории, людям, вещам: к «нам». Из этого рождается и вторая амбиция, или, скажем, другая попытка, более узкая: попытка позволить воспринять обращение некоторого мышления, которое приходит к нам отовсюду одновременно, множась, повторяясь, мгновенное и разнообразное, указывающее только на «нас» и наше любопытное «бытие-друг-с-другом», тех, кто обращены-друг-к-другу.

(Скажем между прочим: эта логика рассуждений о «с-» часто навязывает весьма тяжеловесный синтаксис, чтобы передать это «бытие-друг-с-другом». И есть риск, что читатель будет страдать от нее при чтении этих страниц. Но, возможно, неслучайно, что язык мало подходит для того, чтобы выставить это «с-» как таковое. Поскольку оно само является обращением, а не тем, что следует обращать (addresser).)

Здесь, конечно, еще раз подстерегает опасность иллюзии желанья уравнивания «формы» и «содержания», желанья самой истины в присутствии, как если бы я мог на сейсмографе сделать запись о наших толчках, волнениях, беспокойствах и обращениях без адресата, ко

всем адресатам. Я только отвечаю: нет, никакого воления, «в жизни своей не узнал я, что такое воля» (Ницше). Или еще: воля (или желание) не является мыслью, это потрясение, отраженный удар.

Последовательно воспроизведенные очерки были выбраны по причине наложения их сюжетов. Два первых связаны, как это будет видно, с точными обстоятельствами наиболее суровой реальности последних лет.

О бытии единичном множественном

1. То, смыслом чего мы являемся

“ «Это прекрасно, подле других поддерживать себя. Потому что никто не несет бремя жизни в одиночку».

(Гёльдерлин)

“ «Природа человеческая заключается в истинном сообществе людей, которые производят, утверждая свою природу (то есть человеческое сообщество), социальное бытие, являющееся не неким общим, абстрактным могуществом перед лицом отдельного индивида, но бытием каждого индивида, его собственной деятельностью, собственной жизнью, собственным богатством. Говорить, что человек отчужден от самого себя, значит утверждать, тем самым, что общество этого отчужденного человека является карикатурой его реального сообщества».

(Маркс)

Сегодня повторяют, что мы утратили смысл, что нам его не хватает и что, следовательно, мы в нем нуждаемся и находимся в ожидании смысла. Те, кто это говорят, тем самым пренебрегают мыслью о том, что в распространении таких речей еще имеется смысл. Сожаление об отсутствующем смысле опять-таки создает смысл. Однако это создает смысл не только путем негации, через отрицание присутствия смысла, то есть через утверждение о том, что нам известно, что именно являлось бы смыслом, будь он там, и через сохранение, таким образом, господства и истины смысла (такова претензия дискурса гуманистов, которые требуют или предлагают «вновь обрести» смысл). Нынешний дискурс в отношении смысла продвигается дальше. Знают об этом или же нет, но он делает гораздо больше и в совершенно ином ключе: он порождает то, что «смысл», применяемый абсолютно, стал просто другим названием нашего бытия-друг-с-другом. Мы не «имеем» больше смысла потому, что мы сами являемся смыслом, целиком и полностью, без остатка, без конца, без другого, нежели «мы» сами, смысла.

Это не означает, что мы были бы содержанием смысла, его наполнением или его исполнением, как если бы говорили, что человек есть смысл (цель, сущность или ценность) бытия, природы или истории. В этом значении смысл, то есть сигнификация, с которой соотносится и соизмеряется некоторое положение вещей, и есть именно то, что мы именуем

утраченным. Но смысл как элемент, в котором могут производиться и циркулировать сигнификации, - вот что мы такое. Наименее значительная сигнификация, как и наиболее возвышенная (значение «гвоздя» так же, как и значение «Бога»), обладает смыслом и, следовательно, является тем, что она есть, или же действует так, как она действует, только в той мере, в какой она сообщается - пусть даже от «меня» «мне самому». Смысл - это его собственное сообщение или его собственная циркуляция. «Смысл бытия» не есть некое свойство, которое было бы способно квалифицировать, наполнить или восполнить необработанную данность безусловного бытия [3]. Дело, скорее, заключается в том, что нет «необработанной данности» бытия, нет обезнадеживающе убогого «имеется», которое репрезентируют, когда говорят, что вот гвоздь, который шатается... Но данность бытия, данность, которая дана вместе с самим фактом нашего понимания чего-либо - чего угодно и сколь угодно запутанного, - стоит нам сказать «бытие», и та данность (та же самая), которая дана вместе с фактом, сосуществующим с предыдущим, что мы друг друга понимаем, говоря это - сколь бы запутанным это ни было, эта данность такова: само бытие дано нам как смысл. Бытие не имеет смысла, но само бытие, феномен бытия, это и есть смысл, который, в свою очередь, является своей собственной циркуляцией - и мы сами являемся этой циркуляцией.

Смысла нет, если он не разделен (с другими), не потому, что должно быть одно значение, первое или последнее, которое являлось бы общим для всех живых существ, а потому, что сам по себе смысл является разделением (partage) бытия. Смысл начинается там, где присутствие не является чистым присутствием, но разъединено для того, чтобы самому быть в качестве такового. И это «в качестве» предполагает раздвигание (ecartement), опространствование (espacement), раздел (partition) присутствия. Чистое неразделенное присутствие, присутствие ни в чем, ничего, ни для чего - не присутствует и не отсутствует: простая, не оставившая следа имплозия некоего бытия, которого никогда не могло бы быть.

Вот почему то, что называют «творением мира», не является созданием «из ничего» чистого чего-либо, что затем имплозировало в ничто, из которого оно никогда бы не вышло. Это эксплозия присутствия в изначальную множественность своего раздела. Эксплозия ничто действительно - опространствование смысла, опространствование как смысл, и циркуляция. Ничто (nihil) творения есть истина смысла, но смысл есть изначальное разделение этой истины. То, что может быть выражено еще и следующим образом: бытие может быть, лишь когда это бытие-одних-вместе-с-другими, лишь циркулируя во вместе-с и в качестве вместе - этого единично множественного сосуществования.

С позволения сказать, нет другого смысла, кроме смысла циркуляции - и таковая идет одновременно во всех направлениях, во всех направлениях всех пространств-времен, открытых присутствием присутствию. Всех вещей, всех бытующих, всех существующих, прошлых и будущих, живых и мертвых, неодушевленных, камней, растений, гвоздей, богов — и «людей», то есть всех тех, кто выставляет разделение и циркуляцию, говоря «мы», называя себя «мы» во всех возможных смыслах этого слова и для всей целокупности существующего.

(Говоря «мы» о всяком существующем, то есть о каждом существующем, обо всех существующих поочередно, каждый раз в единственном числе их сущностной

множественности. Для всех, на их месте, в их имени - включая тех, кто, возможно, не имеет имени - язык говорит для всех и обо всех, он говорит все, что в нем есть от мира, природы, истории и человека, и он также говорит для них как бы от них самих, чтобы вести того, кто говорит, того, посредством кого язык приходит и проходит («человека») к этой целокупности существующего, которое не говорит, но тем не менее существует - камень, рыба, волокно, тесто и расселина, кирпич и вздох. Говорящий говорит для мира, то есть к нему, в направлении его, в пользу мира, то есть для того, чтобы сделать его «миром» и, тем самым, «на своем месте» и «по своим меркам», будучи его представителем, но также одновременно (все значения латинского pro) навстречу ему, выставленный ему как своему более собственному и более близкому рассмотрению. Язык называет мир, то есть теряется в нем, и показывает, каким образом «в нем» означает потеряться, чтобы быть из него, с ним, чтобы быть из своего смысла, который есть любой смысл).

Круговорот происходит во всех направлениях: такова ницшевская идея «вечного возвращения», уверенность в том, что смысл есть повторение мгновения и ничего более, чем это повторение, и, следовательно, ничто (поскольку речь идет о повторении (возобновлении) того, что, по сути дела, не возвращается). Однако это повторение уже содержится в удостоверении мгновения, в этом утверждении-вопросании (re-petitio), схваченном в неуловимости мгновения, утверждая преходящность настоящего и проходя вместе с ним, в утверждении, оставленном в самый момент своего движения. Это невозможная мысль, мышление, которое не удерживается в циркуляции мыслимого, мышление о смысле непосредственно на нем самом, о его вечности как истине его преходящести. (Подобно тому как если бы в то мгновение, когда я пишу, рыже-белый кот проходил через сад, унося мою мысль вместе со своей, в насмешливом скольжении.)

Вот почему мысль о вечном возвращении - это мысль, кладущая начало нашей современной истории, и вот почему нам следует повторять ее (оставить, если требуется, для того чтобы назвать ее иначе): нам следует вновь присвоить то, что уже сделало нас «нами», сегодня, сейчас, здесь - мы того самого мира, который торопится не иметь больше смысла, но быть самим этим смыслом. Мы как начало и конец мира повсюду, неистощимые в ограничении того, что ничего не ограничивает - и что ограничивает «ничто». Мы производим смысл: не придавая цену, не определяя стоимость, выставляя напоказ абсолютную ценность, которая состоит в том, что мир есть сам по себе. «Мир» означает не что иное, как это самое «ничто», которое ничего не значит, но о чем говорит все, что говорится: само бытие как абсолютная ценность-в-себе всего что есть, однако эта абсолютная ценность как бытие-вместе-всего что есть сама по себе нага и не поддается оценке. Это не значение и не оценка, но ценность как она есть, то есть «смысл», который есть смысл бытия лишь постольку, поскольку он есть само бытие: его существование, его истина. Но при этом - со-существование: или ничто вообще не существует.

Круговорот - или вечность - происходит во всех направлениях, однако его движение - это движение от одной точки к другой: его абсолютным условием является опространствование. От места к месту и от момента к моменту, не прогрессируя, не будучи линейным, от случая к случаю, являясь по самой своей сути случайным, он принципиально сингулярен и множествен. У него нет ни истока, ни окончательного завершения. Он есть изначальная множественность истоков и творение мира в каждой сингулярности:

непрерывное сотворение в прерывностях отдельных проявлений. Отныне мы - это другие мы [4], ответственные за эту истину, нашу как никогда доселе, истину этого парадоксального «первого лица множественного числа», которое осмысливает мир как опространствование и переплетенность стольких миров - земель, небес, историй - сколько есть воплощений смысла или прехождений присутствия. "*Мы* говорит - и *мы* говорим" - уникальное событие, чья единичность и единство заключаются во множественности.

2. Люди - странные существа

Итак, все происходящее происходит между нами: и это «между», как указывает его собственное название, не имеет ни собственного наполнения, ни континуальности. Оно не ведет от одного к другому, оно не составляет ни ткани, ни скрепляющего раствора, ни моста. Возможно, даже не вполне верно по отношению к нему говорить о «связи»: оно не связано, но и не свободно (*delie*), располагаясь по эту сторону того и другого или даже находясь в самом сердце связи, подобно узелку, связывающему нити, концы которых остаются разделенными. «Между» - это растяжение и дистанция, открытые благодаря единичному как таковому, как его смысловое опространствование.

От одного единичного к другому пролегает смежность, которую не следует понимать как непрерывность. Можно говорить о приближенности, но в той мере, в какой крайняя близость указывает на отрыв, ею самой производимый. Всякое сущее соприкасается с другим сущим, но закон касания - это разделение и даже больше - разнородность соприкасающихся поверхностей. Контакт находится за пределами полноты и пустоты, за пределами связанного и свободного. Мели «войти в контакт» означает начать представлять смысл друг для друга, это «вхождение» ни во что не проникает, ни в какую промежуточную «среду» и посредника. Смысл не представляет собой среду, в которую мы были бы погружены: нет между-местья (*milieu*), есть либо одно, либо другое, одно и другое, одно с другим, но ничего от одного к другому. Поскольку это последнее было бы чем-то еще помимо одного или другого (иной сущностью, иной природой, врожденным или смутным общим понятием). От одного к другому есть синкопированное повторение начал-мира, которые всякий раз являются либо одним, либо другим.

Начало - это утверждение; повторение же есть условие утверждения. Я говорю: «Это есть то, что есть». Это не «факт», и это не имеет ничего общего ни с какого рода оценкой, это защита, возводимая некоторой единичностью в ее утверждении бытия: прикосание к смыслу. Это не иное бытие, это единичное бытия, благодаря которому сущее есть, или бытия, которое есть сущее в переносном смысле слова (смысле неслыханном, неслышимом - самом смысле бытия). Прикосание к смыслу вовлекает свою собственную единичность, свою отличительность - и множественность этого «всякий раз» всех подобий смысла, как моих, так и чужих, каждое из которых является в свою очередь моим в соответствии с единичной очередностью своего утверждения.

Итак, с самого начала смысл требует повторения прикосания к смыслу. Это повторение, будучи совершенно разнородным, несоизмеримым, усугубляет, от одного касания к другому, неустранимую чуждость. Иное начало ни с чем не сопоставимо, не ассимилируемо, оттого

что оно есть начало и прикосновение к смыслу, а не оттого что оно просто «другое». И даже более: инаковость иного - это его изначальная смежность с «собственно» началом. Ты совершенно чуждый, поскольку мир начинается в свою очередь с тобой.

Мы говорим: «Люди - странные существа». Эта фраза представляет собой одну из наших наиболее постоянных рудиментарных онтологических характеристик. Действительно, она говорит о многом. «Люди» - это все те другие, без исключения, обозначенные как совокупность популяций, племен, рас, из числа которых, следовательно, исключает себя говорящий. (Впрочем, он исключает себя довольно специфическим образом, поскольку данное обозначение является столь общим, что неизбежно возвращается к говорящему. Коль скоро я говорю, что «люди - странные существа», я некоторым образом включаю себя в эту странность).

Выражение «люди» не совпадает в точности с хайдеггеровским *Man* [5], даже если и является отчасти его модализацией. В случае с *Man* не всегда понятно, включает ли себя говорящий в анонимность неопределенно-личной конструкции. Например, я могу сказать «мне сказали» или же «говорят, что», или же «вот как это делается»: эти употребления неэквивалентны, к тому же необязательно, что всякий раз это именно «*Man*» говорит за себя (от себя и о себе). Со своей стороны, Хайдеггер обращается лишь к рассмотрению такого «*Man*», которое было бы произнесено как ответ на вопрос «кто», заданный субъекту *Dasein*. Он не задает другой вопрос, тем не менее неизбежный, относительно того, кто дает этот ответ и кто, отвечая так, исключает самого себя или стремится исключить. Тем самым он рискует пренебречь тем фактом, что нет безусловной неопределенно-личной конструкции, в которую «собственно экзистирующее» было бы просто-напросто погружено.

«Люди» ясно обозначает ту модализацию неопределенно-личной конструкции, посредством которой я себя исключаю, причем на этот раз, похоже, забывая или пренебрегая тем фактом, что я сам являюсь частью «людей». Всякий раз такое игнорирование происходит не без признания тождественности: «люди» так же ясно выражает, что все мы являемся людьми, то есть, без различий, личностями, «человеками», общим видом. Это, однако, такой вид, чье существование не может быть никаким иным, кроме как многочисленным, рассеянным, неопределенным в своей общности. Это существование схватываемо только лишь в парадоксальной одновременности всей совокупности (анонимной, запутанной, массивной) и рассеянной сингулярности («люди»: всякий раз это тот или иной человек, или, как мы говорим, «тип», «девушка», «ребенок»).

«Люди» - это не анонимный гул толпы, это одновременно нечеткие и своеобразные силуэты, намек на голос, схемы поведения, наброски чувств. Но всякий раз что есть чувство, как не набросок, голос, как не намек на голос? Что такое единичность, как не собственное «самопрояснение», как не своя собственная неминуемость, неминуемость «собственного» или «собственное» само по себе как неминуемость, всегда задетая, всегда затронутая: раскрывающаяся помимо, всегда только помимо. (Существует выражение «быть не в себе»: комизм его неслучаен, скрывает он обеспокоенность или же выпускает на волю смех неведения - речь всегда идет об избегании, об опустошении наиболее близкого, о странности, предчувствуемой как само правило).

Исключение или дистинкция, посредством которых «я» себя отграничиваю, говоря «люди», переносятся мною столь же смутно на любого(ую). Вот, видимо, почему люди часто выносят суждение «люди - странные существа» или «люди - невероятные существа». Речь не идет только лишь или же прежде всего о стремлении (впрочем, очевидном) возвести в норму наш собственный габитус. Следует выявить более примитивный регистр данного суждения, в котором постигается не что иное, как единичность как таковая. От лица до голоса, жестов, реакций, манеры одеваться, поведения - каковы бы ни были «типичные» черты, всегда столь широко распространенные, - все подчеркивают свое отличие с внезапной поспешностью, в которой сконцентрировалась инаковость единичности. Без этой поспешности просто «некто» не возник бы. И точно так же ни для кого не возникло бы ни интереса, ни враждебности, ни желанья, ни отвращения.

«Некто» здесь следует понимать в том смысле, в каком говорят «это точно он(а)», рассматривая фотографию, и выражают этим «точно» соединение разрыва, соответствие несоответствующего, относящееся только к мимолетному схватыванию момента, который есть в точности не что иное, как свой собственный разрыв. Фотография, я имею в виду обычную, банальную фотографию, раскрывает одновременно единичность, банальность и наше любопытство по отношению к другому.

Принцип неразличимости приобретает здесь решающую остроту. Дело не только в том, что все люди разные, но в том, что они все отличаются друг от друга. Они отличаются не от архетипа или чего-то общего. Типичные черты (этнические, культурные, социальные, возрастные), собственные схемы которых со своей стороны составляют другой регистр сингулярностей, не только не отменяют единичные различия, но заставляют их выйти наружу. Что касается единичных различий, то они являются не только «индивидуальными», но инфра-индивидуальными: я никогда не сталкиваюсь с Петром или Марией, но всегда с одним или с другой в такой-то «форме», в таком-то «состоянии», в таком-то «настроении» и т. п.

Этот весьма незаметный слой нашего повседневного опыта содержит рудиментарную онтологическую характеристику: действительно, то, что мы получаем (скорее, нежели воспринимаем) с сингулярностями - это незаметное протекание других начал мира. То, что здесь представляет себя, изгибается, склоняется, извивается, обращается, отказывается — от новорожденного до покойника - это, прежде всего, не «близкий» или «другой», или «чужой», или «похожий»: это начало, это утверждение мира. И нам известно, что у мира нет другого начала, кроме этой единичной множественности начал. Мир всегда возникает всякий раз посредством уникального, здесь-и-сейчасного (*locale-instantanee*) оборота событий. Его единичность, уникальность и целостность состоят в комбинаторике этой сетчатой множественности, не имеющей завершения.

Без этого не было бы никакого первичного засвидетельствования существования (*Vexistence*) как такового, то есть не-сущности и не-бытия-самим-по-себе (*nonsubstance-par-soi*), что составляет основу бытия-собой. Вот почему недостаточно хайдеггеровского «*Man*» в качестве изначального схватывания экзистентной «повседневности». Оно заставляет смешивать повседневное, с индифферентным, анонимным и статистическим. Эти последние не менее важны, однако они могут конституироваться лишь в отношении с

дифференцированной сингулярностью, которой уже является само по себе повседневное, каждый день, каждый раз, изо дня в день.

Невозможно утверждать, что смысл бытия должен показываться исходя из повседневности и начинать с отрицания принципиальной дифференцированности повседневного, его непрестанно обновляемого разрыва, внутренней несогласованности, его полиморфности и полифоничности, рельефности и пестроты. «День» - это не просто единица счета. Этот виток мира, всякий раз уникальный, и есть само различие, и дни, все дни, не могли бы быть похожи, если бы они прежде всего не были бы различны. И точно так же «люди», или скорее, (конкретные) «люди», с той нередуцируемой несхожестью, которая и конституирует их как таковых, сами являются прежде всего выставлением уникальности, в силу которой существование существует, нередуцируемо и первично; проявлением уникальности, которую опыт наделяет правом общения с целокупностью сущего или соотносением с ней. «Природа» также «странна», и мы существуем в ней и с ней как постоянно обновляемая единичность, будь то единичность разнообразия или несхожести наших ощущений или же единичность приводящего в замешательство обилия ее видов, или единичность ее превращений в «технику». И тогда вновь в отношении всего сущего мы говорим о странности, чуждости, курьезности, обескураженности.

Темы «удивления» и «чуда бытия» вызывают подозрение, если отсылают к экстатической мистике, претендующей на уход от мира. Тема «научного любопытства» не в меньшей степени подозрительна, если отсылает к увлеченности коллекционера раритетов. В обоих случаях желание казаться исключительным предполагает пренебрежение к обыденному. Видимо, подлинно современное осознание этого мучительного парадокса мышления, настоящим благом для которого является неслыханное, в то время как привычной средой - серость мира, принадлежит прежде всего Гегелю. Обыденная серость, незначительность повседневного, еще более подчеркиваемые хайдеггеровским «Map», предполагают, что есть некое отсутствующее «величие», утраченное или далекое. И все же истина не может быть ничем иным, как истиной сущего в целом, то есть в целокупности его «обыденного», подобно тому как смысл не может быть ни в чем ином, кроме как в существовании, а не где-то еще. Современный мир требует осмыслить эту истину: что смысл (именно здесь. Он - в бесконечном многообразии начал и в их со-существовании. «Обыденное» в нем всегда является исключительным, хотя мало кто осознает его оригинальность. То, что мы воспринимаем обычно как «странность», и есть та самая характерная черта. В обнаженности существования и в соответствии со смыслом мира исключение есть правило. (Разве не об этом же свидетельствуют искусство и литература? Разве не является первейшим и, возможно, единственным предназначением их существования, самого по себе странного, демонстрировать эту странность? Наконец, в самом происхождении слова «странный» (bizarre), баскском или арабском, мы обнаруживаем доблесть, величественность и элегантность).

3. Достигнуть истока

Таким образом, достигнуть истока, то есть постигнуть смысл, предполагает выставить себя напоказ этой истине.

И из этого тотчас же следует, что мы никогда его не достигнем: доступ заказан в силу сокрытости истока в его множественности. Мы не достигнем, мы не проникнем в начало, не отождествимся. Точнее сказать, мы отождествим себя не начале или в качестве начала, но с началом, в том смысле, который требуется прояснить. И этот смысл есть не что иное, как смысл исходного со-существования.

То, что составляет инаковость (*alterite*) другого - это его бытие-исток. В свою очередь, то, что составляет изначальность истока, - это его ино-бытие, но это бытие иным, чем все сущее является для всякого сущего в прохождении и через всякое сущее. Таким образом, изначальность истока - это не некоторое свойство, которое отличало бы сущее от всех прочих (сущих), поскольку это сущее должно было бы быть иным по отношению к самому себе, чтобы, в свою очередь, иметь свой исток. Такова классическая апория относительно существования Бога, а также доказательства его несуществования. Действительно, кантовское опровержение онтологического доказательства изначальности носит именно такой характер. И это доказательство можно истолковать в переносном смысле: необходимость существования заложена как раз в самом существовании всякого сущего, даже в его разнообразии и случайности, и не могла бы сама по себе конституировать отдельное бытие. Мир не имеет дополнения: именно в себе самом и как таковой он дополнен, бесконечно дополнен истоком.

Из этого вытекает существенное следствие: инобытие истока - это не инаковость «иного-чем-мир». Речь не идет о чем-то Другом (неизбежно «великом Другом») [6], чем мир, речь идет об инаковости, или изменении (*alteration*) мира. Таким образом, можно сказать, что речь идет не об *aliud*, или об *alius*, или же об *alienus*, о другом вообще как сущностно чуждом, который противопоставляется собственному, но об *alter*, то есть об «одном из двух». Этот «другой», другой с маленькой буквы, есть один из многих именно в силу их множественности, это каждый и каждый раз один, один среди них, один среди всех и один среди всех нас. Точно так же, в свою очередь, мы - это всегда именно «все мы», из которых ни один не является «всем» и каждый из которых, в свою очередь — как одновременно, так и последовательно, поочередно во всех смыслах - является иным началом одного и того же мира.

«Наружа» (*le dehors*) истока находится «внутри» - внутри (*le dedans*) более внутренней (*interieur*), чем самое предельное «внутреннее», более внутренней, чем интимность мира и интимность всякого «я». И если интимность следует определить как предельное совпадение с самим собой, тогда то, что превосходит интимность своей внутрисложенностью, есть

раздвигание со-впадения как такового. Это есть со-существование истока «в» самом себе, то есть со-существование истоков - и мы не случайно употребили слово «интимность» для того, чтобы обозначить, скорее, не столько отношение к себе, сколько отношение между многими. Наше со-бытие как бытие-со-многими - это не случайность, оно не является вторичным и стихийным рассеянием первичной сущности. Оно образует собстиснные и необходимые статус и содержание изначальной инаковости как таковой. *Множественность сущего лежит в основании бытия.*

Единственное сущее - это терминологическое противоречие. Действительно, некто сущий, который был бы собственным основанием, своим истоком и интимностью, оставался бы неспособным к тому, чтобы быть во всех смыслах, которые можно обнаружить в этом иыражении. «Бытие» не является ни состоянием, ни качеством, но тем действием/страстью, согласно которому имеет место («есть») то, что Кант называет «простым полаганием вещи» [7]. Однако сама простота «положения» не предполагает ничего более - но и ничего менее, чем собственную дискретность, в математическом смысле, или отличие своего вместе от других положений (по крайней мере, возможных) или между других положений. Можно было бы сказать, что нет такого положения, которое не являлось бы рас-положением (disposition), и, соответственно, рассматривая являемость, которая была бы положением и занимала бы положение, можно сказать, что нет явления, которое не было бы со-явлением (com-parution). Вот отчего смысл бытия дается как существование, бытие-к-себеине-себя, которое мы эксплицируем, мы, «люди», но эксплицируем тем самым, как я уже сказал, для целостности сущего.

Если исток неустранимо множествен, если он есть сложенная бесконечное количество раз и многократно умноженная интимность мира, то недоступность обретает иной смысл. Его негативность - это не негативность хаоса или же запрета, не негативность завуалированного или скрываемого, или же секрета, или непредставимого. Она не должна действовать диалектически, когда субъект вынужден удерживать в себе собственную негацию (поскольку таковая есть негация его истока). Она не должна действовать мистически, что есть обратная сторона диалектического, когда субъект должен возрадоваться своей негации. И в том, и в другом образе негативность подается как чуждое (aliud), и отчуждение - это процесс, который должен противопоставляться присвоению. Все формы «Другого» с большой буквы предполагают это отчуждение собственного: именно оно и конституирует употребление «Другого» с большой буквы, единичность и головокружительный прорыв ее трансцендентности. Однако они (формы) тем самым репрезентируют экзальтированный и сверхэкзальтированный модусы качества «собственного», которые сохраняются и заключаются в «где-либо» некоторого «нигде» и в «когда-либо» некоторого «никогда», то есть моменте вечности (ripctum aeternum) наружи мира (du dehors du monde).

Но наружа есть нутрь, она есть опространствование рас-положения мира, она есть наша диспозиция и наша соявленность. Ее «негативность» меняет смысл. Она не превращается в позитивность, она соответствует способу бытия диспозиции-соявленности, не являющемуся, по правде говоря, ни негативным, ни позитивным, но являющемуся способом бытия-вместе, или со-бытия. Исток (существует) совместно с другими истоками, как разделение истока. Следовательно, мы достигаем его. И мы достигаем его именно так, как обычно получают

доступ к чему-либо: мы подходим к нему, мы находимся у края, в самой непосредственной близости, на пороге, мы касаемся истока. «На самом деле, мы добираемся...», - это выражение Батая [8]. Двусмысленность этого выражения повторяю и я, поскольку у Натая она предшествует утверждению мгновенной утраты доступа. Пожалуй, все происходит между утратой и обретением: ни то, ни другое, одно не больше, чем другое, и ни другое, ни одно в другое, но гораздо более причудливо и гораздо проще, чем это.

«Прикоснуться к цели» - это означает риск вновь се утратить. Но исток не есть цель. Цель как Принцип -)то одна из форм Другого. Прикоснуться к истоку означает не утратить его, а быть подлинно выставленным ему напоказ. Не будучи чем-то чуждым (aliud), исток не может быть ни «утрачиваем», ни обретаем (проницаем, поглощаем). Он не подчиняется этой логике. Он есть множественная единичность бытия сущего. Мы прикасаемся к нему в той мере, в какой мы прикасаемся к себе и соприкасаемся с остальными. Соприкасаться означает то, что делает нас нами, и нет никакого иного секрета, который следует раскрыть или спрятать за самим этим касанием, за этим «со» сосуществования.

Мы достигаем истины истока столько раз, сколько находимся в присутствии друг друга. Доступ - это «вхождение в присутствие», но само присутствие - это дис-позиция, опространствование единичностей. Присутствие есть не что иное, как «вхождение в присутствие», мы достигаем не какой-то вещи или состояния, но процесса. Мы достигаем достижения.

Именно этому и соответствует «диковинность»: каждая единичность - это иной доступ к миру. Там, где мы ожидали бы «нечто», субстанцию или инстанцию, принцип или конец, значение, имеется лишь способ, виток нового доступа, который отстраняет себя в том самом жесте, которым предлагает себя нам, и чье отстранение есть сам поворот (виток). Тем самым каждый рождающийся ребенок уже отстранил, в силу единичности, которую он внезапно выставляет напоказ, доступ, которым он является «для себя» и в котором он сам отстраняется «от себя» - точно так же, как он будет отстранен от себя однажды в своем последнем витке мертвого лика. Вот почему мы всматриваемся в эти лица с таким любопытством, выискивая подобие, выясняя, на кого похож ребенок и похожа ли смерть на саму себя. Как и на фотографиях, мы ищем здесь не образ, а доступ.

Что же еще может интересовать нас, затрагивать нас в «литературе» и «искусстве»? В разъединенности искусств между собой, посредством которой они являются тем, чем должны быть: множественно единичными? Что еще, помимо выражения скрытого доступа в его собственной открытости и именно оттого «неимитируемого», непередаваемого, непереводаемого, поскольку каждый раз он образует абсолютную точку перевода, передачи или перехода из истока в исток. То, что значимо в искусстве и делает из него искусство (и то, что делает человека художником мира, то есть тем, кто выставляет мир для мира), это ае «прекрасное» или же «возвышенное», не «конечность без конца», «не эстетическое суждение», не «проявление чувств» и не «воплощение истины». Точнее, пожалуй, и все это тоже, но по-иному: это доступ к удаленному истоку, в самом этом отрыве, множественное прикосновение к единичному истоку. И это то, что всегда называлось «подражанием природе». Искусство всегда космогонично, но оно выражает космогонию как она есть: непременно множественная, разрозненная, дискретная, цветной мазок или тембр, фраза, вспышка,

запах, пение или застывшее па, - поскольку она есть рождение мира (а не создание системы). Мир — это всегда столько миров, сколько требуется для создания одного мира.

Мы достигаем только лишь самих себя - и мира. И это то, что в хайдеггерровской терминологии зовется «конечность». Но теперь уже ясно, что означает «конечность»: это бесконечная единичность смысла, доступа к истине. «Конечность» есть исток, то есть она есть бесконечность начал. «Исток» означает не то, откуда возник мир, но приход, всякий раз единственный, каждого присутствия мира.

4. Сотворение мира и любопытство

Понятие «сотворение мира» будет репрезентировать этот статус истока, и гораздо лучше, потому что оно внесет большой вклад в то, чтобы сделать непригодным понятие «автора» мира. Можно будет показать, действительно, каким образом тема сотворения является одной из двух тем, которые, вне всякого сомнения, приведут к смерти Бога-творца, Бога-первопричины, Бога высшего существа. Наконец, если хорошенько присмотреться, дет Бога метафизики, который попросту соответствовал бы этому статусу производящего. Повсеместно - и у Августина, и у Фомы Аквинского, и у Декарта, и у Мальбранша, у Спинозы или же Лейбница - оказывается, что проблематика сотворения стесняет и искажает проблематику производства (production) вплоть до момента, тогда еще существенного, разрушения онтологического доказательства. (Позднейшая гегелевская реставрация этого доказательства, напротив, есть не что иное, как разработка понятия сотворения, которому столь важное значение в ту же самую эпоху придавал Шеллинг).

Отличительной чертой этого понятия является стремление не устанавливать создателя, а скорее, напротив, сделать «творца» неотличимым от его «творения». (Здесь следует сказать, что, в целом, отличительной чертой западного монотеизма является не установление единого бога, а, напротив, стирание божественного как такового в трансцендентности мира. Видимо, это и есть узловой пункт, в котором зарождается та связь, которая неизменно делает нас, с точки зрения происхождения, во всех отношениях Греко-семитами, точно так же, как это отсылает нас, с точки зрения предназначения, в «мировое» пространство как таковое) [9]. В мифологической космогонии бог, или демиург, делает (fait) мир исходя из некоей уже имеющейся ситуации, какой бы она ни была [10]. В сотворении речь идет об уже-здесь-бытии некоего уже-здесь. Если сотворение - это творение из ничего (ex nihilo), то в действительности это не означает, что некий творец действует «исходя из ничего». Это, скорее, означает, и соответствии с целой традицией, богатой и сложной, но, с одной стороны, сам «творец» есть nihil, с другой - но ничто, по логике, не есть нечто, из чего может произойти сотворенное, но есть само происхождение и предназначение чего-либо вообще и каждой вещи в отдельности. Не только nihil не является чем-то предварительным, но нет также и «ничего», что предсуществовало бы сотворению: последнее есть акт возникновения, само происхождение постольку, поскольку оно есть., или делает не что иное, как то, что входит в значение глагола «проистекать». Если ничто не является чем-то предшествующим, остается только из (l'ex), чтобы, так сказать, квалифицировать сотворение-в-действии и (процесс сотворения). То есть возникновение или уничтожение (venue en rien) (как мы сказали бы, «в никто» («en personne»)).

Таким образом, ничто есть не что иное, как дис-позиция возникновения. Происхождение - это раздвигание. Раздвигание, которое изначально колеблется между пространством-временем и которое изначально есть не что иное, как зазор интимности мира: межсущее всех сущих, само по себе вовсе не являющееся сущим, не имеющее иного содержания, иного движения или иной конфигурации, кроме как конфигурации бытия-сущего (*l'être-etant*) всех сущих. Бытие, или между (*l'entre*), разделяет единичности всех возникновений. Сотворение имеет место всегда и везде, но не является этим уникальным событием или пришествием (*evenement ou avenement*) лишь при условии быть всякий раз тем, что оно есть, или быть тем, что он есть только «всякий раз», то есть всякий раз возникает уникально.

Именно так можно понять, каким образом сотворение в своем теолого-мистическом иудейско-христианско-исламическом образе свидетельствовало настолько (и уж, в любом случае, никогда только лишь о творческом могуществе Бога, сколько о его благодати и славе. Действительно, по отношению к могуществу создания (*creatures*) - это только лишь результаты, тогда как любовь и слава располагаются непосредственно на уровне творения, они являются сами сиянием Богопришествия. Именно так следовало бы понимать тему «образа (и/или “следа” Бога: следуя не логике вторичного подражания, а совершенно иной логике, в соответствии с которой сам «Бог» был бы единичным проявлением образа, или следа, или дис-позицией своей выставленности напоказ: место как место божественное, божественное исключительно *локально*. И, следовательно, уже более не божественное, а дис-локация и диспозиция мира (божественная протяженность, как говорил Спиноза) как начинание и как источник, который идет издалека и уходит вдаль, бесконечно дальше, чем любые боги.

Коли «сотворение» и есть именно эта уникальная "экс-позиция" сущего, то его настоящее название - экзистенция. Экзистенция - это сотворение - наше сотворение, начало и конец, которыми мы являемся. Именно эта мысль нам необходима более всего: если ним не удастся ее осмыслить, мы не приблизимся к тому, чем мы отныне являемся, такие, какие мы есть, в том мире, который не более чем мир. Но мы пришли в этот мир как раз потому, что мы помыслили логос (самопрезентацию присутствия) как сотворение (как единичный приход).

Это мышление не является антропоцентричным: оно не помещает человека в центр «сотворения», а, напротив, пересекает человека от избытка возникновения к мере целокупности всего сущего, пересекает как его чрезмерность, которую невозможно тотализировать: как его бесконечная изначальная единичность. В человеке, или, скорее, к человеку (*a tème l'homme*) существование является выставленным и выставляющим: чтобы проще это сформулировать, можно сказать, что человек говорит существование, и тот, кто говорит, в своей речи говорит все о сущем. То, что Хайдеггер называет "онтико-онтологическим преимуществом" *Dasein* - это не прерогатива и не достояние: оно включает бытие, а бытие *Dasein* - не что иное, как бытие сущего.

Если существование как таковое выставляется людьми, тогда то, что здесь выставляется, не менее значимо для всего остального сущего. Нет, с одной стороны, изначальной единичности, а с другой - здесь-бытия вещей, которые в той или иной мере предоставлены в типе пользование. Напротив, выставляя себя как единичность, существование выставляет единичность бытия как такового в каждом сущем. Различие между человеком и всем прочим

сущим (которое мы не намерены отрицать, но природа которого, тем не мене не дана), само неотделимое от других различий в сущем (поскольку человек есть «также» животное, «также» живое, «также» физико-химическое и т.п.), не отделяет истинное существование от некоторого рода под-существования. Напротив, это различие образует конкретное условие единичности. Мы не были б «людьми», если бы не было «собак» и «камней». Камень - это внеположенность (l'exteriorite) единичности в том, что следовало бы назвать ее минеральной или механической, буквальностью. Но я также не бы бы человеком, если бы не имел «в себе» этой внеположности в качестве квазиминеральности кости, иными словами, если бы я не был «телом» («corps»), опространствованием всех прочих тел и «моего» тела во «мне». Единичность - это всегда тело, и все тела являются единичностями (тела, их состояния, движения, трансформации).

Тем самым, экзистенция - это не собственность Dasein: она является изначальной единичностью бытия, которую Dasein выставляет для всякого сущего. Вот почему нельзя сказать, что человек находится в мире как в некоей среде (зачем нужна была бы среда?): человек находится в мире в той степени, в какой мир есть его собственная внеположность, собственное пространство его бытия-снаружи-в-мире. Но следует пойти дальше, невзирая на риск создать впечатление, что мир, несмотря ни на что, остается, по существу, «миром человека»: он является таковым, то есть миром людей лишь в той степени, в какой он является миром не человеческим, которому человеческое выставлено и который в свою очередь выставляется человеческим. Можно было бы попытаться выразить это следующим образом: *человек - это тот, кто выставляет мир, не будучи ни его целью, ни основанием; мир - это то, что выставлено человеком, не будучи при этом ни его окружением, ни репрезентацией.*

Не человек есть цель природы или природа - цель человека (мы уже испробовали все варианты), но целью является бытие-в-мире и бытие-мир всего сущего.

Впрочем, предположим, что мы захотели бы рассматривать мир как репрезентацию человека. Из этого, однако, не вытекает никакого солипсизма, поскольку в этом случае репрезентация сообщает мне то, что она с необходимостью репрезентирует мне неопровержимую внеположенность как мою собственную внеположенность. Репрезентация опространствования сама является опространствованием. Изначальная интуиция (intuitus originarius), которая была бы не репрезентацией, а погружением в саму вещь, существовала бы it одиночестве и была бы для самой себя единственной причиной и вещью: выше мы продемонстрировали противоречивость этого. Сам Декарт указывал на внеположенность мира как внеположенность собственного тела: поскольку он в этом не сомневался, он притворился, что сомневается, и притворство как таковое характеризует истину вещи протяженной (res extensa). Точно так же, разве не удивительно, что реальность этого мира, относительно которой Бог не мог бы меня обмануть, поддерживалась в своем бытии как раз непрерывным творением этого самого Бога. Реальность - это реальность каждого мгновения, от места к месту, каждый раз в свою очередь, точно так же, как реальность вещи мыслящей (res cogitans) удостоверяется в каждом «Ego sum», каждого из них поочередно.

И вновь, таким образом, Другого нет. «Сотворение» в точности означает, что Другого не имеется и что «имеется» («il y a») — это не Другой. Бытие не нпляется Другим, а исток - это опространствование, точечное и дискретное, между нами, как и между нами и остальным миром, как между всеми сущими [11].

Эта инаковость с самого начала и существенным образом нас интригует. Интригует потому, что являет всякий раз иной исток, всегда неприсваиваемый и всегда наличный, всегда присутствующий, всегда неподражаемый. Вот почему мы, с самого начала и существенным образом, проявляем любопытство в отношении мира и самих себя (или, скорее, «мир» - это родовое название объекта этого онтологического любопытства). Коррелятом творения, понимаемого как само существование, выступает любопытство, которое следует понимать в совершенно ином значении, нежели то, которое придавал ему Хайдеггер. Для Хайдеггера любопытство - это неумное действование, которое ненасытно переходит от сущего к сущему, не будучи в состоянии застыть в созерцании. Несомненно, оно является свидетельством бытия-друг-с-другом, но оно свидетельствует о нем, будучи неспособным достигнуть того экзистенциального открытия, которое свойственно Dasein в «мгновении» [12]. Напротив, необходимо выявить, помимо легкомысленного любопытства, но также и помимо внимания, которое заботится о других (Fürsorge), более примитивный слой любопытства, когда мы прежде всего заинтересованы тем, что, действительно, является интересным par excellence - истоком. Однако нам интересно, каков тот способ, посредством которого мы заинтригованы постоянно обновляемой инаковостью истока, и, осмелюсь сказать, каков тот способ, посредством которого мы вступаем с ней (инаковостью) в интригу (сексуальное любопытство неслучайно является образцовой разновидностью любопытства - но, на самом деле, не более чем разновидностью).

Как позволяет это выразить французский язык, другие сущие мне любопытны («в диковинку»), потому что открывают мне доступ к истоку, заставляют меня прикоснуться к нему, оставляют меня одного перед ним. Другой - это может быть другой человек, животное, растение, звезда - это, прежде всего, явное присутствие точки и момента абсолютного, непроверяемого истока, данное как таковое и как таковое исчезающее в момент своего прехождения. Оно проявляется в лице новорожденного, в лице случайно встреченного прохожего, в насекомом, в ядовитой змее, в булыжнике.., если, конечно, понимать, что речь здесь не идет о том, чтобы сделать эквивалентными эти любопытные присутствия.

Если только мы не получаем доступа к другому указанным способом, стремясь, однако, завладеть истоком, это самое любопытство превращается в ярость, присваивающую или разрушительную. В другом мы ищем уже не уникальность истока, но уникальный и исключительный исток, чтобы его принять или от него отказаться. Другой (с маленькой буквы) становится Другим через желание или ненависть. Обожествление другого (вместе с добровольным рабством) или его дьяволизация (с его исключением или изничтожением) входят в комплект любопытства, которое уже более не заинтересовано в дис-позиции и со-явленности, но становится желанием Позиции: зафиксировать, обеспечить раз и навсегда истоком, который находится в неизменном для всех одном и том же месте и, следовательно, всегда вне мира. Вот почему это желание есть желание убийства, и не только убийства, но и увеличения жестокости и ужаса, которое является определенным образом направленной

интенсификацией убийства: калечение, расчленение, остервенение, скрупулезная экзекуция, радость агонии или, с другой стороны, бойня, груда трупов, техничная и массовая экзекуция, калькуляция лагерей. Речь всегда идет о том, чтобы отослать другого к Другому или же заставить возникнуть Другого на месте другого и тем самым идентифицировать Другого и исток в нем.

Другой с большой буквы есть не что иное, как коррелят этого безумного желания, тогда как другие, в действительности, являются нашим изначальным интересом. Но верно и то, что возможность безумного желания содержится в самой диспозиции изначальных интересов: рассредоточение (diss&mination) истока растревоживдт исток во «мне» в точности в той мере, в какой заставляет меня проявлять по отношению к нему любопытство, то есть делает из меня «Я» (или «субъекта» - словом, кого-то). (Из этого следует, что нет такой этики, которая существовала бы независимо от онтологии, и что только онтология, на самом деле, может быть этикой последовательным образом. Но к этому следует вернуться в другом месте).

5. Между нами: первая философия

Повторяя на разные лады, что философия является современницей греческих полисов, обычно упускают из виду, по правде говоря, предмет вопрошания. И конечно, по мере того как это упускают из виду, протема вновь, через 28 веков, встает перед нами со всей остротой.

Она возвращается к нам как вопрос об истоке нашей истории. Здесь речь не идет ни о телеологической реконструкции, ни о попытке заново проследить некий процесс, ориентированный на определенную цель. Напротив, история столь ясно обнаруживает себя как движение, разбитое уникальным стечением обстоятельств, движение, которое не стремится поглотить эту единичность в универсальном (нет никакой «универсальной истории», и Маркс и Ницше понимали это), но переносит ее импульс в отдельные возобновленные события. Именно так мы располагаем «будущим» и грядущим: в той мере, в какой «прошлое» не является прошлым, как это было в случае целенаправленного процесса, но прошлым в виде «диковинности», долгое время называемым «греческим чудом», самим по себе любопытным и тем самым все еще остающимся «грядущим». Именно эта диспозиция истории обеспечивает существование некой истории (*une histoire*), а не процесса (здесь, как и везде, гегелевская модель обнаруживает истину благодаря своей точной противонаправленности). Именно так можно понять «историю бытия» Хайдеггера - и понять, каким образом наше отношение с этой историей есть с необходимостью отношеший, ее деструкции или ее деконструкции: то есть актуализации ее единичности как разрушительного закона о целостности и самого этого закона как закона смысла.

Это предполагает, очевидно, ту задачу, одновременно настоятельную и срочную, которую невозможно измерить: понять, каким образом история как единичное происшествие западного мира «стала» тем, чи называется «мировым» или «глобальным», не становясь, тем не менее, тем, что называют «универсальным»; следовательно, понять, каким образом Запад исчезает не в своем единообразии, как любят сомнамбулически повторять, но в экспансии, под этим единообразием и в нем, некоей множественной единичности, которая одновременно и является и не является «собственной» этого Запада/происшествия (*o/accident*). Понятно, что этот сомнительный вопрос есть не что иное как вопрос «капитала» (или «капитализма»). Если мы хотим в полной мере осознать «капитал» - начиная тех первых шагов, когда история зародилась в торговых поселениях, необходимо отделить его, еще более радикально, чем это сделал Маркс, от его собственной репрезентации линейной и кумулятивной (поступательной, непрерывной) истории, равно как и от симметричной репрезентации телеологической истории его преодоления или предотвращения. Похоже,

именно таков урок - проблематичный урок - истории. Но мы сможем его понять только в том случае, если мы сперва совершенно иначе поймем первоначальные цели нашей истории, то есть философии.

Выступая в различных версиях, но всегда доминирующим образом, традиция обеспечивает себе определенную репрезентацию, согласно которой философия и полис были бы (могли бы быть, должны были быть) друг для друга субъектом. Философия как артикуляция логоса была бы субъектом полиса как пространства этой артикуляции, тогда как полис как совокупность логосов (logikoi) был бы субъектом философии как производства их общего логоса. Сам же логос получает свою сущность, или свой смысл, из этой взаимности: он есть общее основание сообщества, а сообщество - основание бытия.

Именно в этой перспективе мы непрестанно понимаем доминирующим образом и в различных версиях, слабых и сильных, удачных и неудачных, знаменитое "политическое животное" Аристотеля: исходя из презумпции того, что логос есть условие сообщества, которое к свою очередь есть условие человечества, и/или и взаимнообразно, каждое из трех составляющих получает свое единство и свое наполнение из сущностного общения с двумя прочими (а мир как таковой остается относительно внешним по отношению ко всему делу «исходя из презумпции, согласно которой природа, или *physis*, действует именно в человеке как *logos politikos*, он да как ремесло (*techne*) подчиняется как одному, так и другому).

Однако эта перспектива - перспектива политической философии в самом полном смысле (не «философии политики», но философия как политика) - могла бы быть тем, что одним движением указывало бы на уникальную ситуацию, в которой оказывается наша история, и чинило бы препятствие для доступа к этой ситуации [13]. «Философия и политика» как раз и есть выражение этой ситуации. Но это есть разделительное выражение, поскольку сама ситуация дизъюнктивна. Полис - это, прежде всего, не столько «сообщество» или «общественное пространство», сколько, по меньшей мере, актуализация бытия-вместе как дис-позиции (рассеивания и разнородности) сообщества, имеющего свое основание в интериорности или в трансценденции. Это «сообщество» без общего истока. Итак поскольку философия - это вопрошание о происхождении, полис является ее проблемой, а не субъектом или пространством. Или даже он является ее субъектом или пространством в зависимости от способа рассмотрения, в данном случае - апории. Но философия со своей стороны, есть вопрошание об истоке лишь при условии диспозиции логоса (то есть обретенного и проговоренного истока): логос - это опространствование в самом местоположении бытия. Итак, философия - это проблема полиса: она скрывает от него субъекта, ожидаемого как «сообщество».

Вот почему весьма часто философская политика и политическая философия спотыкаются о сущность сообщества, или же о сообщество как первоначало. Именно об это споткнулись Руссо и Маркс. Первый провоцирует апорию сообщества, которое должно предшествовать самому себе для того, чтобы конституироваться: «договор» по своей сути - это отрицание, или вытеснение, изначального разделения между единичностями, которые должны его "заключать". Маркс хотя и более радикален, настаивая на растворении политики во всех сферах существования (что также относится к «реализации философии»), однако он игнорирует то обстоятельство, что это преодолеваемое и подавляемое разделение - не

случайное разделение «политической» инстанции, но конститутивное разделение диспозиции. «Коммунизм», какова бы ни была сила идеи «реального отношения» и того, что Маркс называл «индивидом», не сумел помыслить бытие-сообща как отличное от «сообщества».

И этом смысле философская политика постоянно производит незаконный захват метафизики единоначалия там, где она, однако, в то же самое время, волей-неволей, выставляет напоказ ситуацию дис-позиции и истоков. Результатом этого, довольно часто, является то, что дис-позиция превращается в исключение, а любая философская политика - это политика исключительности и коррелятивного исключения - класса, порядка, какого-нибудь «сообщества» и, в конце концов, «народа» в «низком» смысле этого слова. Требование равенства, таким образом, - это одновременно необходимый, крайний и абсолютный жест: он иносильно готов, действительно, указать дис-позицию как таковую. Всякий раз, когда скоро речь идет об «эгалитарном притязании на родовую идентичность»¹, равенство не воздает должное сингулярности или же сталкивается со значительными трудностями, когда пытается это сделать. Именно здесь возникает критика абстракции прав: однако «конкретное», которое должно быть противопоставлено абстрактному, это не конкретное эмпирических детерминаций, которые при капиталистическом режиме истощают наилучшее стремление к равенству. Конкретное означает, прежде всего, реальный объект мышления бытия-сообща, и этот реальный объект - единичное множественное истока, а следовательно, и исток самого «сообщества» (если угодно придерживаться этого названия). Таково, видимо, указание, заключенное в слове, которое следует за «равенством» в республиканском лозунге: "братство" желает быть решением равенства (или «равносвободы») [14] через напоминание или призыв к «родовой идентичности». Но именно общий исток общего и отсутствует [15].

Или, по меньшей мере, он «отсутствует», когда его пытаются оценить с точки зрения философской политики. Данная точка зрения деконструирует, и это то что как раз происходит в данный момент, освещает необходимость единичности множественности (*du sin gulier pluriel*) истока. У меня нет четкого представления о том, что можно предложить в качестве «иной политики». Я не уверен, на самом деле, что данный термин (или же термин «политическая философия») мог бы получить некое наполнение помимо данного разрыва в горизонте, который произошел с нами в конце длинной истории западной ситуации, а также как повторное открытие данной ситуации. Я только хочу внести свой вклад в установление того, что пара философия-политика, во всей силе своего тандема, выставляет напоказ и одновременно скрывает дис-позицию истока, и ее коррелят - со-явление.

Философско-политический горизонт - это то, что привязывает дис-позицию к непрерывности и сущностному сообществу. Такое отношение, для того чтобы быть действенным, требует важной процедуры: процедуры жертвенности. Хорошенько поискав, мы найдем оттенок жертвенности в любой политической философии (или даже в ней можно найти абстрактное обвинение, которое сводится к принесению в жертву конкретной единичности). Однако в качестве уникального истока существование не может быть принесено в жертву [16].

Неотложность, с этой точки зрения, не является иной политической абстракцией. Она, скорее, представляет собой переосмысление самого смысла «политики», а значит, и

философии, в ситуации истока: обнажение единичных начал. Таким образом, то, что необходимо, - это некая «первофилософия» в каноническом смысле, то есть онтология. Философия должна возобновить и сама возобновиться исходя из самой себя и по отношению к себе самой, то есть в отношении политической философии и философской политики. Для этого она должна в принципе помыслить, каким образом мы являемся «нами» между собой: каким образом консистенция нашего существования состоит в бытии-сообща и каким образом последнее состоит именно в этой «совместности» («еп) или «между» своего опространствования.

Последнюю «первофилософию», осмелюсь сказать, обеспечивает нам фундаментальная онтология Хайдеггера. Именно она наставила нас на тот путь, на котором мы находимся друг с другом, знаем мы это или нет. Вот почему ее автору, в определенного рода перевертывании самой *Destruktion*, удалось скомпрометировать себя непростительным образом в своем обращении к философской политике, ставшей преступлением. И это как раз и указывает нам, с чего именно следует осуществлять возобновление: следует переделать фундаментальную онтологию (а вместе с ней и экзистенциальную аналитику, равно как и историю бытия и мышление *Ereignis*), на этот раз решительно, исходя из постулата о единичном множественном истоков, то есть исходя из со-бытия.

Позже я еще вернусь к этой программе, да, впрочем, я и не выказываю смехотворной претензии быть ее исполнителем: по определению и по сути эта «первофилософия» должна «быть создана всеми, а не кемто одним», как поэзия Мальдорора. В данный же момент мне хотелось бы лишь указать принцип ее необходимости. Со-бытие (*Mitsein*, *Miteinandersein* и *Mitdasein*) весьма четко объявлено Хайдеггером существенным для конституции самого *Dasein*. На этом основании должно быть совершенно ясно, что *Dasein** тем более что оно и не «человек», и не «субъект», не есть нечто одно, единственное и изолированное, но всегда только лишь одно из, каждый, одного-с-другим. Если эта детерминация существенна, то она должна целиком и полностью обеспечить и выставить напоказ со-изначальное измерение. Однако мы уже не раз отмечали, что эта со-изначальность, несмотря на уверения, оборачивается рассмотрением *Dasein* «в себе». Значит, уместно изучить возможность срочной и непрерывной экспозиции со-изначальности и выяснить, каковы ее цели в отношении совокупности онтологического предприятия (равно как и в отношении политических следствий) [17].

Следует лишь сразу же добавить, что резонность такого исследования, хотя на первый взгляд и может показаться просто «повторным уравниванием» хайдеггеровского дискурса, более глубока и включает, очевидно, не только это, поскольку в пределе речь идет не более и не менее как о самой возможности говорить о *Dasein* вообще, об «экзистирующем» или об «экзистенции». Что произошло бы в философии, если бы о бытии в ней говорили, исключив «мы», «я», «ты»? Где говорит бытие и кто говорит бытие?

Указанная причина как раз и связана с говорением со-бытия (*parler (de) l'être*). Тема со-бытия и со-изначальности должна быть обновлена и должна «вновь перепропорционализировать» экзистенциальную аналитику, поскольку ожидается, что последняя ответит на вопрос о смысле бытия, или о бытии как о смысле. Однако если смысл бытия указывает на себя прежде всего посредством введения в игру бытия в *Dasein* и как *Dasein*, тогда, в качестве

смысла, это введение в игру (как то, что «подразумевается из бытия») может удостоверить и выставляться напоказ только лишь в виде со-бытия, поскольку никогда не бывает смысла для кого-то одного, но всегда от одного к другому, всегда между одним и другим. Смысл бытия, видимо, никогда не сводится к тому, что сказано, к сигнификациям. Но **он**, безусловно, в них, поскольку «о нем говорится» в абсолютном смысле этого выражения. «Говорят», «это говорит» означает «бытие говорится», оно есть смысл (поскольку оно создает смысл). Но безличное «говорят» или «**оно** говорит» всегда есть не что иное, как мы.

Иными словами, раскрываясь как ставка в игре смысла бытия, *Dasein* уже раскрыто, до всякого иного эксплицирования, как со-бытие. Смысл бытия не обнаруживается в *Dasein*, чтобы затем быть «сообщенным» другому: его введение в игру есть идентичным образом со-бытие. Или даже: бытие есть введение в игру **этого** «вместе». Такова отныне минимальная, абсолютно неоспоримая онтологическая предпосылка. Бытие вводится в игру между нами, оно не могло бы иметь иного смысла, кроме как дис-позиции этого «между».

Впрочем, сам Хайдеггер пишет: «в понимании бытия *Dasein* уже находится... понимание других» [18]. Однако, видимо, этого еще мало сказать: понимание бытия есть не что иное, как понимание других, что означает, во всех смыслах, понимание других «мною», понимание «меня» другими, понимание друг друга. Можно было бы просто сказать: бытие есть общение. Оставалось бы узнать, что есть «общение».

В настоящий момент не столько важно ответить на данный вопрос (если это является вопросом, и если мы еще, по большому счету, не ответили на него, если мы не отвечаем на него постоянно и всякий раз), сколько остановиться на факте его постановки. Если «общение» является для нас сегодня таким делом (*a-faire*) — во всех смыслах данного слова, — если его теории расцветают, если множатся его техники, если «медиазация» «медиа» приносит авто-коммуникационное головокружение, если столь живо, когда разочарованно, когда ликующе, но всегда увлеченно обсуждают тему неразличимости «сообщения» и «средства», то причина заключается в том, что нечто оказалось оголено: оголенной, лишенной «содержания» является «коммуникация». Можно было бы сказать: оголенная сеть «ком» (*com* телекома, если говорить совершенно произвольно), то есть наша связь как сеть, некое сетчатое, растянутое мы — с его растянутостью вместо сущности и его опространствованием вместо структуры. Мы сами всего лишь чуточку располагаем возможностью видеть в этом удручающий удел современности. Возможно, несмотря на ее очевидность, мы все еще не осознали данную ситуацию и нам следует вновь начать понимать самих себя — наше существование и существование мира — как наше, таким вот образом рас-положенное бытие.

6. Бытие единичное множественное

Бытие единичное множественное: эти три слова, стоящие рядом, без определенного синтаксиса («être» — это глагол или имя существительное, «singulier» и «pluriel» — существительные или прилагательные, комбинировать можно как угодно), маркируют одновременно абсолютную эквивалентность и открытую артикуляцию, которую невозможно замкнуть на некоторой идентичности. Бытие единично и множественно, одновременно неразличимым и различимым образом. Оно единично множественно и множественно единично. Это даже не составляет отдельной предикации бытия, как если бы бытие было или имело определенное количество атрибутов, одним из которых был бы этот, двойной, противоречивый или хиазматический, единичного множественного бытия. Напротив, единичное-множественное (или единичное множественное) формирует конституцию сущности бытия: как следствие, эта конституция разрушает или расторгает единую и субстанциальную сущность самого бытия. Однако это лишь некий способ выражения, поскольку нет никакой предварительной субстанции, которая подлежала бы растворению. Бытие не предсуществует своему единому множественному. Именно так, оно абсолютно не предсуществует, и ничто не предсуществует: существует только то, что существует. Начиная с Парменида, вся работа философии сводилась к тому, чтобы со всех сторон развивать это единственное суждение, которое не предлагает ничего, кроме размещения и диспозиции существования. В этом ее (философии) множественная единичность, и ей ничего не остается дела¹ кроме этого. [19]

То, что существует, что бы это ни было, со-существует постольку, поскольку существует. Сопричастное (co-implication) существующего - это разделение мира. Мир не располагает ничем внешним по отношению существованию, не является добавлением извне других существований: он есть со-существование, которым они располагают вместе. Могут возразить, что необходимо, чтобы существовало нечто. Кант установил, что нечто существует, коль скоро я мыслю по меньшей мере некоторое возможное существование: однако возможное является вторичным по отношению к реальности, следовательно, уже существует нечто реальное. [20]

Уместно добавить, что эта интерференция заставляет прийти к выводу о том, что в реальности наличествует элемент множественности существования: существует нечто одно (по крайней мере «я») и нечто другое, по крайней мере то, другое «я», которое репрезентирует возможное и к которому я себя привязываю, чтобы задать себе вопрос, существует ли нечто из того, что я мыслю в качестве возможного. Со-существование предполагает наличие хотя бы еще одного «я». Это следует развить следующим образом: не

существуют, тем самым, только «я», понимаемые как субъекты-репрезентации, поскольку с реальным различием двух «я» также задается и различие вещей в целом, например различие между моим телом и множеством других тел. Эта вариация старой темы дается лишь только для того, чтобы показать, что никогда не было и никогда не будет философского солипсизма и определенным образом никогда не было и иикогда не будет философии «субъекта» в смысле бесконечной замкнутости в себе некоторого для-себя.

Всегда имеется то, пригодное для любой философии, что образцовым образом представлено в высказывании Гегеля: «“Я” есть само по себе всеобщее, и общность (Gemeinschaftlichkeit) есть также одна из форм псобщности, но она лишь внешняя ее форма» [21]. Хорошо известно, что диалектическая логика требует прохождения через внеположенность как существенную для самой внутрисложенности: тем не менее, согласно этой логике, всегда именно во «внутренней» и субъективной форме некоторого «Я» для завершения проекта должна обнаружиться и установиться истина универсального и его сообщества. То, что, следовательно, возлагается на нас, - это удержать момент «внеположенности» как имеющий существенную ценность, причем столь существенную, что эта внеположенность не соотносится более ни с каким «я»: ни индивидуальным, ни коллективным, если при этом не удерживается незыблемо *внеположенность сама по себе и как таковая*.

Едиичное множественное бытие означает: сущность бытия существует только лишь как со-сущность. Но со-сущность, или со-бытие - бытие-со-многими, - означает, в свою очередь, сущность со- (со-) или еще, и даже скорее, само это со- (сит) в положении или в качестве сущности. Действительно, со-сущностность не может состоять в совокупности сущностей, где оставалось бы определить сущность самой этой совокупности как таковой: по отношению к ней сущности, собранные вместе, стали бы акциденциями. Со-сущностность означает сущностное разделение сущностности, разделение в виде совокупности, если угодно. Что может быть выражено и таким образом: если бытие - это со-бытие, в со-бытии именно это вместе и создает бытие, а не прибавляется к нему. Это точно так же, как в коллегиальной власти: власть не является ни внешней по отношению к каждому члену коллегии, ни внутренней для каждого из них, но состоит в коллегиальности как таковой.

Значит, не бытие сначала, а затем прибавление некоторого вместе, но это вместе в центре бытия. С этой точки зрения совершенно необходимо перевернуть порядок философской экспозиции, для которой весьма закономерно, что «вместе», а также тот самый другой, который идет *вместе*, если можно так сказать, всегда вторичны, даже тогда, когда эта последовательность опровергается самой глубинной логикой, о которой здесь идет речь. Однако этот порядок весьма примечательным образом сохраняется даже Хайдеггером, который ввел со-изначальность *Mitsein*, только установив изначальность *Dasein*. Можно отметить то же самое в отношении гуссерлевского конституирования альтер-эго, даже при том, что оно также, на свой лад, со-временно (вот еще одно *сит*) эго в «едином универсальном сообществе».

Можно также показать а *contrario*, что, коль скоро Гегель открывает феноменологию духа моментом "чувственной достоверности", где, кажется, сознание еще не вступило в отношение с другим сознанием, этот момент, тем не менее, характеризуется языковой артикулированностью, в которой сознание обретает истину непосредственно ощущаемого

(знаменитое «сейчас ночь»), и тем самым это отношение с другим сознанием тайно подразумевалось. Было бы легко приумножить наблюдения такого рода: например, очевидность *ego sum*, конститутивно и со-изначально, отсылает к его возможности для любого читателя Декарта и именно той возможности в каждом из нас, то есть этой со-возможности очевидность как очевидность обязана своей силой и своей истинностью [22]. *Ego sum = ego sum*.

Тем самым станет ясно, что для всей философии необходимая последовательность экспозиции не мешает тому, чтобы глубинный порядок причин регулировался со-изначальностью. На самом деле, предлагая перевернуть порядок онтологической экспозиции, я предлагал лишь извлечь на поверхность источник, более или менее смутно присутствующий во всей истории философии - и тем более присутствующий, что он отвечает описанной выше ситуации: философия начинается вместе и в «согражданском» со-существовании как таковом (заставляя внезапно возникнуть, в отличие от «империи», власть как проблему). Или, скорее, «полис» - это, прежде всего, не форма политического правления, а со-бытие как таковое. В итоге философия - это мышление о со-бытии, и поэтому она сама также есть мышление-вместе как таковое.

Но, разумеется, речь не идет о том, чтобы просто прояснить некую все еще ущербную экспозицию. Речь идет как раз о том, чтобы рассмотреть те сущностные причины, по которым на протяжении всей истории философии со-бытие подчиняется бытию и не перестает в то же время, в силу самой этой субординации, расценивать свою проблему как саму проблему бытия: в итоге, *со-бытие - это в наибольшей степени собственная проблема бытия*, и задача состоит в том, чтобы выяснить, почему и как это получилось. [23]

Повторим еще раз: не бытие сущего вначале, а потом само сущее как одно-с-другим, но сущее - любое сущее - детерминировано в своем бытии как сущее одно-с-другим. Единичное множественное: подобно тому как единичность каждого неотделима от его бытия-со-многими, и потому что, на самом деле, и в целом единичность неотделима от множественности. Здесь опять речь не идет о дополнительном качестве. Понятие единичного подразумевает свою сингуляризацию и, значит, свое различие с другими единичностями (в отличие, например, от понятий индивида - поскольку имманентная целостность, не предполагающая другого, была бы идеальным индивидом, - или же частного, поскольку это последнее предполагает некую совокупность, частью которой оно является, и не может иметь никакого отличия от других частей, кроме количественного). Наконец, в латинском языке *Singuli* употребляется только во множественном числе, поскольку обозначает «один» в «один за другим». Единичный — это сразу же каждый, а значит, также и каждый вместе и среди всех других. Единичный — это множественный. Видимо, он также располагает индивидуальным качеством неделимости, но он не является неделимым, наподобие субстанции, он неделим от случая к случаю, в событии своей сингуляризации. Он неделим как мгновение, то есть так же бесконечно мал или точно неделим. Он также, впрочем, подобен партикулярному, но при условии *pars pro toto*: единичный всякий раз есть за (*pour*) целое, на его месте и ввиду его. (Если человек есть для сущего в целом, то, как я попытался показать, он есть показатель единичного как такового и в целом.) Единичность не отделяется на основании бытия, она является, коль скоро она есть, самым бытием или его истоком.

Мы еще раз без труда распознаем, в какой мере эти характеристики отвечают характеристикам декартовского *ego sum*. Единичное — это *ego*, не являющееся «субъектом» в смысле отношения к себе самому. Это такая «самость» (*ipséité*), которая не является отношением «меня» («я») к «себе» [24]. Это не «я» и не «ты», но только отличие различия, скрытое сокровитости. Это бытие-отдельно самого бытия и в самом бытии: бытие от случая к случаю.

Сущность бытия — это удар. «Быть» — это всегда, каждый раз, мгновенный толчок бытия (потрясение, прикосновение, шок, столкновение, встреча, вступление). И, следовательно, всегда также со-удар: уникальное сочетание единичностей, и это сочетание не является ни суммой, ни обобщением, ни «обществом», ни «сообществом» (все эти слова суть не более чем аспекты проблемы). Сочетание единичностей само по себе единично. Оно их «объединяет» в той мере, в как опространствует их, и они оказываются «связанный между собой» в той мере, в какой они не сводятся некоторому единообразию.

В этих условиях бытие как со-бытие, возможно, не могло бы говориться в третьем лице некоторого «есть» или «имеется». Нет больше внешней точки зрения на со-бытие, из которой можно было бы сказать, что «имеется» сущее и со-бытие сущих друг с другом. Ни «есть», и тем более не «я есмь», является подлежащим по отношению к высказыванию «есть». Следовало бы, скорее, помыслить третье лицо единичного как являющееся на самом деле первым лицом. Оно становится, тем самым, первым лицом множественного числа. Бытие могло бы говорить о себе только лишь единственным способом: «мы есть». Истина *ego sum* заключается в *мы существуем*, и это «мы» произносится людьми в отношении всех сущих, с кем «мы» есть, для любого существования как бытия-сущностно-вместе, как бытия, сущность которого есть вместе.

(«Говорят..»: кто, некто? Мы говорим - что это за «мы»? Как могу я говорить «мы» за вас, тех, кто меня читает, и за себя? Как заставить нас мыслить вместе что, однако, есть то, что мы как раз и делаем, «со»гласны мы или нет? Как мы существуем, один с другим? Что означает: что именно из нашего общения, из этой книги, а значит, из ее фраз, из совокупной ситуации является тем, что в большей или меньшей степени придает всему этому смысл? Вопрос философии как «литературы», то есть вот какой вопрос: как далеко простирается возможность вести речь от третьего лица философии; начиная с чего онтология должна бы стать чем? беседой? лирикой?.. Концептуальная жесткость со-бытия ужесточает рассуждение о его понятии...)

То, что называют «обществом», в самом широком и самом распространенном смысле слова, есть, тем самым, шифр онтологии, и остается лишь его выявить. Руссо предчувствовал его, назвав «договором», то есть уже не соглашением индивидов, но самим событием, которое «из глупого и ограниченного животного сделало разумное существо и человека» [25]. (Это предсуществование подтверждает в парадоксальной манере Ницше, поскольку Заратустра восклицает, что «человеческое общество есть попытка, но не “договор”»[26]). Маркс распознал его, обозначив человека как существо социальное по своему происхождению, производству и предназначению и тенденциозно вписав во всем движении и во всей постановке своей мысли само бытие в бытие социальное. Хайдеггер обозначил его, определив со-бытие как составляющее основу здесь-бытия. Никто, однако, не сподвигся

радикальным образом тематизировать «с» (вместе») как сущностную черту бытия и как его собственную единичную множественную сущность. Но все они, вместе или один за другим, привели нас к той точке, где мы уже более не можем и избегать этого, в пользу чего свидетельствует весь современный опыт: отныне цель заключается в том, чтобы не мыслить более

ни исходя из одного, ни исходя из другого;

ни исходя из их совокупности, которая сама понимается либо как Один, либо как Другой,

ни мыслить абсолютно и без остатка исходя из *вместе как сущностного свойства того, чье бытие - оно не что иное, как одно-с-другим.*

Одно/другое: ни «посредством», ни «для», ни «в», ни «несмотря на», но «вместе».

Одновременно нечто меньшее и нечто большее, чем «отношение» или «связь», в особенности если и отношение и связь предполагают (каждое в отдельности) предсуществование тех объектов, с которыми они связаны: поскольку «вместе» именно современно своим объектам, оно на самом деле, есть их со-временность. «Вместе» - это совместное владение пространством-временем, это в-одно-время-и-в-одном-месте как таковое, отделенное в самом себе. Это постоянно умножаемый принцип идентичности: бытие есть в то же время и в том же месте в опространствовании бесконечной множественности единичностей. Бытие есть вместе с бытием, оно не покрывает себя, но существует возле себя, рядом с собой, в самом себе, в касании, в парадоксе приближенности, в которой раскрываются удаленность и чуждость. Мы: суть каждый раз другой, каждый раз с другими. «Вместе» уже не указывает на разделение общей ситуации в большей степени, чем соположенность чистых внеположенностей (скамья рядом с деревом рядом с пробегающей мимо собакой).

Вопрос о бытии и смысле бытия стал вопросом с со-бытия и бытии-вместе (смысле мира). Вот что означает современная озабоченность, которая раскрывается не столько как «кризис общества», сколько как предписание, с которым «социальность», или «социация», людей обращается к самой себе, или которое она получает от мира: следует быть не чем иным, как тем, что есть она сама, но, в конце концов, бытию как таковому следует быть ею самой. Такая формула является, прежде всего, обезнадеживающей тавтологической абстракцией, и вот почему мы так обеспокоены, но наша задача заключается в том, чтобы разбить твердую скорлупу этой тавтологии: что такое со-бытие бытия?

В некотором смысле, всегда повторяется изначальная западная ситуация, это всегда проблема полиса, того, повторение чего уже скандировало, во благо или во вред, нашу историю. Сегодня это повторение производится как ситуация, две основные данности которой составляют некий род антиномии: с одной стороны, растекание мира, с другой - завершение представлений о мире. Это означает не более чем видоизменение в отношении «политика-философия». С одной стороны, уже нельзя более действовать в рамках единственного сообщества, его сущности, замкнутости и суверенности, с другой стороны, невозможно более подчинять сообщество ни декретам суверенного Другого, ни идеологичности истории. Но нельзя более трактовать социальность как неизбежное и

досадное происшествие, как принуждение, которым так или иначе следует управлять. Сообщество обнажено, но оно императивно.

Итак, с одной стороны, само понятие сообщества или полиса преломляется во всех направлениях - что означает многообразное и хаотичное возникновение инфра-национального, наднационального, пара-национального и дис-позицию национального в целом. С другой стороны, все содержание понятия сообщества, похоже, сводится к его приставке, к *суп*, *со*-, лишенному субстанции и связи, лишенному внутрисложенности, субъективности и персональности. И в том, и в другом случаях суверенность ничем не является [27]. Суверенность есть не более чем *со*-; как таковая она всегда является чем-то неопределенным, тем, что «подлежит исполнению».

Речь не идет о том, чтобы помыслить уничтожение умеренности. Речь идет о том, чтобы обдумать вопрос: если суверенность была великим политическим понятием, предназначенным для определения сообщества (его главой или сущностью), не будучи ничем вне его, не имея ни иного основания, ни иной цели, кроме него, то что случилось с этой суверенностью, если мы говорим о единично множественном опространствовании? Как помыслить суверенность в качестве "ничто" некоторого обнаженного «вместе»? И если в то же самое время политический суверенитет всегда означал отказ от господства (одного государства над другим или церкви над государством, господства чего-то иного над некоторым народом), то как помыслить обнаженную суверенность «вместе» в противоположность господству, будь то господство бытия-целокупно посредством другой инстанции или господство самой целокупности посредством самой себя (посредством саморегуляции и самоконтроля)? Мы смогли начать описывать современную трансформацию «политического пространства» [28] как переход к «империи». Империя в точности означает одновременно господство без суверенитета (без выработки такого понятия) и растекание, опространствование и множественность, противоположные концентрации во внутрисложенности, которую требует политический суверенитет: как помыслить опространствование империи в противоположность ее господству?

Чистая суверенность - если я таким образом транскрибирую суверенность в трактовке Батая - предполагает тем или иным способом дистанцирование от политико-философского порядка и от «политической философии»: не в угоду деполитизированному мышлению, но в пользу такого мышления, которое вновь начинает отстраивать конституирование, воображение и само значение политического; мышление, которое заново описывает его в его отступлении на задний план и исходя из этого отступления. Отход политического [29] не означает его исчезновения. Он означает, что исчезает философская предпосылка политико-философского целого, всегда являющаяся онтологической предпосылкой. Эта предпосылка принимает различные формы: она может заключаться в том, чтобы мыслить бытие как сообщество и сообщество как предназначение, или даже, напротив, мыслить бытие как предшествующее и внешнее по отношению к порядку социального и мыслить общество как случайную внеположенность торговли и политики. Но таким образом бытие-вместе никогда не является собственно темой и проблемой онтологии. Отход политического - это раскрывание, онтологическое обнажение *со*-бытия.

Множественное единичное бытие: единым росчерком, без пунктуации, без знака равенства, подчинения или следствия. Единый росчерк, непрерывно-прерывистый, прочерчивающий совокупность онтологической области, бытие-с-самим-собой, обозначенное как "вместе" бытия, «вместе» единичного и "вместе" множественного и навязывающее вдруг онтологии не только иное значение, но и иной синтаксис. «Смысл бытия не только как «смысл некоторого “вместе”», но, в особенности, как «совместное» смысла. Потому что, ни одно из этих понятий не предшествует и не обосновывает остальные, и каждое обозначает со-сущность других. Со-сущность превращает саму сущность в штрих - «бытие-единичное-множественное» - в соединительную черту, которая также служит разделительной чертой, чертой поделения, которая стирается, оставляя каждое понятие в изолированности и с бытием-с-другими.

Единство некоторой онтологии должно отныне выискиваться в этом натяжении, в этом растяжении, в этом раздвигании и в этом опространствовании, которое одновременно является опространствованием бытия, (опространствованием) единичного и (опространствованием) множественного, различающихся и не различающихся. В такой онтологии, которая не является, «онтологией общества» в смысле «региональной онтологии», но онтологией как «социальностью» или как «социацией», более изначальной, чем любое общество, чем любая «индивидуальность» и чем любая «сущность бытия», в этой онтологии бытие есть вместе, оно есть в качестве со- самого бытия (со-бытие бытия), хотя бытие и не идентифицируется как таковое [30] (как бытие бытия), но ставит себя, дается или происходит, дис-позиционирует себя - делает событие, историю, мир - как свое собственное единичное множественное вместе. Или, иначе говоря, *нет бытия без бытия* - что является убогой тавтологией только лишь до той поры, пока мы не поймем, что оно есть по способу соизначальности бытия-с-самим-бытием.

В соответствии с этим способом бытие одновременно. Точно так же, чтобы сказать «бытие», необходимо повториться и сказать, что «бытие есть», бытие {есть только одновременно с самим собой. Время бытия (то время, что оно есть) есть эта одновременность, это совпадение (co-incidence), предполагающее «случайность» («incidence») в целом, движение, перемещение или развертывание, изначальную временную производную бытия, его опространствование.

Pollakos legomenon - бытие говорится множеством способов: в некотором смысле речь идет о повторении аристотелевской аксиомы. Повторим и еще раз — в соответствии с «вместе», «также», «еще» истории, которая повторяет это выкапывание и это вытягивание смысла: единичность бытия заключается в его множественности. Но оно уже не говорится множеством способов исходя из единого предполагаемого ядра смысла. Множественность говорения — то есть говорящего со всякий раз единичным говорением является конститутивной чертой бытия; в говорении и вне говорения имеет место множественность сущего в целом. Итак, бытие не совпадает с самим собой, если это совпадение тотчас же и существенным образом не отменяет себя в соответствии с со-структурой своего события (случайность, встреча, угол наклона, удар, диссонированное согласие). Бытие со-впадает с бытием в том смысле, что оно есть опространствование и мгновенное наступление — внезапное опространствование, единичное множественное.

Можно было бы спросить, почему все еще необходимо именовать «бытием» то, сущность чего сводилась бы к приставке бытия, к некоторому «со-», вне которого не было бы ничего, кроме сущих или существующих, но никакой субстанции или консистенции, присущих «бытию» как таковому. А именно об этом и идет речь. Бытие состоит не в чем другом, как в со-существовании всех существующих. Всякий раз сама эта консистенция не рассеивается в пыль соположенностей. То, на что я пытался указать, говоря о «дис-позиции», не есть ни простое помещение, ни соположение. «Со-» как раз определяет единство и единичность того, что есть в целом. Что следует понять, так это как раз конституирование в «со-» этого универсального единства: *множественное единичное*.

Впрочем, без труда можно было бы показать, что этот вопрос уже задавался не раз давней традицией, восходящей к монадологии Лейбница, а также к традиции, имеющей дело с различными формами «изначального разделения», а еще в более широком смысле - с любыми формами различия единого в нем самом и для него самого. Что важно, так это как раз самое повторение: концентрирование и углубление вопроса - что не должно означать ни прогресс, ни сама противоположность - обеднение, но, скорее, видимое смещение, дериват, перенесение на нечто другое, другую философскую позицию.)

По меньшей мере предварительно, попытаемся сказать вот что: речь идет и не об изначальном единстве и его разделении, и не об изначальной множественности и ее корреляции (ни о Едином, самоопределяющем архидиалектическим образом, ни об атомах и отклонении (clinamen)). В том и в другом случаях следует помыслить предшествование истока некоторому событию, которое случается внезапно для него, даже если происходит из этого истока. Значит, необходимо мыслить изначальное множественное единство: а это и будет означать - помыслить множественное как таковое.

В латинском *более* (plus) - это сравнительная степень от много (multus). Это не «многочисленные», это «больше»; возрастание, или избыток, начала в самом начале. В соотнесении с теми моделями, о которых только что упоминалось, Единое больше, чем один, но это не значит, что оно «делится»; это означает, что один = больше, чем один, поскольку невозможно сосчитать одного, не считая больше, чем один. Или в атомистической модели: существуют атомы плюс отклонение (clinamen). Отклонение - это не нечто иное, не иной элемент вне атомов, оно не сверх них, оно это «больше» (le «plus») их экспозиции: только будучи во множественном числе, атомы могут притягиваться или отталкиваться. Неподвижность или параллельное совпадение подавили бы экспозицию, вернулись бы к чистой позиции и не отличались бы от Одного как чисто одного (или, иными словами, Другого). Одно как ми просто-одно - это меньше, чем одно: его невозможно ни разместить, ни сосчитать. Одно как собственно одно - это всегда больше, чем одно. Оно есть чрезмерность единицы, оно есть одно-с-одним: его бытие в себе со-присутствует.

Само по себе со- как таковое, со-присутствие бытия, не представимо в качестве бытия, которым оно "является", поскольку оно является таковым лишь отрываясь от него. Оно непредставимо не потому, что принимает наиболее отдаленную и таинственную область бытия, то есть область ничто, но потому, что попросту не подчиняется логике представления. Не будучи ни присутствующим, ни тем, что должно быть представлено (ни, следовательно, «непредставимым» в строгом смысле), вместе является условием - единично

множественным - присутствия в целом как со-присутствия. Со-присутствие не есть присутствие, задвинутое в отсутствие, но оно не есть и присутствие *в себе или для себя*.

Оно не есть также чистое присутствие к (а): ни к себе, ни к другому, ни к миру. На самом деле, все эти модусы присутствия могут иметь место - постольку, поскольку имеется место, - только если сперва имеет место со-присутствие. Единичный субъект не мог бы даже обозначаться и относиться к себе как субъект. Субъект, в самом традиционном смысле слова, не предполагает только лишь различие с объектом своего представления и управления: он предполагает, по меньшей мере, свое различие с другими субъектами, чью стоимость он смог бы отличить от своего собственного очага репрезентации или подчинения. Таким образом, вместе - это суппозиция «себя» в целом. Но оно не является более под-лежащей суппозицией, по способу бесконечной авто-пресуппозиции субъективной субстанции. Как указывает его синтаксическая функция «вместе» есть пред-лог - пре-позиция - позиции в целом, и это создает, тем самым, ее дис-позицию.

«Сам» (le «soi»), «себя» (du «soi») в целом имеет место с прежде, чем иметь место к (а) *самому себе* или к другому. Это «от-себя» («aseite») предшествует тождественному и иному, а значит, предшествует так же и различению сознания и мира. Прежде феномонологической интенциональности и эгологического конституирования существует со-изначальность по способу вместе. Следовательно, нет предшествования как такового: со-изначальность есть наиболее общая структура любой кон-систенции, любого кон-ституирования и любого сознания.

Присутствие-вместе: вместе как исключительно способ бытия-присутствия, так, что бытие-присутствует и настоящее бытия совпадают в себе - то есть с собой - только в той мере, в какой они со-впадают, «падают вместе с» другим присутствием, которое само, свою очередь, подчиняется тому же закону. Быть-целокупно-во-множестве есть изначальная ситуация: это именно то, что в целом определяет некоторую «ситуацию». И именно так некоторое изначальное или трансцендентальное «вместе» требует отныне, с ощутимо безотлагательностью, высвобождения и артикулированности для самого себя. Однако, мы не «восходим к этому «изначальному» или к этому «трансцендентальному», оно современно как любому существованию, так и любому мышлению, - и это не самая последняя трудность понятия «вместе».

7. Со-существование

Разного рода коммунизмы и социализмы не случайно и если в себе существенную часть ожиданий современного мира, и надежда на разрыв (с прошлым) и на обновление без возврата к старому — это, действительно, надежда на революцию, то есть воссоздание мира. Недостаточно, и с каждым днем мы понимаем это все лучше, стигматизировать заблуждения, ложь и преступления «реальных социализмов» как «националсоциализмов». Моральное и политическое проклятие - то, которое прежде всего репрезентирует уверенное и требовательное осознание «прав человека», всегда рискует маскировать под своей неоспоримой легитимностью эту другую легитимность, которая была и остается легитимностью нередуцируемого требования: чтобы мы могли говорить «мы», чтобы мы могли говорить нам мы (говорить это самим себе и говорить это друг другу), начиная с того момента, когда ни царь, ни Бог нам этого не говорят. В этом требовании нет ничего вторичного, и именно это и придает ему страшную силу неистовства, разрушения, сопротивления или горячности. Поскольку не иметь возможности говорить «мы» есть то, что увлекает каждое «я» - индивидуальное или же коллективное - в безумие, в котором уже невозможно говорить «я». В желании говорить «мы» нет ничего сентиментального, ничего фамильярного или «панибратского». Это само существование настойчиво провозглашает свой долг или свое условие: со-существование.

«Социалистическая» надежда как таковая должна была пониматься как иллюзия или как ловушка, тот смысл, который ее нес - смысл, сам становившийся знаком, насильственно, через нее, - должен быть выявлен со всей ясностью. Речь не шла о том, чтобы правление одних заменить правлением других, господство хозяев - господством масс. Речь шла о том, чтобы заменить господство в целом разделяемой суверенностью, которая была бы суверенностью всех, будучи суверенностью каждого - но суверенностью осознанной не как, разумеется, реализация власти или господства, но как праксис смысла. С тех пор как традиционные суверенности (теолого-политического порядка) утратили не власть (которая только смещалась), но возможность составлять смысл, сам смысл, то есть «мы», стал взывать к своему долгу - если можно так сказать. То, что Маркс понимал под отчуждением и о чем в особенности не следует забывать, поскольку оно было для него соединением отчуждения пролетариата с отчуждением буржуазии (а в своей основе, отчуждением «мы», но асимметричным, неравным), это была последняя инстанция отчуждения смысла. Однако Маркс оставил в неопределенности вопрос об апроприации и реапроприации смысла - например, оставил открытым вопрос о том, что следует понимать под «свободным трудом». Эта неопределенность приводила к требованию иной онтологии «родового бытия» человека как существа «социального по своей сути», то есть к требованию некоей со-онтологии.

Тем самым, разочарование или смятение, характерные для нашего «fin du siècle», не довольствуются тем, чтобы носить траур по социалистическим воззрениям, более того, они не довольствуются тем, чтобы заменить их с наивной поспешностью новыми

«коммунитаристскими» темами. Они поступают иначе: обозначают основную заботу, которая является нашей собственной, как заботу о «социальном бытии» как таковом: то есть «социальность» или «общество» не являются очевидными адекватными понятиями его сущности. Вот почему «социальное бытие» становится, бесконечно обедненным и проблематичным образом, «бытием-сообща», «бытием-во-множестве», «бытием-одних-с-другими», обнажая «вместе» как категорию, все еще не обретшую статуса или узуса, но откуда приходит все то, что заставляет нас мыслить - и все то, что заставляет мыслить «нас».

Именно в тот момент, когда уже более нет «социалистической перспективы», когда, в более широком масштабе, уже нет, так сказать, ни «полиса», ни «общества», из которых можно было бы составить регулирующий фактор и предложить «командному пункту» субъекта истории и политики, бытие-со-многими, избавленное от всякой интуиции, репрезентации или воображения, предлагает себя со всей остротой вопроса и суверенностью своего требования.

Вопрос и требование связаны с конституированием бытия-во-множестве как такового, а значит, с конституированием множественности в бытии. Смысл сосуществования оказывается здесь исключительно отточенным и усложненным. Примечательно, на самом деле, что этот термин всегда служит для обозначения некоторого режима или статуса, более или менее навязанного внешними обстоятельствами. Это понятие, тональность которого мерцает между безразличием и смирением или даже между сожительством (cohabitation) и контаминацией. Всегда подверженное жалким и неприятным коннотациям, со-существование обозначает принуждение, или, скорее, приемлемое сосуществование, но не цель или сущность бытия, разве что в форме непреодолимой апории, с которой можно только торговаться. Парадоксальность этой «несоциальной социальности», которой сегодня и сам Кант, возможно, не удовлетворился бы, более не приводит к благоразумной мысли об усовершенствовании людей, но, скорее, служит *rudendum* [31] цинизма, называемого «либерализмом». Однако этот последний обнаруживает все признаки истощения - во всяком случае, истощения в рамках смысла, - коль скоро на упадок «социализма» он может ответить только обозначением «социального» и «социологического» в качестве относительно автономных сфер действия и знания. Заделывание трещин или описание структур никогда не сумели бы занять место мышления о самом бытии как бытии-вместе. Тем самым на крах коммунизма отвечают только поспешным вытеснением самого вопроса о бытии-сообща (которое так называемый «реальный» коммунизм, со своей стороны, вытеснил общественным бытием). Однако именно этот вопрос возник, и никакой другой, и он нас не отпускает, он непрестанно возвращается, поскольку в нем мы сами оказываемся под вопросом.

То, что выходит на свет, это вовсе не «социальное измерение» или «измерение сообщества», прибавленное к примитивной индивидуальной данности, пусть даже это прибавление оказывается существенным и предопределяющим (о чем мечтают в многочисленных схемах и контекстах повседневных дискурсов, в которых нам навязывается этот порядок: прежде всего индивид, затем группа; сначала один, потом другие; сначала субъект права, затем реальные отношения; сначала «психология личности», затем «социальная психология»; и в особенности, на чем обычно поразительным образом настаивают, - сначала «субъект», затем

«интерсубъективность»). Речь не идет даже о некоторой социальности или инаковости, которая пересечет, усложнит, задействует - изменит - в принципе инстанцию субъекта, понимаемого как *solus ipse*. Это нечто большее и вдобавок нечто иное. Это то, что в своем принципе детерминирует *ipse*, каким бы оно ни было («индивидуальным» или «коллективным», если у этих понятий есть точный смысл), только со-детерминируя его совместно с множественностью «самоих» (*des ipse*), каждое из которых со-изначально и со-сущностно миру, определяющему отныне некоторое со-существование. Это сосуществование следует понимать в не-слыханном прежде смысле, поскольку оно не существует в мире, но образует сущность и структуру мира. Не соседство, не сообщество самостей, но со-самость - вот то, что рождается, но как некая загадка, с которой сталкивается наше мышление.

В философии XX века хайдеггеровская онтология Miltstein остается наброском (к этому я еще вернусь). Гуссерлевское со-существование, или сообщество, остается в статусе коррелята эго, и так называемая солипсистская эгология остается первой философией. Вне философии, что примечательно, в наибольшей степени приблизилась бы к загадке со-самости (а следовательно, разно-самости) отнюдь не социальная или политическая теория, а, скорее, с одной стороны, этиология, которая всегда в большей степени сталкивается с феноменами со-принадлежности [32], и, с другой стороны, Фрейд с его структурой личности, тройная детерминация которой конституируется в конечном счете в соответствии с принципиальным со-существованием (что такое «оно» и «сверх-Я», как не бытие-вместе, со-конституирование «Я»?). Можно это сказать и о лакановской теории «означающего» в той мере, в какой оно отсылает не к некоторой сигнификации, не ко взаимно учреждающей корреляции «субъектов» (с этой точки зрения лакановский «Другой» есть все, что угодно, кроме «Другого»: взывание к нему - это теологизирующий шлак для обозначения «социации»).

Между тем, совершенно примечателен тот факт, что психоанализ непрестанно репрезентировал наиболее индивидуальную практику, которая была чем-то вроде парадоксального присвоения того, чьим законом является «отношение», понимаемое во всех смыслах. Любопытно, что здесь мы имеем дело с ситуацией, подобной той, какая имеет место в экономике: «субъекты» обмена с наибольшей степенью обязательности со-изначальны, и эта взаимная изначальность растворяется, будучи со-существованием в сильном смысле, в неравной апроприации обмена. Вовсе неслучайно, что Маркс и Фрейд, в некотором роде симметрично, репрезентируют две попытки, причем обе эти попытки являются одновременно и теоретическими и практическими, прикоснуться к «бытию-сообща» как к критической точке (к беспорядку, болезни) истории или цивилизации. Если позволить себе осуществить некоторую итоговую схематизацию, то можно сказать: между экономикой и психоанализом, поскольку не было «социалистической экономики» (но был государственный капитализм), как не было и «коллективного психоанализа» (разве что в качестве проекции индивидуального), развертывается голое пространство «бытия-вместе», чье теолого-политическое допущение исчерпано и не возникнет вновь, кроме как в реактивных всплесках. И это пространство стало мировым, что означает не просто растекание по всей поверхности планеты и выход за пределы, но в итоге наступление, выход на поверхность того, что лежало в основании: сущности со-бытия.

Результатом этого является, с одной стороны, сращение, концентрация, отличающаяся единообразием и анонимностью, и, с другой - атомизация, со-диперсия в паре с идиотией. Идиотия здесь выступает и в греческой трактовке как «частная собственность», и в современном понимании как «непроницаемая глупость» («частная собственность» как лишенное смысла). Похоже, что именно это как раз и блокировало ту диалектику «индивидуальной» апроприации, которую смутно пытался различить Маркс и которая опосредовала в себе элементы частной собственности и собственности коллективной. И именно это, похоже, определенно подтвердило фрейдовское противопоставление возможного исцеления индивидуального невроза и неизлечимости болезни цивилизации. Но именно таким образом данная диалектика и это противопоставление - как и их встреча лицом к лицу, парализованная, лишенная коммуникации, - обозначат, каждое на свой лад, путанно, клубок вопросов, ожиданий и страхов эпохи: каким образом бытие-вместе может быть нироприировано как таковое, коль скоро оно предоставлено самому себе, в своей оголенной формуле и без субстанциального допущения, или даже в других кодах, без символической идентификации? Чем станет Бытие-вместе, коль скоро вместе уже предстает не в качестве ком-позиции, но в качестве дис-позиции?

Что такое со- как раз- (dis~): каково это «как таковое» бытия, которое выставляет его как собственное разделение (partage) и провозглашает, что как бытие оно есть между бытием и самим бытием? И еще: что соединяет в бытии «как» = «в качестве» и «как» = «подобно»? Бытие как таковое есть всякий раз бытие в качестве бытия некоторого сущего, и всякий раз оно есть подобным образом. Что делает так, чтобы бытие как таковое было подобное-бытие, циркулирующее от сущего к сущему, и навязывает несхожесть, прерывность и одновременность, необходимые для того, чтобы измерить «похожесть»? В чем заключается это усложнение - со-импликация и сложность - посредством которого в теме «подобия» (а следовательно, различия в столь сложной теме, которая задействует «человечество» как таковое, человек выставляет напоказ (расподобленность бытия в каждом сущем? Как бытие в качестве такового не может быть ничем иным, кроме как рас-подобленностью сущего в его одновременности?

Говорить, что данный вопрос - это вопрос онтологический или что он становится онтологическим вопросом, не означает покидать область экономики и патологии, равно как и область праксиса. Напротив, как я уже сказал, этот вопрос есть вопрос о том, что называется «капиталом», и точно так же это есть вопрос «истории» и вопрос «политики». «Онтология» не располагается в регистре принципов, отдаленном, спекулятивном и вообще абстрактном. Ее название означает: мыслить существование с высоты того вызова мысли, которым является глобальность (mondialite) как таковая (которую обозначают как «капитал», «(де)вестернизация», «техника», «разрыв истории» и т. п.).

8. Условия критики

Отход политического и религиозного - или теолого-политического - следует понимать как отход пространства, инстанции или плоскости проекции для некоторого образа сообщества. Время поставить вопрос о том, может ли бытие-вместе обходиться без некоторого образа и, следовательно, без некоторой идентификации, если вся его «субстанция» состоит лишь в его опространствовании. Но вопрос не может быть артикулирован полностью и удовлетворительно до тех пор, пока мы не осознаем в полной мере этот отход образа и идентичности. Поспешное, трусливое и реакционное решение состоит сегодня в том, чтобы объявить обязательными наиболее привычные формы идентификации - «народ», «нация», «церковь», «культура», не говоря уже о туманном «этносе» и извилистых «корнях», - и при этом расценивать их собственные предназначения как уже исчерпанные или искаженные. Здесь мы обнаруживаем целую панораму принадлежности и собственности, с которыми должна иметь дело философская и политическая история [33]: это история само-репрезентации как определяющего элемента изначального понятия общества.

Отход выражается одновременно двояким образом: с одной стороны, теолого-политическое превращается в элемент права, с другой стороны, оно ретируется в головокружительность само-репрезентации, которая отсылает не к некоторому истоку, но к пустоте своей собственной спекулятивности.

Превращение в элемент права на самом деле разделяет «политическое» надвое: с одной стороны, формальная абстракция права, которая, несомненно, «действует правильно» в любой частности и в любом отношении, но при этом не обеспечивает это право никаким иным смыслом, кроме него самого. С другой стороны, реальный характер отношения сил - экономических, технических, страстных - проступает в ярко выраженном и самостоятельном виде, если только само право не предпринимает шаги к тому, чтобы выступить в качестве истока или основания в различных ипостасях абсолютного Закона. (Именно здесь иногда можно увидеть, как психоанализ пытается укрепить субстанциальное и авторитарное видение общества.) Закон как таковой непременно является Законом Другого, или Законом как Другой. Другой подразумевает свою нерепрезентативность. Эта последняя при теологическом режиме может установить «запрет на репрезентацию», который предполагает сакральную природу Другого, а с ней и всю экономику сакрального, жертвенного, иерархического и, несмотря ни на что, иерофанического, даже если богоявление, а с ним и теология, остаются негативными: доступ к Присутствию и даже к «сверхприсутствию» всегда сохраняется. Но в а-теологическом режиме запрет становится отказом от репрезентации: инаковость закона скрывает, вытесняет или не признает свой исток и свою цель в единичном присутствии каждого перед другими. В этом смысле е инстанции «непредставимого», или «не имеющего образа», рискует выставить себя в качестве притесняющей, и если не террористичной, то по меньшей мере наводящей ужас, открытой страху перед изначальной Утратой. «Образ», напротив, может отстаиваться как

то, что способно раскрыться навстречу «вместе» как окаймлению и пределу.

(Конечно, два «режима» не довольствуются тем, чтобы последовательно располагаться в истории. Они существуют параллельно друг с другом, один в другом, причастные к запрету и/или к обеспокоенности репрезентацией: то есть к вопросу о доступе к истоку (истокам), к «опросу о его возможности или невозможности»).

Речь не идет о том, чтобы отрицать само право: речь, скорее, идет о том, чтобы воздать должное единичному множественному истоку и, следовательно, применительно к праву, воздать должное тому, что можно было бы назвать его «изначальной анархией», или самому истоку права, который состоит в «праве без права»: существование как таковое неоправдываемо (injustifiable). Конечно, деривация, или выведение права исходя из этого неоправдываемого не происходит тотчас же и не является само собой разумеющейся. Возможно даже, что оно избегает, по существу, процесса «выведения», что требует осмысления. Между тем, право без онтологии растворяет бытие и его сущность в пустой истине Закона. Предположение о наличии политики в «правах человека» означает также незаконное предположение «человека» в Другом. Именно это чаще всего скрывается в призыве к «этике»: трансцендентальная непредставимость наиконкретнейшего присутствия.

На другом полюсе отступления, напротив, находится торжествующая репрезентация, которая поглощает одновременно и все трансцендентальное, и все конкретное. То, что остается под скудным словом «общество», этим обедненным словом, лишенным всякой «социации», а значит, «ассоциации», не говоря уже о «сообществах» и «братствах», примитивные образы которых придуманы наспех (примитивный в целом образ как образ вымышленный), - итак, то, что остается, похоже, является не чем иным, как так называемым «обществом» перед лицом самого себя, само социальное бытие определяется через игру зеркал и теряется в отблесках своего отражения. Ни Другой, ни другие, но только единичное множественное, чье допущение осуществляется через собственный интерес для самого себя в общем равновесии всех представлений о себе, которые оно вбирает.

Это было названо «товарно-зрелищным обществом», «обществом спектакля», и являлось постмарксистской, или метамарксистской, интуицией ситуационизма. Ситуационизм полагал, что «товарный фетишизм» - то есть господство капитала - завершится общим превращением в товар всех фетишей, то есть в производство и потребление материальных и символических «благ» (к последним прежде всего относится демократическое право), которые в целом имеют природу образа, приманки или кажимости. «Благо», «зрелище» которого является общей приманкой, есть не что иное, как реальная апроприация социального бытия им самим. За порядком, структурированным посредством видимого разделения общества, находящим оправдание только в невидимой запредельности этого разделения (религия, идеал), следует имманентный порядок, который как сама видимость (visibility) имитирует со всех сторон свою самоапроприацию. Общество спектакля — это общество, которое завершило отчуждение реальной апроприации апроприацией воображаемой. Секрет приманки состоит в том, что реальная апроприация должна заключаться не в чем ином, как в свободном творческом воображении себя, неразделимо индивидуальном и коллективном: зрелищная товарность, во всех своих формах, сама

заключается именно в воображаемом, которое она продает вместо того аутентичного воображения. То, из чего делают всеобщую торговлю, это репрезентация существования как изобретения и как события само-апроприации. Субъект репрезентации - иными словами, субъект, «сведенный к сумме или потоку покупаемых им репрезентаций, занимает место и выполняет роль субъекта бытия и истории. (Вот почему реплика в спектакле формулируется как свободное создание «ситуации»: событие апроприации мгновенно маскируется логикой зрелища. И именно поэтому_ситуационизм, порождение художественных движений, отсылает к парадигме художественного творчества, а-эстетической или даже антиэстетической).

Таким образом, ситуационизм (исследование которого я не собираюсь здесь проводить и который рассматриваю в качестве симптома [34]), а вместе с ним и некоторые его продолжения в виде различных типов анализа автосимуляции и самоконтроля в нашем обществе понимали, что марксизм не обратил внимания на момент символического присвоения, смешав его с моментом продуктивного присвоения или даже предположив, что это последнее должно само-производиться и, тем самым, превратиться в символическое присвоение: само-подавление капитала как интегральная реапроприация бытия как общего существования. Точнее, он понимал, что то, что производится, и есть это превосхождение. Но оно производится не как порождение некоторого присвоения бытия-сообща как бытия символического (понимая символ в сильном смысле) как связь признания, онтологическую инстанцию некоторого «сообща», подобно тому как Маркс понимал связь «свободного труда», в котором каждый воспроизводится как субъект вместе с другими и как субъект бытия-друг-с-другом): оно производится как символизация самого продукта, которая представляет собой: со-существование в разных формах технической и экономической координации товарных сетей.

Ситуационизм понимал, тем самым, что «гуманитарные науки» призваны создать эту автосимволизацию общества, которая на самом деле является не сим-; волизацией, но лишь репрезентацией, точнее, репрезентацией некоего субъекта, который не располагает иной субъективностью, кроме самой этой репрезентации. «Гуманитарные науки» обеспечивают, на самом деле всегда явным образом (каковы бы ни были функции критического анализа, которые они также могут выполнять, если только сами эти функции коварным образом не превратятся в некий род сверх-репрезентации), настоящую поддержку тому, что в целом было названо «спектаклем». И именно здесь находится центр тяжести той проблемы, которая носит название «медиа». «Медиа» вовсе не связана ни с показной шумихой, которая не содержит в себе ничего нового, ни с техническими или экономическими возможностями как таковыми. Она связана прежде всего с тем, что некоторое общество обеспечивает себе репрезентацию под видом символичности. Вот почему она также демонстрирует столь высокую способность к поглощению своей собственной критики и собственной сценической постановки, фрондерствующей, иронической или дистанцированной. Своего рода общая психосоциология занимает место, откуда выдвигается некоторый образ или идентичность бытия-социального.

В этом смысле ситуационизм был прав, распознав нищету, угнездившуюся в самом сердце изобилия, символическую нищету, не исключаящую нищету материальную, с необходимостью обострившуюся для некоторых и, в частности, характерную для целых

континентов (для стран третьего мира). Ницета «спектакля» - так называется это существование, чье со- не отсылает ни к чему, посредством чего существование могло бы символизировать самим собой, что опять-таки означает: ни к чему, посредством чего существование могло бы высказываться как таковое, создавать смысл бытия, в тот самый момент, когда оно подтверждается и выставляет себя напоказ как вся собственность бытия. Нет ничего, что могло бы составлять смысл, ни общего, ни индивидуального, в тот самый момент, когда вместе с существованием ничего другого, кроме самого существования- вместе как пространства развертывания и присвоения, не дается. Бытие-вместе определяется посредством со-бытия-в-спектакле, и это бытие-вместе понимается как инверсия репрезентации себя самого, которой оно себя обеспечивает под видом изначальности (или утраченного): граждане греческого полиса, собранные вместе в театре своих собственных мифов. Ответом на это сегодня служит, например, реклама, которая сама, впрочем, представляет собой головокружительную зрелищную компенсацию ситуационистской критики: «Футбол делает незначительными все прочие формы искусства» [35].

И всякий раз именно эта бесконечная способность компенсации ситуационистской критики требует внимания. Отрицание кажущегося само легко продвигается в сторону кажущегося, поскольку оно не ставит своей задачей обозначить нечто собственное - то, что не является кажущимся, - иначе, чем в качестве смутной лицевой стороны спектакля. Поскольку этот последний занимает все пространство, его лицевая сторона может выявляться только как не поддающийся раскрытию секрет изначального свойства, запрятанного под своими проявлениями. Именно поэтому оборотной стороной ложного «воображаемого» является творческое «воображение», модель которого остается в стороне от гения романтизма. Художник приходит на смену субъекту-производителю, но всегда в рамках той же структуры онтологической предпосылки, которая не несет никакого специфического вопрошания относительно «общего» или «сообща» бытия и смысла бытия, о котором идет речь.

Необходимо также понять, каким образом эта версия марксистской критики, а с ней, видимо, и другие версии критического мышления в том понимании, которое впервые было предложено Марксом (будь то более «левые» или же более «социологические» версии, или версии Батая, Франкфуртской школы, и т. д.), в некотором роде затемняют *in statu nascendi* правильность собственной интуиции Маркса. Это была интуиция общества, выставленного напоказ самому себе, утверждающего свое бытие-социальным без какого-либо иного горизонта, кроме собственного - то есть, без горизонта Смысла, к которому следует привязать бытие-вместе как таковое, без инстанции ком-позиции для дис-позиции, выставленной в обнаженном виде. Однако сама эта интуиция интерпретировалась всего лишь как правление явленности, как замена спектакля на аутентичное присутствие - явленности в классическом понимании, то есть, по меньшей мере, как «просто явленности» (поверхности, вторичной внеположенности, несущественной игры красок), а по большей - как «ложной очевидности» (кажущейся, обманчивой мишуры). Критика, в этом смысле, оставалась в подчинении наиболее устойчивой философской - и наиболее «метафизической» в понимании Ницше - традиции: неуважения к порядку «внешних проявлений» в угоду аутентичной реальности (глубинной, живой, изначальной - и всегда - относящейся к порядку Другого).

Известно, что в данной традиции чувственная явленность одним движением конституировалась и игнорировалась в силу требования, выдвигаемого интеллигибельной реальностью, точно так же, как множественность конституировалась и игнорировалась как вторичная по отношению к единице. Соответствующим образом публичная явленность конституировалась и игнорировалась в силу предпочтения, отдаваемого внутренней и теоретической реальности (такова мечта платоновского Фалеса, неспособного осмыслить проблемы полиса); и коль скоро аутентичная реальность востребована в политическом порядке или порядке сообщества, это осуществляется посредством утверждения политического или коммунитаристского во внутрисложенности и непринятия в расчет внеположенности просто «социальной» (сферы внеположенности потребностей и обменов, сферы мировых явлений и т. п.). Ситуационистская критика, черты которой с большим или меньшим постоянством обнаруживаются в любой современной критике социальной внеположенности, внешнего проявления и отчуждения, начиная по крайней мере с Руссо, продолжала бы отсылать существенным образом к чему-то, входящему в порядок внутренней истины, обозначаемой, например, как «желание» или «воображение», завершённое понятие которой есть понятие субъективного присвоения «истинной жизни», мыслимой как собственный исток, как само-развертывание и само-удовлетворение.

Этим я не хочу, конечно же, доказать, что нет ничего эффективного в том, что критикуется как отчуждение, иллюзия или идеология. Но необходимо задать себе вопрос, до каких пор критика отчуждения будет пребывать в опасности оставаться, в свою очередь, подверженной другому, симметричному отчуждению: тому, которое я попытался обозначить, соотнося с различными разновидностями Другого - то есть всегда с Тождественным или Самим-собой присвоения, - уникального, исключительного, эготического, каким бы ни было рассматриваемое эго (родовое, общинное или индивидуальное). В другой плоскости рассмотрения можно было бы сказать, что это соответствие всегда является, более или менее умышленно, соответствием с «природой»: универсальной природой, человеческой природой, природным каждого или природным отдельного народа. Под идеей природы тогда подразумевается господствующая тема некоей самодостаточности, самоорганизации, некоего процесса, ориентированного на конечное состояние. Эта природа избавлена от внеположенности и от случайности, каковые, впрочем, являются знаками того «внешнего», которому мы выставлены напоказ и без которого наша экспозиция не имела бы места. И точно так же эго с самого начала избавлено от внеположенности и от случайности, без которых оно не могло бы быть выставлено в качестве эго.

Критика - не только ее теория, но также и практика - тем самым демонстрирует, что она непременно нуждается в том, чтобы опираться на иной принцип, нежели принцип онтологии Тождественного и Иного: ей необходима некая онтология бытия-друг-с-другом; и эта онтология, должна поддерживать совокупность сфер «природы» и «истории», «человеческого» и «нечеловеческого», она должна быть некоей онтологией для мира, для всего мира и - осмелюсь сказать - для любого и каждого и для мира «в целом», и только для всего мира, поскольку это всё, что имеется (но, тем самым, имеется всё).

Таким образом, следует одновременно задать два вопроса.

1. Вопрос о том, каким образом и в какой степени критика - назовем ее сейчас революционной, вплоть до тех форм, в которых она утверждается в последнее время и которые можно отнести а fortiori к «реформистским» критикам, - остается парадоксальным и неосознаваемым образом подчиненной классической модели, в которой реальность противопоставлена явлению, а единичность - множественности (что также предполагает, что ницшевский урок постоянно оказывается превратно понятым или отвергнутым в критической традиции и что, вместе с тем, остается практически полностью неразрешенным вопрос о том, что называют «искусством» с точки зрения социальной критики). То есть вопрос о том, до какого момента критическое мышление и критическая позиция как таковые могли бы вменять это подчинение (если «критика» всегда предполагает возможность снятия покровов интеллигибельности с реального), и, тем самым, какая иная, не предполагающая покорность судьбе позиция оказывается действительно необходимой.

2. Вопрос о том, является ли спектакль, в той или иной степени, конститутивным измерением общества: то есть может ли то, что называется «социальной связью», мыслиться иначе, чем в порядке символического, а таковой, в свою очередь, иначе, нежели в порядке «воображения» или «фигурации», так что все эти понятия следовало бы переосмыслить? И опять должно вступать в игру искусство: на этот раз имеется совершенно иной подход к вопросу, тривиально называемому «искусство и общество», и иное понимание самого «искусства» и того, что можно было бы представить в качестве идеи «критического искусства».

Здесь эти вопросы ставятся в качестве программных. Я не собираюсь их решать с наскока, они слишком значительны. Я только попытаюсь прочертить несколько направлений возможного решения.

Прежде всего, обозначим: последний преподанный нам урок критики - критики социальной, политической, экономической и критики общества, политики и экономики.

Надо сказать, что в самом сердце традиции «интеллигибельная реальность» должна быть не чем иным, как реальностью чувственного как такового, - и что, равным образом, «интеллигибельная реальность» сообщества должна быть не чем иным, как реальностью бытия-сообща как такового. Вот почему сведение или восхождение к интеллигибельности (Идее, Понятию, Субъекту) всегда вступает в натянутые, вплоть до разрыва, отношения с его собственным притязанием обеспечить интеллигибельность чувственного не вне его, но для него и именно в нем самом и в итоге - в чувственной интеллигибельности. где эта высшая оппозиция разбивается или растворяется в себе.

То, что приходит к нам сегодня, это запрос обеспечить смысл бытия-сообща в соответствии с тем, чем оно является, то есть совместностью (en-commun) или вместе, а не в соответствии с неким бытием или сущностью общего: а значит, обеспечить смысл бытия-вместе в самом этом «вместе» и, в итоге, в «делании смысла-вместе» («faire-sense-avec»), где растворится и разобьется оппозиция Смысла (горизонта, истории, сообщества) и простого «вместе» (опространствования, внеположенности, рассогласованности). В результате, необходимо выяснить, осуществляется ли критика общества на основании некоторой предпосылки, в

которой нет ничего от «социального» (то есть на основании онтологии *просто-напросто-бытия*, осмелюсь сказать), или же на основании единично множественной сущности бытия. Вот почему предложить некоторую онтологию» - это прежде всего и как минимум означает предложить критическую проверку условий критики в целом.

9. Соявление (comparution)

Может оказаться, что актуальное положение, в котором находится «социальное бытие», следовало бы понимать иначе, нежели исходя из схемы плотного зрелищного самопотребления, в котором растворяется и искажается истина сообщества - сообщества как субъекта и сообщества субъектов друг с другом. Может оказаться, что обобщенный феномен «спектакля» вместе с изменением, называемым «теле-глобальным», которое не только его сопровождает, но является именно со-субстанциальным ему, раскрывает нечто совсем иное, стоит нам попытаться расшифровать его иначе. Что, прежде всего, означает: не предполагая ничего присущего ни субъекту «социального бытия», ни, следовательно, субъекту просто-напросто бытия.

Но речь идет не просто о том классическом жесте, который состоит в желании беспредпосылочного познания (предположим, что это желание само не являлось бы уже предпосылкой). Речь идет о том, чтобы строго мыслить, что именно означает бытие-без-предположения-себя - например, опять-таки, «сотворение мира». В целом, или, если угодно, в абсолютном целом, первоочередное предположение онтологии, или «первой философии», должно отныне заключаться в том, что бытие не может быть предположенным ни в каком виде, или, точнее, что все предположение бытия должно заключаться в его беспредпосылочности.

Бытие не может быть пред-под-ложено (pre-suppose), если только это бытие того, что существует, и само не есть какое-то иное предварительное или подлежащее существование по отношению к существованию, такому, как оно существует. Итак, Существование существует во множественном числе, единично множественном. Следовательно, формальное фундаментальное требование, видимо, таково: в отношении бытия не может быть выдвинуто даже предположение о том, что оно является просто единичным. Его единичность множественна в самом своем бытии. Из этого следует не только, что бытие-друг-с-другом не должно пониматься исходя из предположения о едином бытии, но, что, напротив, именно единое бытие (бытие как таковое, абсолютное бытие, или *ens realissimum*) должно пониматься лишь исходя из бытия-друг-с-другом. И тот вопрос, который мы обозначаем как «вопрос о социальном бытии», должен составлять, на самом деле, вопрос онтологический.

Если мы понимаем необходимость этой, не имеющей основания, предпосылки, то попытаемся сказать: коль скоро ситуация социального бытия не является ситуацией зрелищного самоотчуждения с его предпосылкой «реального присутствия», растворившегося или утраченного, она, видимо, не является также и ситуацией общего коммуникативного взаимодействия с его предпосылкой «рационального субъекта» коммуникации. Это, впрочем, не означает, что не может быть, с одной стороны, приманки, а с другой - рациональности. Это означает, что «реальное присутствие» или

«рациональность» могут мыслиться или оцениваться только исходя из чего-то иного и не могут сами составлять предпосылку. Двойная, контрактная форма «спектакли» и «коммуникации», предоставленная самой себе как разновидность великой герменевтической антиномии современного мира (что можно повсеместно видеть в действии), могла бы довольно быстро выстроить свои предикаты: «спектакль» есть не что иное, как «коммуникация», и наоборот. И именно этот хиазм, или круг, и беспокоит нас, в растерянном и встревоженном понимании того, что общество только и делает, что замыкает круг, без субстанции, без основания, без цели.

Возможно то, что с нами происходит, действительно, есть только лишь другая разновидность «коперниканской революции»: не революция космологической системы или же субъект-объектного отношения, но революция «социального бытия», вращающегося отныне вокруг самого себя, или на себе самом, и уж никак не вокруг чего-то иного (Субъекта, Иного или Тожественного).

Таким образом, то, что с нами происходит, и то, чьими всего-навсего фигурами (возможно, искаженными, но в любом случае все еще не осмысленными) являются «спектакль» и «коммуникация», «товар» и «техника», - это обнажение социальной реальности - самого реального этого социального-бытия - в, посредством и в качестве конституирующей ее символичности.

Следует еще выяснить, что означает «символическое». Подлинное свойство символического заключается в создании символа, то есть связи, связывания [36], и придании этой связи формы, или, в этом смысле, создании образа. Символическое есть реальное отношения в той мере, в какой отношение себя репрезентирует, и поскольку, в действительности, отношение как таковое есть не что иное, как своя собственная репрезентация. Отношение - это вовсе не репрезентация чего-то реального (во втором, миметическом значении репрезентации), но напрямую есть не что иное, как реальное репрезентации, его эффективность и действенность. (Парадигмой этого является «я тебя люблю», хотя, возможно, более изначальным образом - «я к тебе обращаюсь»).

Таким образом, важно подчеркнуть, что с этой точки зрения символическое и воображаемое далеки от того, чтобы противопоставляться друг другу, в отличие от того, на что претендует некая вульгаризация, смешивающая образ - как манифестацию и признание - и симулякр - как мистифицирующий и захватывающий гипостазис. Простая - то есть упрощенческая - критика «образа» (и цивилизации «образов»), которая стала своего рода идеологическим тиком как в теориях «спектакля», так и в теориях «коммуникации», - является лишь результатом, самим по себе мифическим и мистифицирующим, отчаянного желания «чистой» символизации (и симптоматической манифестацией слабости критики в целом). Единственным критерием символизации является не исключение или принижение образа, но способность позволить заиграть, в образе-символе и посредством его, с присоединением, дистанцированием, открытым интервалом, который его артикулирует в качестве *сим-вола*: это слово означает не что иное, как «со-вместно» (*mis-avec*) (греческое *sun* = латинскому *cum*), и в игру здесь вступают именно измерение, пространство и природа некоторого «вместе». «Символическое», следовательно, не является неким аспектом социального бытия: с одной стороны, оно есть само это бытие, а с другой - символическое не

имеет места без (ре)презентации: оно есть (ре)презентация одних другим, в соответствии с которой они есть друг-с-другом.

Таким образом, если я говорю о социальной реальности, обнажаемой как ее собственная символичность, и говорю об «обществе», раскрытом как его собственная явленность, не отсылающем ни к какому другому заднему плану, не «символизирующем» (в обыденном смысле) ничего (никакое сообщество или мистическое тело), но создающем символ с самим собой, являющимся перед собой, чтобы, тем самым, быть всем, что оно есть, и быть всем, чем оно должно быть. Итак, социальное бытие не восходит более ни к какому иному - внутреннему или высшему - единству. Его единство совершенно символично: оно полностью состоит из вместе. Социальное бытие - это бытие, которое есть, являясь перед собой, с самим собой: оно есть со-явление.

Соявление не означает, что субъекты просто появляются вместе. Поскольку в этом случае (примером чему служит «общественный договор») остается спросить себя, откуда они «появляются», из какой глубины, извлеченной к бытию-социальным как таковому, из какого истока; необходимо также спросить себя, почему они появляются «совместно», и для какой иной глубины они предназначены «все вместе» или, вдобавок, «помимо вместе». Либо, в действительности, предикат «вместе» есть лишь внешняя характеристика субъектов и не принадлежит проявлению каждого как такового, обозначая чистую безразличную рядоположенность, либо, напротив, этот предикат добавляет особое качество, несущее собственный смысл и обязанное воздействовать на всех субъектов «вместе» и именно как «вместе». Эти вопросы прямоком заводят в тупики некоторой метафизики (и ее политики), для которой социальное соявление всегда мыслилось только в качестве переходного эпифеномена, а общество - лишь в качестве отдельного этапа в процессе, ведущем либо к гипстазису совокупности или общего (сообщества, коммуны), либо к гипостазису индивида.

В обоих случаях это - тупик, поскольку социальное бытие как таковое - или то, что можно было бы назвать социацией бытия, - инструментализировано, отнесено к тому, что не является его собственным. В этом случае сущность социального сама не является социальной. И, следовательно, она никогда не способна быть представленной в разновидностях социального, а только под видом либо простой «ассоциации», внешней и преходящей, либо транс-социального восхождения, единой энтелехии общего бытия - вот два способа оттеснить и вытеснить проблему «социации».

Сам смысл слова «совокупность» («ensemble»), как и смысл слова «вместе» (avec), кажется, бесконечно колеблется, никогда не приходя в равновесие, между двумя трактовками: либо «совокупность» рядоположенности *partes extra partes* - изолированных и не связанных друг с другом частей, либо «совокупность» наподобие *totum intra totum*, единокупность (*unitotalite*), в которой отношение преобразуется в чистое бытие. Но именно в этом как раз мы видим источник понятия, которое располагается в точке равновесия между двумя пристрастиями. «Совокупно» - это и ни *extra*, и ни *intra*. Чистая «наружу», как и чистая «мутрь», действительно, делают невозможной всякую разновидность вместе: они обе предполагают чистую уникальную субстанцию, изолированную таким образом, чтобы невозможно было бы даже назвать ее «изомфовойанной», поскольку мы лишены всякого с ней отношения. Так, Бог не пребывает ни вместе с чем-либо, ни вместе с кем-либо, но является,

хотя и различным, но показательным образом у Спинозы и у Лейбница, юнукпностью и л и бытием-совокупно всего, что есть: и тем самым, он уже не является «Богом» [37].

Но совокупность и бытие-совокупно не являются эквивалентами (напротив, существует двусмысленность между ними, которая делает неопределенным статус онто-теологических богов: пантеизм, панэnteизм, монотеизм, атеизм, деизм и т. д. - представимые, непредставимые, фундирующие или извлекающие репрезентацию, или даже сами являющиеся репрезентацией). Совокупность как имя существительное есть коллекд ая (также и в теории совокупностей). Коллекция предполагает внешнее и неопределенное перегруппирование в бытие-совокупно (сообща) объектов коллекции. Именно в этой тональности движутся тематики и практики «коллективного» или «коллективизма». Мы скажем, что онтологическая «совокупность», которую нам следует осмыслить, никогда не является существительным, но всегда - наречием бытия-совокупно. Но это наречие не является предикатом бытия: оно не обеспечивает его никаким особым и дополнительным качеством. Как всякое наречие, оно модифицирует и модализирует глагол: но в данном случае эта модализация является сущностной и изначальной. Бытие есть совокупно, и оно не есть совокупность.

«Совокупно» означает одновременность (in, simul): некоторое «в одно и то же время». Бытие совокупно - это бытие в одно и то же время (и в одном и том же месте, которое само является детерминацией «времени» как «времени современного»). «Одновременность/единство места» предполагает, что «субъекты», назовем их так, делят между собой это пространство-время, но не во внешнем смысле «разделения»: необходимо, чтобы они делили его между собой, символизировали как «одно и то же пространство-время», без чего не было бы ни пространства, ни времени. Само пространство-время есть, прежде всего, возможность некоторого «с». Здесь потребовался бы длительный анализ. Вкратце же удовольствуюсь тем, что скажу: время не может быть ни чистым моментом, ни чистой последовательностью, не будучи «в то же время» одновременностью. Одновременность сразу же открывает пространство как опространствование самого времени. Время возможно, но в особенности оно необходимо исходя пн одновременности субъектов: поскольку для того, чтобы быть вместе и общаться, необходима корреляция мсст и возможность прехождений. Разделение и переход взаимно востребованы. Гуссерль пишет: «Совместное бытие монад, их простое сосуществование означает в сущностной необходимости темпоральное сосуществование» [38]. Действительно, одновременное не является неразличением: напротив, это есть дистинкция мест, взятых вместе. Для перехода от одного места к другому требуется время. И для перехода от места к нему самому как таковому также требуется время: время для места раскрыться как место. И наоборот, «изначальному» времени - возникновению как таковому - требуется место своего собственного растяжения, пространство перехода, который осуществляет разделение. Ничто и никто не могут родиться, не рождаясь с другими, приходящими, рождающимися в свою очередь, в свою встречу. «Совокупно», следовательно, - это абсолютно изначальная структура. То, что есть не совокупно, есть в не-месте-не-времени не-бытия.

Таким образом, соявление должно означать, что это «являться», то есть приход в мир и бытие в мире, существование как таковое строго неотделимы, неразличимы от ситу от вместе, в котором оно не только имеет свое место и свое именование-места, но также - что одно

и то же - фундаментальную онтологическую структуру.

Бытие, в конце концов, есть бытие-вместе - вот то, что нам необходимо осмыслить [39]. Вместе есть первая черта бытия, черта единичной множественности истока или истоков в нем.

Видимо, вместе как таковое не представимо. Я уже говорил это, но на этом следует настаивать. Вместе не является «непрезентируемым» как ушедшее присутствие или же как Другой. Если субъект существует только вместе с другими субъектами, само "вместе" не является субъектом. Оно есть или оно создает тире, соединительную/разъединительную черту, которая сама по себе не означает ни соединения, ни разъединения как субстанций, предполагаемых чертой; тире - не знак для некоторой реальности и даже не знак для «интерсубъективного измерения». Это действительно - «поистине» - тире, протянувшееся в пустоте, которое одновременно преодолевает и подчеркивает эту пустоту, которое создает напряженность и натянутость - притяжение/отталкивание - некоторого «между»-нами. «Вместе» остается между нами: ничего, кроме нас, но и ничего, кроме интервала между нами.

Мы также должны говорить не «некоторое вместе», но только «вместе»: препозиция любой позиции сама лишена позиции. Но если непредставимость «вместе» не является таковой скрытого присутствия, то это потому, что она является непредставимостью препозиции, иными словами самого представления. «Вместе» не добавляется к бытию, но создает внутреннее; имманентное условие представления в целом.

Присутствие возможно только как со-присутствие. Если я говорю, что Единственное присутствует, то я уже прибавляю к нему в качестве сопутствующего присутствие (даже если это присутствие и есть Единственное, и я поделил его надвое). Со- со-присутствия является непредставимым *par excellence*: но оно есть не что иное, как представление (и не есть Иное представления), существование, которое соявляется.

Если бы мы должны были помыслить социальное бытие как-то иначе, нежели в плане его зрелищной тоарности или коммуникативного столкновения с самим собой (причем и то, и другое на основе невероятной и ностальгической аутентичности), то вполне возможно, что и не было бы ничего другого, о чем следовало бы размышлять, то есть пережёвывать и пересматривать. То, что присуще некоторому сообществу, - это не креативность или же рациональность, сберегаемая как фундаментальный внутренний источник и доступная благодаря критике, которая ее задействует. В этом мы больше решительно не являемся ни эпохой Просвещения, ни эпохой романтизма. Мы другие, что не означает, что мы диаметрально противоположны или же находимся вне, в диалектическом преодолении. Мы находимся в своего рода одновременном натяжении этих двух эпох, будучи современниками и одной и другой, но также современниками их износа: в отношении одной - вплоть до крайней пошлости, в отношении другой - вплоть до «ночи истребления» [40]. Таким образом, мы находимся в гуще истории, где вновь зарождается загадка, мы современники нас самих, то есть обнажения бытия-сообща.

Таким образом, сущностная черта сообщества, как нам кажется, такова: у него нет иного источника, который оно могло бы себе присвоить, кроме как единственное «вместе», его конституирующее, некоторое *cum* «сообщества», его внутрисположенность без внутреннего и, возможно, на свой лад еще и *interior intimo suo*. Следовательно, это *cum* некоторого соявления, в котором мы делаем не что иное, как появляемся со-вместно, одни с другими, не со-являясь ни перед какой иной инстанцией, кроме как перед самим этим «вместе» у смысл которого кажется нам мгновенно растворяющимся в незначительности, внеположенности, в неорганической, эмпирической и стихийной неустойчивости чистого и простого «вместе».

Итак, как нам кажется, то, что присуще сообществу, есть не более чем обобщенная несостоятельность банальности, анонимного, одинокой толпы в стадной изолированности. Самая простая солидарность, самая элементарная близость кажется лишаются здесь места. «Коммуникация» - это только утомительные переговоры - рациональным и неинтересным образом - сообщества, обреченного на поддержание самого себя, которое вновь и вновь оказывается всего лишь поддержанием товарно-зрелищного механизма.

Следует сказать: соявление может быть лишь другим названием для капитала. И одновременно названием, которое подвергается опасности еще раз замаскировать то, о чем идет речь, предлагая утешительное, втайне уступчивое мышление. Однако эта опасность не является достаточной причиной для того, чтобы довольствоваться критикой капитала, которая оставалась бы узницей допущения относительно «иного субъекта» истории, экономики и присвоения собственности в целом. Указывая на «капитал», Маркс обозначил общую депроприацию таким образом, что она не позволяет предполагать сохраненным другого или Другого, который был бы субъектом общей реапроприации.

Или, точнее, это допущение может быть допущением не некоторого субъекта, но только бытия-друг-с-другом. И это, хотя и более проблематично, если можно так сказать, но и более радикально, чем мог бы подозревать Маркс. Также следует сказать, что классическая критика капитала, вплоть до последних разновидностей постмарксизма, не может быть достаточной для того, чтобы уловить все то, что выставляет напоказ капитал. По крайней мере, эту озабоченность должно пробудить некоторое осмысление соявления.

Интуиция, которая ускользнула от Маркса, сама, похоже, кроется в этой амбивалентности: капитал одномоментно выставляет напоказ общее отчуждение собственного - всеобщее лишение собственности, или присвоение нищеты во всех смыслах этого выражении, - и обнажение «с» как черты бытия и как черты смысла. Мы еще не вполне осознали эту двусмысленность. Вот почему, в частности, мы непрестанно вносим, начиная с самого Маркса, а затем и через творчество Хайдеггера, великое неопределенное колебание в отношении «техники», предельного объекта - возможно, объекта-экрана - мышления, которое проецирует на него то обещание само-преодоления капитала, то уверения в беспощадном характере его бесконтрольной машинерии, контролирующей все именно в силу отсутствия контроля.

Вот, наконец, почему истина нашего времени может выражаться только в марксистских или постмарксистских понятиях, идет ли речь о рынке или же нищете, социал-демократической

идеологии или значительных переделах собственности, которые ей соответствуют (национализм, фундаментализм, фашизм). Но сама эта истина требует, чтобы ее мыслили исходя из с соявления таким образом, чтобы ее оживление и ее обнажение означали по меньшей мере следующее: цель заключается не в реапроприации некоторого с (сущности общего бытия), но в некотором с реапроприации (в котором собственное возвращается или приходит только с).

(Вот почему мы не будем делать экономику из некоторой онтологии, но также и вот почему эта онтология должна быть, тождественным образом, некоторым *ethos* и *praxis*. К этому следует вернуться позднее [41]. Сохраним в запасе вот что: некоторая онтология со-бытия может располагаться по эту сторону различения следующих понятий: быть, действовать, событие, смысл, цель, поведение, а также и по эту сторону различения «единичного» и «множественного», «к себе» и «ко многим»).

10. Спектакль общества

Если со-бытие является разделением одновременного пространства-времени, оно предполагает представление этого пространства-времени как такового. Для того чтобы сказать «мы», необходимо представить «здесь и сейчас» этого «мы». Или, скорее, говорение «мы» производит представление некоторого «здесь и сейчас», каковы бы ни были его детерминации: комната, область, группа друзей, ассоциация, «народ». «Мы», действительно, никогда не может быть ни просто определенным «мы», то есть единым субъектом, ни неопределенным «мы» наподобие разрозненной общности. «Мы» всегда выражает множественность, деление и взаимопроникновение «мы»: мы вместе не вообще, но всегда, всякий раз, определенными способами, которые сами по себе множественны и одновременны (народ, культура, язык, потомство, сеть, группа, пара, стая). То, что также представляется всякий раз, - это сцена, на которой многие могут говорить «я», каждый, относя это на свой счет, каждый в свою очередь. Но «мы» не является ни дополнением, ни рядоположенностью этих «я». Некоторое «мы», даже непроизносимое, есть условие возможности каждого «я». Всякий может себя обозначить, только если имеется некоторое пространство-время «само-референциальности» вообще. Эта «общность» не имеет «всеобщей» тотности: она есть лишь плотность (*consistence*) единичного «всякий раз» каждого «я». «Каждый раз» предполагает за один раз (*tout à la fois*) дискретность «одного за другим» и одновременность «каждого». Поскольку «каждый», кто не был ни в какой одновременности, не был одновременно-и-возле «каждых» других, был бы в изоляции, которая даже уже и не изоляция, но безусловная невозможность себя обозначить и, значит, быть «собой». Чистая дистрибутивность тотчас же превращается в абсолютный аутизм. (Но группа, что бы она собой ни представляла, не является идентичностью высшего порядка: это сцена, место идентификации. В целом вопрос о «вместе» может, видимо, выражаться следующей формулой: никакрй идентичности, всегда идентификации).

Таким образом, сам Декарт, как я уже указывал, мог сделать вид, что он находится в одиночестве и что мира не существует, лишь потому, что он не был ни в одиночестве, ни в отсутствии мира. Под его притворством, напротив, следует понимать, что любой, кто симулирует одиночество, тем самым подтверждает «само-референциальность» чего бы то ни было. И именно на признании кем угодно достоверности *ego sum* держится «очевидность» этой первой истины. Ее полная формула, следовательно, звучит так: я говорю, что мы говорим, все и каждый в отдельности, «*ego sum, ego existo*». Таким образом, не следует читать Декарта так, как это делает Хайдеггер, который не восходит к этому абсолютно первоочередному условию и остается на позиции субстанции - *res cogitans*. Необходимо понимать Декарта буквально, как он сам предлагает это делать: осуществляя вместе с ним и подобно ему опыт притворства. Только это мышление вместе приведет к очевидности, которая не является некоторой демонстрацией. В методологическом притворстве в самый первый момент нет ничего субстанциалистского или солипсистского: оно раскрывает сцену «каждого раза» как нашу сцену, сцену «нас».

Эта сцена - этот «театр мира», как любил называть его Декарт, верный настойчивому лейтмотиву своей эпохи, - не является сценической в смысле искусственного пространства миметической репрезентации. Она сценична в смысле разрезания и открывания пространства-времени распределения единичностей, каждая из которых играет единично уникальную и множественную роль «себя» или «бытия-собой». И «себя» не означает, прежде всего, ни «к себе», ни «посредством себя», но некоторое «между-нами»: некоторое «каждый раз», далекое от имманентности или коллективного, но «каждый раз», следовательно, со-сущностное в со-существовании каждого, «любого каждого» (tout un chacun). Сцена - это пространство со-явления, без которого не было бы ничего, кроме чистого и простого бытия, то есть всего и ничего, всего как ничто.

Бытие дает себя единично множественно и упорядочивается как своя собственная сцена. Мы представляемся «я» друг другу, так же как «я» всякий раз представляет нам «нас», одних другим. В этом смысле нет общества без спектакля, или, точнее, нет общества без спектакля общества. Эта формулировка, хорошо известная как формулировка этнологическая или, в западной традиции, как высказывание о театре, должна быть понята в своей онтологической радикальности. Нет общества без спектакля, поскольку общество есть свой собственный спектакль.

Но само это не должно пониматься в смысле игры зеркал (с тех пор, по меньшей мере, как слова «игра» и «зеркало» обозначают просто искусственное и ирреальное). Со-явление как понятие бытия-совместно состоит в «появляться»: то есть в «появляться» одновременно перед собой и друг перед другом. Мы себе являемся, только являясь друг перед другом. Если угодно это выразить в классической манере, начиная с предполагаемой сферы некоторой чистой и изолированной индивидуальности, следует сказать, что мы являемся себе постольку, поскольку мы уже являемся для самих себя другими [42]. Но это сразу же демонстрирует, что мы не могли бы даже начать быть другим для себя самого, если бы не начали уже в инаковости с - или инаковости некоторого с - другими вообще. Другие «вообще» не являются ни другими «я» (поскольку «я» и «ты» возможны только исходя из инаковости вообще), ни не-я (по той же причине). Другие «вообще» не являются ни Тождественным, ни Иным. Они суть однидругие, или одни-других, первостепенная множественность, которая предстает. «Появляться» и появляться перед собой так же, как друг перед другом, ничего общего не имеет с порядком появления, манифестации, феномена, раскрытия или еще какого-нибудь понятия из разряда «становления видимым», что предполагает удаление в невидимое некоторого истока и отношение с этим истоком как выражение или как иллюзию, как подобие или кажимость [43]. Наконец, «со-являться» не значит «появляться»: это не выход из бытия-в-себе, чтобы прийти к другим или прийти в мир. Это бытие в одновременности со-бытия, где нет никакого «в себе», которое не было бы немедленно «с».

Но «немедленно с» не отсылает к некоторой мгновенности в смысле отсутствия внеположенности. Это, напротив, мгновенная внеположенность пространства-времени (само мгновение как внеположенность: одновременное). И именно так со-явление образует сцену, не являющуюся игрой зеркал, - или даже истина игры зеркал должна быть понята как истина «с». В этом смысле «общество» есть «зрелищное».

Хорошенько присмотревшись, можно обнаружить, что критики «зрелищного» отчуждения в последней инстанции основываются, хотя бы они этого или нет, на различии между плохим и хорошим спектаклем. В хорошем спектакле социальное, или коммунитарное, бытие представляет себе собственную внутрисложенность, исток (невидимый в себе), основание своего права, жизнь своего тела и великолепия своего цветения. (Так, определенная идея «искусства» непреодолимо сыграет роль хорошего спектакля для ситуационистов, и не случайно, что «спектакль» для них был прежде всего фальсификацией искусства.) В плохом спектакле социальное бытие репрезентирует внеположенность интересов и желаний, эгоистических страстей и фальшивой славы хвастовства. Это манихейское деление предполагает не только различие репрезентируемых объектов, но и оппозицию в статусе репрезентации: именно она находится либо во внутрисложенности (манифестации, выражении собственного), либо во внеположенности (образе, репродукции). Тем самым их взаимопроникновение игнорируется: не бывает выражения, которое не дается и «образе», нет «презентации», которая не была бы уже и «репрезентации», то есть нет «присутствия» (presence), которое не было бы присутствием одних к другим.

Как известно, дискриминация спектаклей оказывается явно выраженной у Руссо, который отмечал, что самый лучший спектакль, и единственно необходимый, это спектакль самого народа, собравшегося, чтобы поплясать вокруг дерева, которое он посадил как собственный символ. То, что Руссо делает ощутимым и отстаивает в свою очередь [44], есть не что иное, как необходимость спектакля. С «современностью» (modernite) общество становится известным как то, что имеет место в имманентном не-присутствии к себе, то есть в качестве субъекта, который является не столько «субъектом репрезентации», сколько *репрезентацией в качестве субъекта*: представление-к, или то, что можно было бы назвать аппрезентацией, режимом прихода в присутствие как прихода совместного, совпадающего и конкурентного, одновременного и взаимного. Это аппрезентация некоторого «мы», не располагающего ни природой общего «я», ни природой геометрической фигуры, ни совокупностью всех «я», равноудаленных друг от друга, но открывающего по эту сторону я-субъекта опространствование соявления. «Социация» обнаруживается не как бытие, но как акт, и этот акт, по определению, выставляется напоказ: именно выставляясь напоказ, он есть то, что он есть, или делает то, что делает. Бытие-социальным должно аттестовать перед самим собой акт социации, тот акт, который заставляет его быть, не в том смысле, что он его производит (то есть как результат), но, скорее, в том смысле, что «бытие», в данном случае, целиком содержится в акте и в выставлении напоказ этого акта. В этом смысле можно было бы сказать, что «договор» Руссо по своей сущности является не заключением соглашения, но сценой, театром соглашения.

Даже если бытие-социальным и не является непосредственно «зрелищным» во всех рассмотренных смыслах слова, оно в любом случае является по сути бытием-выставленным. Оно есть как бытие-выставленное, то есть оно не следует имманентной плотности некоторого бытия-к-себе. Бытие-к-себе «общества» - это сеть и взаимная отсылка со-существования, то есть со-существований. Вот почему любое общество обеспечивает себя своим спектаклем и подает себя как спектакль, каковы бы ни были его формы [45].

С этой точки зрения всякое общество знает, что оно конституировано в неимманентности соявления. То, что оно также знает, но что выставляет напоказ не как некое «знание», но

как свою собственную сцену и посредством ее как свою сценографическую практику, это то, что у него нет за бытием-совместно какого-нибудь иного бытия, которое уже не было бы или не было бы еще бытием-совместно, самим этим совместно, в присутствии, в личности, в теле или в сути. Оно знает, что это «совместно» не является предикатом бытия и что «совместно», напротив, есть черта самого бытия. Или даже: совместно бытия не есть бытие, оно разделяет (*partage*) бытие.

Тем самым спонтанное знание общества - его «доонтологическое понимание» - это знание о самом бытии, а не об отдельной и субординированной области сущего, которая была бы его «социальной» областью. Со-бытие является конститутивом бытия, причем является таковым (я к этому еще вернусь в дальнейшем) для целокупности сущего: социальное соявление само по себе есть то, что выставляет напоказ общее соявление сущих. Таково знание, путь которого пролегает от Руссо к Батаю и от Маркса к Хайдеггеру и которое требует найти тот язык, который был бы нашим.

Видимо, мы еще находимся в стадии детского лепета: философия всегда приходит слишком поздно и, следовательно, также и слишком рано. Но сам лепет придает форму проблеме: мы, «мы», как нам говорить мы? Или кто «нам» говорит и что нам говорят о нас, в этой технической пролиферации социального спектакля, зрелищного социального, самоопосредованной глобальности и глобальной медиатизации. Мы не способны усвоить эту пролиферацию, поскольку мы не умеем осмыслить ни «зрелищную» природу (которую мы, в лучшем случае, подаем под неопределенной вывеской «экрана» или «культуры»), ни техническую природу (которую мы рассматриваем как некий автономный инструментарий, не задаваясь вопросом, не является ли это, напротив, «нашим» пониманием «нас самих», находящих эти техники, изобретающих себя в них, и не является ли техника отчасти связанной с этим «с»...) [46]. Мы не поднялись до уровня «мы»: мы бесконечно отсылаем «себя» к некоей «социологии», которая сама по себе является лишь ученой формой «товарно-зрелищного», но мы еще не начали думать о «нас» как о «мы». Это не означает, что эта мысль придет к нам завтра или чуть позже - как результат некоего прогресса или раскрытия тайны. Поскольку речь не идет, пожалуй, о новом объекте мышления, который можно было бы идентифицировать, определять и выставлять как таковой. Мы не должны себя идентифицировать в качестве «нас», в качестве некоторого «мы». Мы скорее должны перестать себя отождествлять со всякого рода «мы», которое было бы субъектом своей собственной репрезентации, и мы должны сделать это потому, что «мы» со-являемся: «мысль» о «мы», предшествующая всякому мышлению и являющаяся, поистине, самим его условием, - это не репрезентативная мысль (идея, понятие, концепт), но *praxis* и *ethos*: постановка (*mise on scene*) соявления, та постановка, каковой является это соявление. Мы уже всегда в ней, всегда уже, в каждое мгновение. Это не есть какая-то новинка - но необходимо, нам необходимо всякий раз вновь ее изобретать, всякий раз выходить на сцену заново.

Основная трудность в отношении спектакля задана той парадигмой, которой для нас является афинский театр. Конечно, нет ничего случайного в том факте, что наша нынешняя манера фундировать так называемую «западную» традицию содержит тройственную отсылку: к философии как разделяемому упражнению в логосе, к политике как открытию полиса и к театру как месту символически-воображаемой апроприации коллективного

существования. Афинский театр, как по своему устройству, так и по своему содержанию, является нам в качестве политического (гражданского) представления (presentation) философского (знания о себе разумного животного) и, взаимнообразно, как философское представление политического. То есть он является нам «единым» представлением бытиясовместно, и, однако, таким представлением, условием возможности которого является именно неустранимый, учреждающий разрыв репрезентации: и этот разрыв также определяет театр в той мере, в какой он не является, в одно и то же время, причем вполне определенным образом, ни политическим, ни философским. Логос и мимесис: афинский театр является нам как соединение обоих, но в этом способе видения мы постоянно стираем момент мимесиса в угоду логосу.

По меньшей мере мы стираем его, представляя себе, что уже был - и, в особенности, что некогда, уже давным-давно, был некий «хороший» мимесис (как того хотел Платон), мимесис логоса, и плохой мимесис (мимесис «софиста», который является прототипом торговца зрелищами, продающего симулякры логоса). Но мы не станем следовать этой логике, поскольку она потребовала бы признать, что если есть необходимость в мимесисе, то это потому, что логос не представляется через себя самого - и, возможно, что он не представляет себя вообще, и что его логика не является логикой присутствия [47].

Это означает, видимо, признание того, что «социальный логос», логика «социации» и сама «социация» как логос требуют мимесиса. Но был ли когда-либо логос, который не был бы социальным? Что бы ни обозначал логос - слово или число, собрание или приятие, манифестирующее бытие, приобретенное или сконструированное основание, - он всегда предполагает разделение (partage) и он всегда предполагается в качестве разделения.

Стирая момент, или измерение, внутренне присущее мимесису, мы стираем это разделение. Мы обеспечиваем себя репрезентацией имманентного и замкнутого, самоконституированного и самодостаточного присутствия, полностью самореференциального порядка того, что мы называем в наиболее общем смысле «логикой». «Логическое» в этом смысле репрезентирует самореференциальность, освобожденную от своего онтологического условия, каковым является изначальная - и, как таковая, экзистенциальная - множественность, или разделение, самого логоса.

Хорошему соединению логического и миметического мы отныне противопоставляем плохое: такое, в котором логическое удерживается в своем внутреннем порядке, холодном и безликом (такова для нас сегодня «логика капитала»), при этом производя вовне мимесис, который растворяет его в искаженном симулякре, каковым является самопотребляемый «спектакль». Самореференциальность «образа» вырастает напротив самореференциальности процесса, или силы, как его продукт и как его истина. Именно так наша традиция на протяжении долгого времени выстраивала «римскую» парадигму напротив «греческой»: цирковые номера, театр бурлеска или театр жестокости, без гражданской идентификации, Империя и имперский разум, форум, лишенный своего смысла... [48]

Эсхил или Нерон... Наше исходное резкое противопоставление греческой сцены и римского цирка (еще один показательный пример: протестантизма и католицизма в христианской

традиции, а также многих других профанных традиций театра) раскрывает сознание, которое столь же противоречиво в отношении 'спектакля: «хорошая» (ре)презентация представляет- ! ся как утраченная, «плохая» - как популярная и рас- , пространенная. Но, на самом деле, и та и другая являются нашими репрезентациями: они составляют двойной спектакль (который мы сами себе даем) двойной ; непредставимости социального бытия и его истины. Есть непредставимость в силу глубины и непредставимость в силу упрощения. Возможно, следует начать отстраняться от этого двойного спектакля, не сожалея более о греках и не опасаясь римлян, но осознавая себя наконец просто нынешними (modernes) в прямом смысле этого слова: принимая акт «непредставимое ти», выставленной как таковой, но являющейся не чем иным, как самим представлением нашего соявления, «нас» соявляющихся, чья тайна выставляется напоказ и нас выставляет напоказ нам самим, без того, чтобы мы хотя бы начали проникать в нее, если вообще речь идет о том, чтобы в нее «проникнуть».

11. Мера «со-»

Обнажение соявления есть выставление напоказ капитала. Второе является оборотной стороной и разоблачением первого. Насильственный антигуманизм капитала не выставляет напоказ ничего иного, кроме одновременности единичного, представленного в качестве индифферентной и чередующейся партикулярности производственной единицы, а также множественного, представленного в качестве сети товарооборота. Извлечение сверхприбыли предполагает сосуществование «атомизации» производителей («субъектов», сведенных к бытию-производителями) и сетчатой структуры выгоды (то есть не равноправного распределения, а концентрации, которая становится все более и более сложной и делокализованной).

Можно было бы сказать, что капитал - это отчуждение единичного множественного бытия как такового. И это было бы верно, если бы под этим понимали, что «единичное множественное бытие» не является примитивным аутентичным субъектом, для которого капитал существует как его иное и чистая случайность. (Впрочем, ничто не является более чуждым теории Маркса.) Капитал есть «отчуждение» бытия как бытия-социальным в той мере, в какой он порождает это бытие. Он не является, с точки зрения непрерывного исторического процесса, диалектическим отрицанием некоторого предшествующего сообщества, но выставляет напоказ единично-множественную конструкцию, или конфигурацию, которая не является ни «сообществом», ни «индивидом». Несметная «прибавочная стоимость», «стоимость» как бесконечное, круговое и самодельное/возрастание выставляет напоказ недостижимость первоначальной или окончательной «стоимости» и в результате прямо, парадоксальным и жестоким образом, ставит вопрос о чем-то, «не имеющем стоимости» (*horsvaleur*), или об «абсолютной стоимости», которую невозможно измерить, а значит, о чем-то, не имеющем цены (о том, что Кант называл «достоинством»). Именно так сосуществуют глобализация рынка и глобализация «прав человека»: последние репрезентируют некую ценность, притязующую на абсолютный характер, которую капитал претендует обменять на ... самого себя.

Но именно таким образом происходит обнажение и оживление социального, поскольку «человек» «прав» ценен сам по себе. Это есть не что иное, как идея «самоценности», или «достоинства». Если «человек» должен цениться или бытие в целом может «оцениваться» сквозь призму «человека», то это может осуществляться только как «ценящееся» единично и, одновременно, «ценящееся» по тому множественному (для него и вместе с ним), которое единичность привносит вместе с самим фактом «ценности»: действительно, кто мог бы быть более ценен для себя, кроме себя самого? «Цениться» возможно только в порядке со-бытия, то есть в регистре «торговли» во всех смыслах слова. Но именно разделение этих смыслов - торговля товаром и торговля бытием-вместе - капитал и выставляет напоказ: разделение смыслов обмена, разделение самого разделения. Капитал выставляет его напоказ как насилие, в котором бытие-вместе становится бытием-торгующим и продаваемым. Со-бытие

подменяется здесь одновременно с тем, как оно выставляется в своей наготе.

Говорить, что это насилие обнажает абсолют существования как единично множественное бытие, не означает оправдывать его (насилие). Поскольку то, что оно обнажает, оно же и насилует. Это не означает также провозглашать раскрытие «тайны» капитала и способа превращения его в его противоположность. Но насильственный характер капитала обеспечивает меру того, что выставляется напоказ: единичное множественное со-бытие является единственной и абсолютной мерой самого бытия или существования. Мерой несоизмеримой, коль скоро она равна «каждому разу» каждого «одного» в то же самое время, что и бесконечной множественности со-существования, с которыми каждый соизмеряется в свою очередь, согласно бесконечной соизмеримости совпадений торговли, борьбы, соревнования, сравнения, коммуникации, конкуренции, вожделения, сострадания, совместного наслаждения.

Есть общая мера, не представляющая собой единый эталон, применимый ко всем вещам, но являющаяся соизмеримостью несоизмеримых единичностей, равенством всех истоков-мира, которые, будучи таковыми, являются всякий раз строго невзаимозаменяемыми - и в этом смысле совершенно неравными, - но они взаимозаменяемы, поскольку они все существуют в равной степени друг с другом. Именно эту меру и следует нам принять.

Не будучи ни греческим, ни римским, ни иудейско-христианским (к чему мы еще вернемся), - общество знает и видит себя обнаженным, выставленным напоказ этой общей чрезмерности. Оно видит себя одновременно как очевидность, чья необходимость затмевает любое *ego sum*, и как смутность (*opacite*), отвергающую всякое субъективное присвоение. Мы не можем говорить «мы» в тот момент, когда ясно предстаем перед собой как единственный(ые) адресат(ы) перед единственным(ыми) адресатом(ами).

Но именно посредством этого мы должны отныне достигнуть некоторого знания о «нас» — знания и/или праксиса. «Мы» не является субъектом - в смысле самоидентификации и эгоического само-фундирования (даже если оно когда-нибудь будет иметь место вне «нас»), но «мы» также не состоит из субъектов (закон такого сочетания есть апория всякой «интерсубъективности»). «Мы», однако, не ничто, но всякий раз «некто», так же как «каждый» - это некто. Наконец, вот почему нет универсального «мы»: с одной стороны, «мы» всякий раз говорится о некоторой конфигурации, группе, сети, малой или большой, с другой стороны, мы говорим «мы» в отношении «всех», то есть также, в действительности, в отношении немого со-существования, лишённого «мы», целого универсума - вещей, животных и людей. «Мы» не говорит ни Тождественное, ни совокупность «одних» и «других», «мы» говорит «один» единично множественным образом, один за другим и один с другим.

Ничто не может мыслиться в отношении такой ситуации, если этот один не мыслится прежде всего в соответствии с режимом один-с-другим. Однако именно здесь наша онтология терпит неудачу, поскольку мы существуем «между нами» и поскольку «бытие», если можно так сказать, сводится к тому же.

(Как если бы бытие покрывало это «между», которое является его истинным местом, как если бы речь шла скорее о «забвении этого между», нежели о «забвении бытия» - или, видимо, как если бы изобретение бытия, вся наша традиция были бы только изобретениями нашего существования как такового, то есть как существования, конечно, но существования нас и как нас, нас в мире, нас-мира: «мы» было бы абсолютным предварением, наиболее далеким, любой онтологии, и, следовательно, «мы» было бы также самым запоздалым, самым трудным, наименее поддающимся овладению эффектом онтологического требования).

Это «с-» составляет своего рода постоянную опору традиции: малую категорию, едва ли даже категорию в той мере, в какой «бытие» было представлено, вплоть до нас, вплоть до Хайдеггера, по мнению некоторых, в качестве единственного, не имеющего ничего, кроме себя, безо всякого со-существования или совпадения. Таким образом, когда Гуссерль заявляет: «Первое в себе бытие, предшествующее любой объективности мира и несущее в себе эту объективность, - это трансцендентальная интерсубъективность, то есть образующая в себе различные формы общностей вселенная монад» [49], это бытие не конституирует для него предельный горизонт, лишенный случайности и, в итоге, внеположенности сосуществующих, соответствуя, скорее, трансцендентальной солидарности, нежели эмпирико-трансцендентальной одновременности, и становясь чем-то вроде субстрата, а не чем-то открытым, рас-положенным в себе согласно своей со-конституции. В общем виде бытие в философской онтологии не может иметь со-сущности, оно есть лишь коррелят небытия. Но что если бытие само по себе есть со-сущность существования?

Поскольку бытие-социальным представляется нам вне пределов досягаемости, одинаковым образом и как сообщество (возвышение в Субъекта, чистое бытие без отношения), и как ассоциация (приспособление субъектов (друг к другу), отношение без сущности), именно категория «другого» пронизывает все современное мышление. Следовало бы показать, каким образом эта категория, та навязчивая идея, в которую она превратилась для многих областей нашего мышления, одновременно репрезентирует несоизмеримость бытия как бытия-друг-с-другом и рискует замаскировать или отсрочить режим этого бытия как режим некоторого вместе, то есть как меру этой несоизмеримости.

Другой может быть представлен как alter ego или как другой, чем ego, как другой вне себя или как другой в себе, как «чужой» (autrui) или как «Другой» - все эти способы и аспекты, все эти лики и «безликости», необходимость которых в любом случае неоспорима, всегда приводят, в самом центре понятия, к инаковости и изменению, в которых задействовано «я». Другой может и должен мыслиться только исходя из того момента, в который появляется сам (soi), причем появляется как «тот же» (meme).

Однако эта идентификация «самого» как такового - его субъективация в самом громком и самом богатом смысле термина, достигшего апогея у Гегеля, имеет место начиная с того момента, когда субъект в бесконечном допущении себя, которое его формирует, и согласно необходимому закону этого допущения оказывается и располагается изначально как иное, чем «сам»: более древний и изначальный, чем сам, сам в себе другой, чем для самого себя, следовало бы сказать, слегка перефразируя Гегеля.

Таким образом, сам знает себя принципиально иным, чем он сам: такова структура «самосознания», и логика этой структуры одновременным и парадоксальным образом приводит к тому, чтобы сам открывал себя другому и закрывался от него. Действительно, инаковость другого составляет именно то, к признанию чего доступ запрещен, или то, доступ к чему может иметь место только при условии радикального изменения, или, точнее, отчуждения. Диалектика тождественного и иного, тождественного в ином, тождественного как иного разрешает апорию, но ценой - каковая является вообще ценой диалектики — открытия того, что могущество отрицательного, которое удерживает это «сам» в другом, неотчуждающее и реапроприирующее могущество отчуждения тождественного, будет всегда предполагаться как могущество этого «сам», или как Самость (Soi), как само это могущество. Самость останется в себе, лишь выйдя за пределы себя. То, что совершенно утрачено или пропущено в этом ложном выходе, - это момент «с».

Открытое другому и как другой, это «сам» есть изначально в утрате себя. Рождение и смерть становятся метками происхождения и предназначения в другом: происхождение-предназначение как утрата, траур в память о непамятном, и как повторное завоевание, повторное присвоение неприсваиваемого «отсебя» (aseite) в его нередуцируемой инаковости. Этот другой не есть «с-», он уже или все еще не «с-», он ближе и дальше, чем любое бытие-вместе. Он не сопровождает, он пересекает и нарушает идентичность, он ее пронизывает. Некоторым образом общая модальность «транс-» (транспорт, транзакция, транскрипция, трансфер, трансформация, транспарентность, транссубстанциация, трансценденция) постоянно затрагивает, под названием инаковости, модальность «с-» (cum-), которую не может, однако, ни перекрыть, ни сместить.

Трансцендентный в себе и из себя субъект рождается в своей интимности («interior intimo meo»), и его интимность отдалается от него *in statu nascendi* («inter feces et urinam nascimur»). «Существовать» становится более не «быть» (к себе, в себе), уже-более-не-быть и не-быть-еще, или даже быть-в-недостатке, то есть быть-в-долгу-у-бытия. «Существовать» становится «изгоняться». Тот факт, что интимное, абсолютно собственное, состоит в абсолютно другом, изменяет исток в нем самом, в отношении к себе, «изначально одетом в траур» [50]. Другой находится в изначальном отношении к смерти и в отношении к изначальной смерти.

Так появляется «одиночество», представляющее собой событие христианское, что не означает ни того, что оно не было подготовлено ранее, ни того, что оно несовременно всей нашей традиции. Одиночество является образцовым одиночеством себя (*du soi*) в той мере, в какой оно относится к себе, будучи *in extremis* и *in principiis* вне себя, вне мира, будучи экзистирующей экзистенцией. Самосознание — это одиночество. Другой есть это одиночество, само выставленное напоказ как таковое: как самосознание, бесконечно удаленное в себе, к себе, в себе как к себе.

Итак, со-существующий - другой человек, но также любое другое создание - появляется как тот или как та, что бесконечно удалены в себе. Недоступный «мне», потому что удален в «себе» вообще, а также и потому, что он таков по причине существования себя-вне-себя, он является другим вообще, другим, имеющим в божественном Другом момент собственной идентичности, который также является моментом всеобщей идентичности, всеобщего

corpus mysticum. Другой - это место сообщества (communaute) как единения (communion), то есть место бытия-себя-в-другом, который уже более не был бы чуждым, чья инаковость была бы идентификацией. Мистерия единения провозглашается и этом мире под видом ближнего (*prochain*).

Близкий (*proxime*) является коррелятом интимного: это есть «ближайший», «самый близкий», то есть также «самый приближающийся», «бесконечно приближающийся» ко мне, но все же не я, поскольку удален в себе к себе вообще. Близость ближнего - ничтожная, интимная, но бесконечная дистанция, «рассасывание» которой находится в Другом. Ближний - это удаленный *par excellence* - и поэтому отношение к нему представляется 1) как императив, 2) как императив любви 3) как любовь, которая была бы «любовью как к самому себе» [51]. Любовь к самому себе здесь не является эгоизмом в смысле предпочтения себя другим (что противоречило бы заповеди), но это эгоизм в смысле привилегии самого себя, собственного я (*le soi-propre*), как модели, подражание которой обеспечивает любовь другого. В другом следует любить собственное я, но и наоборот, собственное я во мне - это другой, чем его, скрытая интимность другого.

Вот почему речь идет о «любви»: эта любовь не является неким возможным способом отношения, она обозначает само отношение в самом сердце бытия - то есть вместо и на месте бытия [52] - и обозначает это отношение, одного к другому, как бесконечное отношение того же к тому же как изначально другому, чем он сам. Таким образом, «любовь» — это бездна себя в себе, она суть «прельщенность», или «забота» о том, что изначально ускользает или чего недостает: она состоит в заботе об этом удалении и в самом этом удалении. В итоге, эта любовь является «милосердием»: она является уважением (*consideration*) милосердия (*caritas*), крайней, абсолютной и неоценимой цены или ценности другого как другого, то есть как себя-удаленного-в-себе. Эта любовь диктует бесконечную цену того, что бесконечно удалено: несоизмеримости другого. Заповедь этой любви гласит: доступ к недоступному. Однако недостаточно дискредитировать эту любовь по причине неумеренного идеализма или религиозного лицемерия. Речь идет скорее о том, чтобы деконструировать христианство и сентиментальность некоего императива, чей чрезмерно открытый и явный характер должен привлечь наше внимание, я бы даже сказал, с очевидностью устроен так, чтобы нас встревожить. Речь идет о том, чтобы спросить себя, в чем «смысл» (или «желание») некоторого мышления или некоторой культуры, обеспечивающих себя основанием, возвещающим невозможность, и спросить себя, до каких пор и как «безумие» этой любви будет выставлять напоказ несоизмеримую меру самой структуры «себя» и «другого», «себя» в «другом».

Следовало бы, в таком случае, понять, каким образом в этой структуре, а значит, в самом сердце и п оборотной стороне иудео-христианства измерение «с» одновременно и появляется, и исчезает. С одной стороны, близость ближнего означает «возле» некоторого «с» (*apud hoc ego* этимологии). Можно даже добавить, что она окружает и изолирует это «возле» для него самого как смежность и одновременность бытия-вблизи-от как такового, без других детерминаций. То есть «ближний» уже не является «близким» семьи или племени, к чему, возможно, отсылало первоначальное восприятие библейского предписания; он не является близким людей, *philia* или братства, он избавлен от всей этой логики группы или совокупности, от логики естественного, кровного сообщества,

сообщества по происхождению, единому принципу и истоку [53]. Мера «близкого» уже более не дана, и «возле», «совсем рядом» оказывается безмерно обнаженным: становятся возможными хождение друг вокруг друга, толпа, масса - вплоть до безымянной братской могилы или развеивания коллективного пепла. Близость ближнего как чистая дис-танция, чистая дис-позиция может одновременно сокращать и расширять до предела эту дис-позицию. Во всеобщем бытии-друг-с-другом «в-» некоторого «в-общности» имеет и расширительное, и распределительное значение.

Вот почему, с другой стороны, «возле» некоторого су одновременность разрыва и контакта, то есть наиболее характерная структура *сум-*, выказывает себя как неопределенность и как проблема. В этой логике нет собственной меры с: *другой* удерживает ее, в альтернативе или в диалектике несоизмеримого и общей интимности. В крайнем парадоксе *другой* раскрывается как *другой* этого с...

Следовательно, в глубине нашей традиции мы обнаруживаем две накладывающиеся, переплетенные и контрастирующие друг с другом меры несоизмеримого: в соответствии с Другим и в соответствии с «с-». Интимный и близкий, тождественный и *другой* в своих взаимных отсылках означают некоторое «не быть вместе» и, следовательно, «не быть в обществе», Другого по отношению к социальному, где само социальное - общее как бытие или как общий субъект - было бы к себе, в себе и для себя: сама тождественность *другого* и как Другого. Со-бытие, напротив, означает *другого*, который никогда не вернется к тождественному, множественность истоков. Точная мера «с-», точнее, «с-» или со-бытие на к точная мера, как точность и как справедливость, является, стало быть, мерой дис-позиции как таковой: мерой разрыва одного истока с другим.

В своем анализе *Mitsein* Хайдеггер еще не воздает должное этой мере. Между «индифферентностью простого хождения друг вокруг друга» [54] и аутентичным «пониманием *другого*» [55], чей статус столь издавна остается неопределенным, поскольку речь не идет ни о негативном понимании невозможности овладения смертью чужого, ни о со-предназначении некоторого народа, тема «экзистенциального хранения дистанции» [56] тотчас же отсылает к соперничеству и доминированию, чтобы выйти на неразличимое доминирование «*Man*». «*Man*» производится подобно чему-либо *другому* только в нивелирующей конверсии общего отдаления всех ото всех, которая завершается доминированием посредственности, общей и усредненной меры, как общей, так и усредненной, в которой «общее-посредственное» затеняет сущностное «общее-с». Но тем самым остается неясным, каким образом со-бытие является сущностным, коль скоро оно со-определяет сущность экзистенции.

Однако сам Хайдеггер пишет, что «как со-бытие *Dasein* “есть” сущностно по-отношению-к-другим... В со-бытии как в экзистенциальном по-отношению-к-другим другие уже открыты в своем *Dasein*» [57]. Таким образом, «с-» означает бытие-ради-других таким образом, что каждый в нем и из него «открыт», то есть конституирован как экзистирующий: будучи неким вот, то есть открытием бытия, будучи некоторым «каждый раз» этого открытия таким образом, что никакое открытие не имело бы места (никакое бытие), если бы «открытое» не открывалось взгляду *другого* «открытого», если бы само открытие состояло в чем-то *другом*, нежели в совпадении открытий. Быть-этим-вот не означает открыть некоторое

место Бытию как Друго-му: это означает открыты/быть открытым для/посредством множественности единичных открытий.

Не будучи ни «любовью», ни даже вообще «связью» и уж тем более ни рядом-положенностью без-различий, «с-» является собственным режимом множественности истоков, как они происходят, не одни из других, не одни для других, но одни ввиду других или по-отношению-к-другим. Некоторый исток не является истоком ни для себя, ни для того, чтобы удалиться в себя (он ничего не порождает бы), ни для того, чтобы возвышаться над рядом производных, в которых теряется его бытие истоком: исток есть нечто иное, нежели начало, он есть одновременно принцип и возникновение, и, будучи таковым, он повторяется, это есть «непрерывное творение» в каждой точке того, что он порождает.

Если мир не имеет истока вне себя самого, если мир есть свой собственный исток, или «сам» исток, то исток мира находится в каждой точке мира. Он есть ; «каждый раз» бытия, и его режим - это со-бытие каждого раза всех раз. Исток есть для и посредством единичного множественного всех возможных истоков, о «С-» - это мера истока-мира как такового или истока-смысла как такового. Со-бытие означает взаимно - и только так - создавать смысл. Смысл - это полная мера несоизмеримого «с-». «С-» - это полная мера несоизмеримого смысла (бытия).

12. Тело, язык

Множественность истоков сущностно рассеивает Исток мира. Мир возникает повсюду и в каждое мгновение, одновременно. Именно так он возникает из ничего, «сотворяется», если угодно выражаться таким слогом, но отныне это следует понимать следующим образом: мир - это не результат отдельного производящего акта, но, поскольку он есть, есть как созданный, то есть возникший, пришедший, приросший (*cresco*, *creo*), всегда-уже отовсюду возникший или, точнее, сам есть возникновение и приход некоего «всегда-уже» и «отовсюду». Всякое сущее тем самым является изначальным (аутентичным), каждый изначален (возникновение самого возникновения) и каждый оригинален (несравним, неповторим). Тем не менее все разделяют одну и ту же изначальность и одну и ту же оригинальность: само это разделение и есть исток.

То, что он разделяет, не имеет ничего общего с порядком некоторой единой субстанции, в которой принимало бы участие каждое сущее: разделяемое является также разделяющим, тем, что структурно конституировано разделением и что мы называем «материей». Онтология «со-бытия» может быть только материалистической в том смысле, что «материя» не означает ни субстанцию, ни субъекта, ни контр-субъекта, но просто означает то, что из себя разделено, то, что собственно является лишь отличным от себя, *partes extra partes*, изначальное не поддающимся смешивающему и возвышающему проникновению, каковое было бы проникновением «духа», точкой, без измерения и без разделения, вне мира. Онтология со-бытия - это онтология тел, всех тел, живых, неживых, чувствующих, говорящих, мыслящих, имеющих вес. «Тело», прежде всего, означает: то, что находится вовне, как наружу, рядом, напротив, возле, с (другим) телом, тело к телу, в дис-позиции. Не только от некоторого «сам» к некоторому «другому», но прежде всего как сам, от себя к себе: из камня, из дерева, из пластика или из плоти, тело является разделением и отправной точкой от себя, к себе, рядом-с-собой, без которой «сам» не был бы даже «отдельно сам» [58].

Язык является нетелесным (как это утверждали стоики). Говорение телесно, оно выражается в звуках или видимых знаках, но то, что сказано, нетелесно, это нетелесное целое мира. Оно не существует для мира или внутри мира, подобно телу: оно является в мире наружей мира. Оно есть конкретно наружу мира: не вторжение Другого, который овладевает миром или возвышает его, переводит его в нечто иное, но выставление напоказ мира-тел как такового, то есть как единичного множественного некоторого истока. Нетелесное выставляет напоказ тела в соответствии с их бытием-друг-с-другом: не изолированными, не смешанными, но между собой как истоки. Отношение единичных истоков между собой - это отношение смысла. (Отношение некоего единого Истока к остальным как порожденным было бы насыщенным смысловым отношением: это было бы уже не отношение, но чистая плотность, не смысл, а заикливание, *аннулирование* смысла и конец истока).

Язык является тем, что выставляет напоказ множественную единичность. В нем сущее целиком выставляется как свой смысл, то есть как изначальное разделение, в соответствии с которым сущее связано с сущим, круговорот смысла мира, не имеющий ни начала, ни конца, который есть смысл мира как со-бытия, одновременности всех присутствий, которые существуют одни в виду других и из которых ни одно не существует к себе без того, чтобы не существовать к другим. Вот почему мы говорим друг с другом благодаря тому же самому сущностному диалогу, или полилогу, языка, благодаря которому я говорю также, обращаясь к «себе самому», будучи для одного себя целым «обществом», будучи, действительно, в языке и как язык Всегда одновременно «мы» и «я», «я» как «мы» и «мы» как «я». Поскольку я не сказал бы себе ничего, если бы не был с собой так, как с многочисленными другими, если бы это «с-» не было бы «во» мне, в том же самом я, одновременно со «мною», точнее, как в-одно-и-то-же-время, единственно в соответствии с чем я есть.

Именно в этой точке особенно заметна сущность единичности: она не является индивидуальностью, она есть всякий раз точечность некоторого «с-», которая завязывает определенный исток смысла и которая связывает его с бесконечностью других возможных истоков. Таким образом, она одновременно над/внутри и транс-индивидуальна. Индивид есть пересечение единичностей, дискретное выставление их прерывной и переходной одновременности.

Вот почему нет «языка», но есть языки и акты речи, и голоса, изначальное единичное разделение голосни, без которого вообще не было бы голоса. В нетелесной диспозиции языков сущее целиком проходит через человека [59]. Но эта экспозиция выставляет человека ему самому вне человеческого, смыслу мира, смыслу бытия как бытию-смыслу мира. В языке человек не является субъектом мира, он не репрезентирует его, он не является ни его истоком, ни его целью. Он также не является и его смыслом, а значит, и не придает миру смысл. Он в нем является выставляющим напоказ, но то, что он выставляет, это не он сам, человек, но мир и его собственное бытие-вместе-со-всем-сущим в мире как мир. Вот почему он также является выказанностью смысла: будучи «наделен» языком, человек прежде всего сущностно вы-казан в своем бытии. Он выставлен напоказ этому «нетелесному внешнему» мира и в качестве него в самом сердце мира, благодаря чему мир «удерживается» или «состоит» в своей собственной единичной множественности.

Недостаточно сказать, что «роза растет без причины». Поскольку если бы роза была одна, ее беспричинный рост замкнул бы в себе, на себе, любую причину мира. Но роза растет без причины, потому что она растет вместе с резедой, шиповником и чертополохом, и кристаллом, и морским коньком, и человеком, и его изобретениями. И целое сущего, природа история не составляют совокупности, целостность которой была бы или не была беспричинной. Целое сущего есть собственная причина, и нет у него никакой другой, что не означает, что оно является своим принципом и своей целью, поскольку не является «собой». Оно есть его собственная диспозиция и множественность единичностей. Это бытие вы-казывается как некоторое между и некоторое «с-» единичных. *Быть между* и «-с» говорят одно и то же: они говорят как *нечто, что только может быть сказано* (то, что иначе называют невыразимым (indicable)), то, что не может быть представлено как сущее среди прочих, поскольку это «среди» всех сущих (среди: внутри, в середине, «с-»), которые все и всякий раз существуют одни среди других. Быть не говорит ничего другого, и,

следовательно, если говорение всегда говорит бытие тем или иным способом, бытие выказывается только в нетелесности говорения.

Что не означает, что бытие - «это только слово», но означает, скорее, что бытие есть все то, что есть, и все то, что создает слово: а именно, со-бытие во всех отношениях. Поскольку отдельное слово есть то, что оно есть, только среди всех слов, и отдельная речь является тем, что она есть, только в этом «с-» других речей. Язык, по существу, есть именно в этом «с-». Любая речь есть одновременность как минимум двух речей: той, что произносится, и той, которая слушается - даже если все это осуществляется мною самим, то есть говорится и повторяется. Едва слово сказано, оно тут же повторяется, и смысл состоит не в передаче от источника к получателю, а в одновременности двух (как минимум) источников смысла: источника го воримого и источника того, что повторяется.

Смысл - это когда сказанное мною не является просто «сказанным», но, чтобы быть сказанным, вой стину, должно вернуться ко мне сказанным повторно. Но возвращаясь ко мне от другого, оно становится иным источником смысла. Смысл - это переход и разделение истока в истоке, единичное множественное. Смысл - это выставление основания без основания, что не является бездной, но просто неким «с-» вещем, которое суть постольку, поскольку они суть. Логос это диалог, но диалог не имеет своей целью прийти к «консенсусу», его задача в том, чтобы настраивать, просто настраивать, придавая тон и интенсивность, некоторое сит-, некоторое «с-» смысла, множественность его возникновения.

Таким образом, недостаточно противопоставлять пустую болтовню аутентичности речи, полной смысла. Необходимо, напротив, распознать в болтовне разговор со-бытия как такового: именно беседуя, обсуждая, со-бытие поддерживается, то есть упорствует в бытии. Говорить-с выставляет напоказ sonatus со-бытия, или оно выставляет со-бытие как sonatus, как усилие и желание удерживаться в качестве «с-» и, следовательно, поддерживать то, что само по себе является не стабильной и постоянной субстанцией, но разделением и переходом. И в этой беседе со-бытия следует распознать, каким образом язык всякий раз в каждой сигнификации, от самой возвышенной до самой неприметной, вплоть до «фатических» незначительных «алло», «привет», «ну», которые только поддерживают беседу, выставляет некоторое «с-» и сам выказывается как «с-», вписывается и выписывается в нем вплоть до иссякания, опустошения значения.

«Лишенное значения» - то есть запускающее в круговорот смысла, в передачу от одного к другому любое значение, что означает не «перевод» в смысле сохранения значения (даже видоизмененного), но «перевод» в смысле «транс-дукции» (преобразования), растяжения и натяжения от источника-смысла к источнику смысла. Вот почему это иссякание всегда угрожает сигнификации - оно всегда неотвратимо, оно всегда имманентно смыслу: его истина принимает два противоположных направления - направление общей болтовни и направление абсолютной поэтической дистинкции. Иссякание посредством «фатической» несущественности и неиссякаемой способности обмениваться или иссякание посредством чисто «апофатической» значимости, декларации или демонстрации («арофансис») самой вещи как необмениваемого слова, неизменного, как сама вещь, но как вещь как таковая. От одного к другому, это один и тот же sonatus: то "-с", в соответствии с которым мы себя

выставляем напоказ одни перед другими, в качестве «одних» и в качестве «других», выставляя мир в качестве мира.

Язык конституируется и артикулируется из «в качестве». Говорить, что бы то ни было, означает представлять некоторое «в качестве» чего бы то ни было. Сквозь призму сигнификации это означает представлять некоторую вещь в качестве другой (например, ее сущности, принципа, истока или цели, ценности, сигнификации), но сквозь призму смысла и истины это означает представлять некоторое «в качестве» как таковое, то есть внеположенность вещи, ее бытие-пред, бытие-со-всеми-вещами (а не бытие-в или бытие-вне).

Фраза Малларме «Я говорю “цветок”» выражает, что слово означает «цветок» как «цветок» и ничто другое, и это означает «отсутствие всякого букета» только потому, что его «в качестве» есть также присутствие как таковое любого цветка в любом букете. Агамбен пишет: «Мышление, которое схватывает бытие в качестве бытия, возвращающегося к сущему, не прибавляя к нему дополнительной детерминации; схватывая его в его бытии-таким, в чистой среде его в качестве (en tant que), схватывает его совершенную не-сокрытость, чистую внеположенность. Оно больше не говорит что-то как “что-то”, но вводит в речь само это “в качестве”» [60]. Любая речь вводит в речь это «в качестве самого себя», то есть взаимные экспозицию и диспозицию единичностей мира (мира единичностей, единичных миров, единичностей-миров). Язык является элементом этого «с-» как такового-, пространством его декларации, которая, в свою очередь, как таковая относится ко всем и ни к кому, к миру и к его со-существованию.

Как говорил Лабрюйер, хотя и не он первый: «Все сказано, и мы пришли слишком поздно». Конечно, все сказано, поскольку все уже давным-давно сказано, но все еще можно сказать, поскольку все как таковое должно быть всегда сказано заново. Смерть представляет собой прерывание некоторого говорения всего и некоторой целостности говоримого: она представляет, что сказать-все является всякий раз некоторым «все сказано», дискретной и переходной законченностью. Вот почему «для субъекта» имеет место не смерть, а только ее репрезентация. Но поэтому и «моя смерть» не устремляется вместе со «мной» в чистое небытие. Поскольку она является, как говорит Хайдеггер, высшей возможностью экзистенции, она выставляет напоказ экзистенцию как таковую. Тем самым смерть имеет место именно как язык, и, наоборот, язык всегда выражает смерть: он всегда выражает прерывание смысла как его истину. Смерть как таковая и рождение как таковое имеют место как язык: смерть имеет место в бытии-одних-с-другими и посредством него. Она является росчерком «с»: смерть - это то, что уже больше не «с-» и что, одновременно, занимает место в несоизмеримом «с-». Смерть - это «в качестве» без качества или дополнения: нетелесное как таковое - и, значит, выставление тела напоказ. Мы рождаемся, умираем не в качестве такого-то или такой-то, но в качестве некоторого «как такового», абсолютного, то есть в качестве источника-смысла, абсолютного и абсолютно усеченного, как ему и должно быть (и, следовательно, бессмертного).

Из этого следует, что никто никогда не рождается и не умирает в одиночестве, или, скорее, что одиночество рождения/смерти - то одиночество, которое уже даже не одно, - есть в точности обратная сторона своего разделения. Если верно, как это говорит Хайдеггер, что

я не могу умереть вместо другого, то не менее верно, что другой умирает, поскольку он существует «со-» мной, и что мы рождаемся и умираем друг с другом, выставляясь напоказ друг другу и всякий раз выставляя напоказ невыставляемую единичность истока. По-французски мы говорим «умереть к» (mourir a) - к миру, к жизни, так же как и «родиться к» (naître a). Смерть есть к жизни, и это есть нечто иное, нежели негативность, в которую переходит жизнь, чтобы воскреснуть. Совершенно точно: смерть как плодотворная негативность является смертью единого субъекта (индивидуального или коллективного). Смерть к жизни, экс-позиция как таковая (вы-ставленный как выставленный = тот, кто поворачивается к миру, в мир, само никто своего «творения»), может быть только «с-», единично множественной.

В этом смысле язык есть именно то, что Батай называет «практикой радости перед смертью». Никакого отклонения, никакой сделки с непереносимостью смерти. В некотором смысле, само трагическое. Но радость как лишение смысла, которое обнажает исток: единично множественное как таковое. Это «с-» как таковое, то есть бытие-таким как таковое: совершенно и просто - бессмертно - равное себе самому и всякому другому, равное самому себе, поскольку и так, как оно равно любому другому, то есть сущностно с любым другим в этом равенстве. Как говорят, «общая судьба»: все, что мы имеем общего, - это сказать себе об этой общности (у меня нет ничего общего с самим собой, кроме как сказать себе об этой общности), мы обмениваем и не обмениваем, мы не обмениваем эту крайность говорения в каждом слове, как само говорение. Язык выставляет смерть напоказ: он не отрицает и не утверждает ее, он носит ее в языке, и она есть именно это, то, что приносится в язык - и то, что содержится в языке.

«Смерть говорит во мне. Моя речь есть известие о том, что в этот самый момент смерть выпущена в мир, что между мною, говорящим, и бытием, к которому я обращаюсь, она внезапно возникла: она находится между нами как разделяющее нас расстояние, но это расстояние является также тем, что препятствует нам быть отделенными, поскольку оно есть условие всякого понимания» [61]. «Литература», таким образом, является языком в напряженности рождения и смерти, поскольку язык существует, как ему и положено быть, в напряженности обращения, согласия и разговора - в качестве повествования, дискурса, пения (которые образуют, в свою очередь, диспозицию самого языка: его внеположенность к нему самому и в нем самом, его разделение, не только языков, но и голосов, жанров и тонов, множественное разделение, без которого не было бы вообще никакого «в качестве»). «Литература » означает: бытие-сообща того, что не имеет общего истока, но изначально есть сообща, или «с-».

Вот почему, если, согласно Хайдеггеру, отношение к собственной смерти состоит в «перенятии от себя самого своего наисобственнейшего бытия» [62], это допущение не предполагает, тем не менее, в противоположность утверждению того же Хайдеггера, что «событие с другими отказывает» [63]. Если со-бытие со-сущностно просто-напросто бытию, или, скорее, в самом бытии, тогда наисобственнейшая возможность есть сосущностно возможность «с-» и как не-». Моя смерть есть «наисобственнейшая» со-возможность собственной возможности других сущих. Она есть, она «будет» моей смертью в их слове, говорящем «он умер»: тем самым ее нет и не будет нигде помимо (этого слова). Она есть «моя» возможность в той мере, в какой она удерживает возможность «моего»: то есть в той

мере, в какой эта «мойность» помещена в единичное множественное всегда-другой-мойности. Во фразе «он есть мертвый» вопрос ставится именно о бытии, причем как со-бытии.

«Смерть», следовательно, не негативность, и язык не знает и не практикует негативность (кроме логической). Негативность - это действие, которое желает сложить с себя бытие, чтобы заставить его быть: жертвоприношение, недостающий объект желания, затмение сознания, отчуждение - и, следовательно, никогда и не смерть, и не рождение, но лишь допущение бесконечного предположения: бытие бесконечно предпосылочно по отношению к себе, и его процесс - это повторное овладение этой предпосылкой, всегда по эту сторону и всегда по ту сторону ее самой, а для этого - негативность в действии. Но все происходит иначе, если бытие - это дис-позиция, единично множественная. Раздвигание дис-позиции есть ничто: это «ничто» не является отрицанием чего-либо. Оно есть то нетелесное, посредством которого, в соответствии с которым тела существуют друг с другом, одни рядом с другими, бок о бок, в контакте и, значит, в отрыве друг от друга. Это ничто есть *res ipsa*, сама вещь: вещь как само-бытие, то есть как так-бытие всякого сущего, взаимная экспозиция сущих, которые существуют только благодаря и в этой экспозиции. Такой является указательным местоимением: так-бытие есть указательная (*demonstrative*) сущность бытия - сущее, которое показывает себя сущему и посреди сущего.

Наконец, хотя бы они того или нет, все осмысления негативности сводятся к одной точке (по меньшей мере, они через нее проходят, даже если и не задерживаются там): той точке, где само по себе негативное (чтобы быть *nihil negativum*, а не только *nihil privativum*) должно уклоняться от собственного действия и подтверждаться для него самого, без остатка - или даже, напротив, утверждаться как абсолютный остаток, который ничто не может вовлечь в логическую взаимосвязь некоторого процесса или действия (это критический, повисающий в воздухе, неоперациональный момент в самом сердце диалектики). Самообоснование прерывается, происходит сбой в процессе и в его осмыслении: сбой и мгновенное превращение суппозиции в дис-позицию. Дис-позиция есть то же самое, что и суппозиция: в некотором смысле она является абсолютным предшествованием, и «с-» всегда уже дано. Она не «располагается под», она не предсуществует по отношению к позициям, но является их одновременностью.

Небытие бытия - его смысл - это дис-позиция. *Nihil negativum* - это *quid positivum* как единичное множественное, то есть постольку, поскольку никакой *quid*, никакое сущее не располагается без *с*. Оно есть без (на отрыве) в той самой мере, в какой оно есть *с*: показанное и доказанное в со-бытии, довод существования. Также и зло, не заключается ли оно в том самом действии, которое переполняет некоторое «с-». Переполнить некоторое «с-» можно, заполняя или опустошая его: можно приписывать его либо к основанию полноты и непрерывности, либо к бездне непереходности. В первом случае единичное становится частным некоторой целокупности - и отныне оно уже и не единичное, и не множественное. Во втором случае единичное существует только отдельно от «сам», а значит, как целокупность - и оно, опять-таки, не является ни единичным, ни множественным. В обоих случаях на горизонте маячит убийство: смерть как операциональная негативность Тождественного, смерть как произведение Единого-Все (*Un-Tout*) или Единого-Я (*Un-Moi*). Вот почему смерть является противоположностью убийства: она является недействующим,

однако существующим «с-» (убийство неизбежно теряет смерть).

«С-» не является ни основанием, ни его отсутствием. Оно является не чем иным, как бытием, нетелесным «с-» бытия-тела как такового. Прежде чем стать словом, языком, вербальностью и сигнификацией, «язык» является вот чем: расширением и одновременностью «с-», поскольку он представляет собой наисобственнейшее могущество тела, его способность прикасаться к другому телу (или прикасаться к себе), что является не чем иным, как о-пределением тела. Он заканчивается - перестает быть и завершается в едином жесте - там, где он есть-с.

В этом смысле следует «говорить с», нежели говорить-кому-то или говорить-себе, нежели «говорить» («заявлять», называть) или же изрекать (выпячивать или освещать смысл), «говорить с» означает «разговор» и sonatus некоторого выставленного-напоказ бытия, которое не выставляет никакой тайны, кроме самого выставления. «Говорить-с» так же, как говорят «спать с», «выходить с» (co-ire) или «жить с»: некий (эв)фемизм, вводимый для того, чтобы (не) сказать ничего, кроме того, что это «хотеть-сказать» (le vouloir dire) хочет сказать различными способами, то есть сказать (с'est-a-dire) само бытие как коммуникацию, и мышление как оно говорится: co-agitatio бытия «Язык» это не инструмент коммуникации, и коммуникация не инструмент для бытия, но, совершенно точно, коммуникация есть бытие, и бытие, следовательно, есть лишь то нетелесное, в котором тела заявляют о себе друг другу как таковые.

13. Ко-экзистенциальная аналитика

Экзистенциальная аналитика «Бытия и времени» представляет собой такой замысел, которому обязано все позднейшее мышление, идет ли речь о самом Хайдеггере или о наших идеях, что бы они собой ни представляли и в каком бы конфликтном или преодолевающем отношении ни находились с самим Хайдеггером. Это утверждение [64] не является утверждением сторонника «хайдеггерианства», оно совершенно избавлено от убогого причисления к определенным «школам». Оно не означает также, что эта аналитика является окончательной, а означает только то, что она зарегистрировала сейсмический толчок решительного разрыва в устройстве или в порядке рассмотрения смысла (аналогично, например, тому, как это выразилось в декартовском «*cogito*» или кантовской «критике»). Именно поэтому, в конце концов, она является незавершенной, и ее шаткость отражается и на нас.

Однако аналитика *Mitsein* остается лишь наброском, она находится в подчиненном положении даже тогда, когда черта *Mitsein* подается в качестве со-сущностной для *Dasein*. Тем самым, видимо, экзистенциальная аналитика в целом содержит в себе принцип замкнутости в отношении своей собственной открытости. Следовательно, необходимо вновь открыть ее, форсировать переход, обструкция которого, безусловно, предопределила бы заполнение и свертывание события «народом» и его «предназначением». Это не означает, что следует «завершить» тот анализ, который существует лишь в наброске, или же следует отвести *Mitsein* место некоторого «принципа», которое ему причиталось бы. Видимо, со-бытие «в принципе» избегает и завершения, и позиции принципа. Однако необходимо вновь пересмотреть этот набросок и привести его к той точке, в которой оказывается, что сосущность со-бытия не задействует ничего иного, кроме со-изначальности смысла - и что «смысл бытия» не был бы тем, что он есть, то есть ни «смыслом», ни, в особенности, своим собственным «предпониманием», если бы не давался как с.

«Смысл» имеется только в зависимости от некоторого «сам», тем или иным образом (субъективистская формула идеальности смысла: он имеет место для и посредством некоторого «сам»). Но «сам» есть только по причине некоторого «с-», которое, на самом деле, структурирует его: такова должна быть аксиома некоторой аналитики, которая отныне является коэкзистенциальной.

«Сам» не есть отношение некоторого «Я» к «себе самому» [65]. «Сам» более изначально, нежели «я» или «ты». «Сам», прежде всего, есть не что иное, как это «как таковое» бытия вообще. Бытие есть не что иное, как его собственное «как бытие». Это «как таковое» не привносится в него, не прибавляется к нему и не дублирует его: оно принадлежит к его

устройству. Следовательно, бытие тотчас же, немедленно, опосредовано собой, оно - самоопосредование: опосредование без инструмента и, следовательно, недиалектическое: диалектика без диалектики. Негативность без применения, ничто этого «с-» и ничто как «с-». «С-» как «с-»: ничего кроме экспозиции бытия-как-такового, всякий раз единично такового и, следовательно, всегда множественно таковых.

Предшествуя «я» и «ты», «сам» предстает как некоторое «мы», не являющееся ни коллективным субъектом, ни «интерсубъективностью», но мгновенным опосредованием бытия в «себе», множественной складкой истока.

(Является ли опосредование само по себе этим «с-»? Конечно, да. «С-» - это перестановка (permutation) того, что остается на месте, каждого и всякий раз. «с-» - это пермутация без Другого. Другой - всегда Медиатор: его прототипом является Христос. Напротив, речь здесь идет об опосредовании без посредника, то есть без «вмешательства негативного», и, следовательно, без непомерного усилия удержать в себе свое собственное противоречие, которое определяет и заполняет Субъекта. Опосредование без посредника ничего не опосредует: оно является средо-стенем (milieu), местом разделения и пересечения, то есть попросту местом, в абсолютном смысле. И это уже не крест, но только лишь скрещение, перекресток и разрывание, созвездие в самом измерении мира. Это было бы вершиной и пропастью некоторой деконструкции христианства: дис-локация Запада).

«Сам» определяет тот элемент, в котором «я», «ты*» и «мы», а также «вы» и «они» могут иметь место. «Сам» детерминирует «как таковое» бытия: если оно есть, то есть в качестве такого. Оно есть «к себе» прежде, чем к любой «эгоистичности», к любому представляемому «свойству». Оно - это «как таковое» всего того, что есть. Это не представляемое свойство, поскольку это само представление. Представление - это не свойство и не состояние, но событие, приход чего-либо: своего прихода в мир, но сам по себе «мир» есть нечто «геометрическое» или выставляющее напоказ всех пришедших.

В своем приходе экзистирующий присваивает себя: он не апроприирован ни посредством некоторого «сам», ни к этому «сам» (последний не мог бы предсуществовать экзистирующему, не отбирая и не нейтрализуя в себе этот приход). Тот, кто рождается, располагает своим «сам» перед собой: он располагает им там (il l'a là) (именно это и означает Dasein у Хайдеггера). Там, то есть там-далеко - на расстоянии пространства-времени (это тело, мир тел, тело-мир). Его присвоение есть перенос и транспроприация в этом разрыве там (là): таково событие-особствление (Ereignis). Но это наименование означает не то, что имеет место некоторое событие, где/откуда возникает «собственно сам», как джин из бутылки, а то, что приход как таковой присваивает в самом себе и посредством самого себя. (И отличается, следовательно, в себе самом от того свойства, которое он открывает.) Вот почему «сам» не предсуществует (себе). «Сам» = экзистирующий как таковой.

Таким образом, в той мере, в какой «сам» - «самость» - означает «к себе», отношение к себе, возирнт в себя, присутствие к себе как к «тождественному» (к тождественности этого «как таковой»), самость наступает как приход, и приход есть пред-шествие, но не предсуществование или предназначение, а, наоборот, над-шествие, неожиданность и

возврат к «приходить» как таковому, к «на входе» (à l'a venir). «Сам» не является ни прошлой, ни будущей данностью: он есть настоящее прихода, настоящее представляющее, при-бывающее (venant-a-etre) и тем самым достигающее бытия. Он приходит не «в себя» как во внутреннее некоей имеющейся в наличии области, но «рядом-с-собой» [66]. Рядом-с-собой: в раздвигании дис-позиции, в общем элементе близости и удаленности, которые ни с чем не соизмеримы, поскольку ничто не дается в качестве неподвижной точки самости (до, после, вне мира), и соизмеряемы, следовательно, с самой диспозицией.

Даже рассматриваемая как единственное и одинокое «сам» структура «Сам» - это с самого начала структура «с-». Солипсизм, если угодно использовать эту категорию, является единично множественным. Всякий находится рядом-с-собой как находящийся рядом-с-другими и в силу этого. Следовательно, прежде всего «мы» есть друг с другом: не как соединенные точки или же поделенная на части совокупность, но как бытие-друг-с-другом. Со-бытие означает как раз то, что бытие, или, скорее, быть не является собирательным, как бы общим итогом сущих, но и не распределяется между ними наподобие общей субстанции. Быть это не нечто общее, но ничто как раздвигание, в котором рас-полагается и измеряется «сообща», то есть «с-», некоторое «рядом-с-собой» этого быть как такового, быть, насквозь пронизанное своей собственной транзитивностью: быть, будучи всеми сущими, не как их индивидуальный и/или общий сам, но как близость, которая их раздвигает.

Сущие касаются друг друга: они находятся в контакте друг с другом и тем самым располагаются и различаются. Сущее, которое мы хотели бы вообразить неотличающимся, нерас-положенным, на самом деле было бы неразличимым и недоступным: абсолютная вакансия бытия. Вот почему необходимы онтологическая инстанция или регистр. «Быть» - это не имя существительное некоторой консистенции, это глагол диспозиции. Ничто не пребывает (consiste), ни «материя», ни «субъект». «Материя» и «субъект», и мы это понимаем, представляют собой на самом деле только два соотносящихся друг с другом наименования, которые указывают на изначальное опространствование общей онтологической дис-позиции.

«Быть-этим-там» (etre-le-la) (Dasein) - это быть в соответствии с транзитивной вербальной значимостью диспозиции: быть-этим-там означает рас-полагать само бытие как удаление-близость, «заставлять» или «позволять» быть приходу всего со всем как таковому. Dasein (человек как выставляющий напоказ бытие) выставляет тем самым бытие как быть.

Кто-нибудь входит в комнату: прежде чем быть окончательным субъектом репрезентации этой комнаты, он располагается в ней и к ней, и, поскольку он ее пересекает, в ней живет, приходит в гости и т. д., он выставляет в ней напоказ диспозицию - корреляцию, комбинацию, контакт, расстояние, отношение ко всему, что находится в комнате, и, значит, саму эту комнату. Он выставляет напоказ одновременность, к которой сам причастен в этот момент и в которой он сам выставляет себя напоказ одновременно с тем, что выиавляет напоказ ее и выставлено напоказ в ней. Он выставляется напоказ: именно так он есть «сам», то есть то, что он есть - или чем станет — столько раз и всякий раз, как он входит в диспозицию. Это «каждый раз» не является обновлением опыта или обстоятельств одного и того же субъекта: для того чтобы «я» был всегда «тем же самым», всегда нужен другой раз, в котором я себя располагаю в соответствии с этой «тождественностью». Что, в свою

очередь, предполагает, что некоторые «в другой раз» вообще, то есть как «в другой раз» во множественном числе, до бесконечности, были бы не только возможны, но и реальны: «каждый» из «каждого раза» - имение-места некоторого там (la) и как там - предполагается прежде всего не как последовательность тождественного, но как одновременность различного. Комната - это в то же время комната, в которой я нахожусь, даже один, возле - рядом, вдоль - всех других ее диспозиций (заполнений, пересечений и т. п.). В диспозиции находятся только «с-» диспозицией-другого, что является самой сущностью дис-позиции. «Разы» не составляют континуум, но в этой прерывистости они суть свое бытие-друг-с-другом. «Каждый раз» - это единично-множественная структура диспозиции. «Каждый раз мое» означает, прежде всего, «каждый раз его/ее», то есть «каждый раз с»: *«МОЙНОСТЬ» сама по себе есть только случайная возможность в со-случайной (con currente) реальности бытия-каждый-раз-с.*

Но мир не является комнатой, в которую можно было бы войти, и мы не можем также начинать с при думывания кого-то единственного, оказавшегося и мире: и в том и в другом случаях мы разрушаем само понятие мира. Это понятие есть понятие со-бытия как изначального. То есть как смысла, если смысл (бытия) является дис-позицией как таковой: структурой некоего «с-», которая также есть структура некоторого там. Со-бытие не добавляется к бытию-там, но быть там значит быть «с-», и быть «с-» значит создавать смысл - без добавления, без подчинения этого смысла другой истине, кроме истины этого «с-».

В со-бытии и как бытие-с мы всегда-уже начали понимать смысл, понимать себя и мир как смысл. И это понимание есть всегда-уже обретенное, полное, целостное и бесконечное. Мы понимаем себя бесконечно, себя и мир, и ничего другого.

«С-» не является ни опосредующим, ни непосредственным. Смысл, который мы понимаем так, как мы его понимаем, не является продуктом негации бытия, предназначенной нам для ре-презентации его как смысла. Он также не является безусловным экстатическим утверждением его присутствия. «С-» не идет от тождественного к иному или от тождественного к тождественному, или от иного к иному. Определенным образом, «с-» вообще «не идет», не осуществляет некоторый процесс. Но оно является схождением, соприкосновением или пересечением, этим почти-что (l'a-peu-pres) удаленной близости.

Это схождение оказывается необузданным, случайным, стоит нам попытаться его оценить (как на рынке или на вокзале, или на кладбище, когда мы задаем себе вопрос, в чем смысл и ценность этих сотен людей, их оживления и инертности). Но смысл этого «с-» - или это «с-» смысла - может быть оценен только в самом этом «с-» и посредством его, в некотором переживании, которое ничто не может отделить от него самого, от его множественной единичности.

Понимая себя, мы понимаем, что понимать нечего, - но это в точности означает, что нет овладения смыслом, потому что «смысл» - это разделение бытия. Нет присвоения, значит, нет и смысла. Именно это и есть наше понимание. Это не диалектическая процедура (в соответствии с которой «ничего не понимать» было бы «понимать все»), и не погружение в пучину (понимать ничто самого понимания), и не рефлексивность (понимать с полным пониманием, что мы друг друга понимаем). Это - все вместе, но разыгранное по иным

правилам: как ethos и как praxis.

Выражаясь в кантовских понятиях, можно сказать, что если чистый разум сам по себе является практическим (не посредством отнесения и преклонения перед некоей трансцендентной нормой), то потому, что он есть, по сути, «общий разум», что означает: «с-» как разум, как основание. Нет различия между этикой и онтологией: «этика» выставляет напоказ то, что «онтология» диспозиционирует.

Наше понимание (смысла бытия) есть понимание того, что и потому что - одним движением - мы разделяем его между собой: между всеми нами, одновременно, все, живые и мертвые и все сущие.

Война, право, суверенитет
- технэ

Вступление к Война, право, суверенитет - технэ

Нижеследующие строки [67] - это ответ на поступившую из США просьбу поделиться некоторыми соображениями относительно «войны и техники» [68]. В самый разгар войны в Персидском заливе предаваться такого рода размышлениям было бы нелепо, даже неприлично (уточню: я начинаю писать 26 февраля 1991 года, как раз тогда, когда предпринята наземная атака и ее будущее остается неопределенным). Сегодня важны лишь непосредственные цели, смерть, различного рода страдания, великая скорбь, сопровождающая любые войны (хотелось бы, чтобы хоть что-нибудь из этого задержалось, прикрепились к этим строкам). С другой стороны, важны также политические детерминации, одобрение или критика, побуждения и причины, которые способны, насколько это возможно, реактивировать ответственность каждого. Однако наша ответственность уже активирована и иным образом: как ответственность мысли. С точки зрения моральных, политических и эмоциональных рассуждений, «война» в том виде, в каком она возвращается сегодня, является совершенно новой реальностью, даже в своем иррационализме. Возвращение «войны», если угодно, но только не в качестве реальности военных действий, а в качестве образа (Война) в нашем символическом пространстве, - это совершенно новое и уникальное явление, поскольку оно происходит в том мире, в котором эта символика казалась почти исчезнувшей. И это, видимо, может служить предметом осмысления. Причем осмысления незамедлительного: отныне речь уже не идет о том, чтобы выяснить, до какой степени война есть более или менее необходимое зло или более или менее случайное благо. Речь идет о том, и это касается всех, чтобы выяснить, какому символическому пространству мы можем доверить то, что называется свободой, гуманизмом.

1. Война несмотря ни на что

Разумеется, видимость устранения символической Войны касалась только совокупности наций, составляющих «правовой», «развитой полюс», полюс «порядка» планеты. Страны третьего мира непрерывно опустошались в результате вооруженных столкновений: однако все выглядело так, как будто эти конфликты то ли не попадали под строгую категорию войны, то ли локальный характер препятствовал им обрести символическую значимость. Действительно, судя по всему, начиная с 1914 года понятие «Война» в той или иной мере подразумевает достижения «мирового» размаха. Я еще вернусь к тому, что означает данное прилагательное. Отметим, прежде всего, что этот «мировой характер» определяется не столько размахом зон конфликта (повторяю, в определенном смысле они обнаруживаются по всему миру), сколько мировой ролью - экономической, технической и символической — отдельных государств, чей суверенитет вовлечен в войну. Потому что война - это с необходимостью война правителей, или, скорее, не бывает войны без Господ Войны: и вот об этом-то я и собираюсь здесь поговорить.

Можно усомниться, насколько это касается вопроса о «войне и технике». Вскоре станет видно, что вместо того, чтобы останавливаться на военных приемах (в которых нет ничего особенного для размышления), я уделяю внимание суверену войны и суверену п войне и раскрываю ее (войну) как технэ, как искусство, исполнение или реализацию самого Суверенитета. Однако таковой представляет собой решительную, настоятельную, образцовую пунктуацию всей символики нашего западного мира.

Война государств и коалиций государств, «великая война» (то есть такая, которая по праву является лучшей, образцовой частью реализации подразумеваемого ею суверенитета государств-наций; наконец, война как таковая, как она определена начиная с истоков нашей истории (к этому я еще вернусь)), итак, эта война, чтобы ее проще было отличить от других, как мы полагали, была ограничена, если не приостановлена, образом «холодной» войны и ядерной угрозы.

И это именно она возвращается, она или, по меньшей мере, все ее признаки. Или же происходящее, как бы оно в точности ни называлось, следовало бы сопровождать, поддерживать, иллюстрировать и украшать признаками, означающими и знаками отличия войны. Это было бы неодолимо и не сводилось бы к простой небрежности словоупотребления.

Для того чтобы остановиться на наиболее узнаваемых образах с крайне формальной точки зрения, скажем, что двадцать пять лет назад такое возвращение было предвосхищено

войнами на Мальвинских и Гренадских островах. (Решительным указанием на это «возвращение» я обязан Роберу Фрессу и, как он пишет, указанием на «первобытное довольство», сопровождавшее войну на Мальвинах.) Прочие вооруженные действия официально затрагивали наш «мир» либо под видом военного вмешательства в конфликты тако го рода, как восстание, переворот или «гражданская война» (само ее название указывает, как и греческое *stasis* или римское *sedition*, что она не является войной между правителями, «воинственной войной»), либо под видом военного вмешательства в столкновения между удаленными от нас суверенитетами, зачастую довольно сомнительными. (Следовало бы подробно показать использование, притязания, манипуляции, противоречия суверенитета в постколониальном мире, а сегодня - и в постсоветском мире. И добавить к этому подробности нашей связи с этим самым суверенитетом, само понятие которого принадлежит нам).

Но в настоящее время имеет место определенная война, «мировая» война, в том новом смысле, что в нее вовлечены многие из тех государств, чьи названия мы расшифровываем с трудом и подчас противоположным образом. Даже если конфликт и не разворачивается между Севером и Югом, их присутствие устанавливает мировой характер, если можно так сказать, мировой войны. Значит, идет война - в течение трех месяцев это слово у всех на устах. Но все же, что имеется в виду этим «война» и чем она является сегодня? Вот этот вопрос и следует себе задать.

Самое удивительное заключается не в том, что имеет место (если имеет место) эта война. В любом случае, вопрос не в том, имело ли место данное сражение или данная битва, каковы бы ни были их происхождение или формы. Удивительно то, что сама идея войны обрела среди нас право гражданства (лучше я и не сумел бы сказать). Другими словами, весьма примечательно, что идея легитимного государственного/национального насилия, столь долгое время вызывавшая подозрение и даже отмеченная незаконностью, по меньшей мере тенденциозной, сумела все-таки вернуть себе, или почти вернуть, полную законность. То есть абсолютную законность суверенитета.

И говорили, и писали, что в политико-юридическом плане неправильно и незаконно использовать в данном случае слово «война». К этому я еще вернусь. Однако это мнение оставалось довольно редким, заточенным в юридическом пуризме и нравственном прекрасодушии, общее же рассуждение, напротив, перебралось на семантику, логику и символику войны.

Видимо, семантика, логика и символика войны никогда так и не были уничтожены до конца. Но опять война, казалось, держалась в тени, в которую ее погрузили две предыдущие «мировые» войны. В отличие от предшествующих столетий, когда было привычным употреблять вплоть до Первой мировой войны выражение «Державы» для обозначения государств, дух времени не ставит уже право войны в один ряд с прерогативами государства.

Зато предпочтение, оказываемое идее «правового государства», привлекло внимание к тому, что в суверенитете полагается свободным от взрыва насилия. Более того, оно привлекло внимание к той точке, где насилие, которое руководило бы установлением

власти, должно быть стерто, подавлено или обуздано. Война, казалось, безмятежно отдыхала от феодализма или национализма, полагавшихся умершими или устаревшими. Блеск суверенитета также потускнел. К тому же было покончено с «идеологиями» «упадка государства»: государство, похоже, вступило в эпоху само-контроля, занимая более слабую позицию по сравнению с мировыми технико-экономическими комплексами и взамен выступая в не слишком самостоятельной роли регулятивного, юридического и социального управления.

Оказывается, национализм (а подчас и феодализм) вновь просачивается отовсюду. Его фигуры, героические или смехотворные, патетические или высокомерные, достойные или сомнительные, всегда недоверчивы, по призванию или по предназначению. Конечно, мировое признание демократической ценности, или нормы, стремится урегулировать эти утверждения идентичности (и) суверенитета. Государственные/национальные фигуры не вычерчиваются насильным, одновременно мрачным и славным жестом, они спонтанно моделируются в самом сердце общей и совершенно доступной легитимности.

Хорошо известно, однако, и данная война оживляет спор по этому вопросу, что не существует (все еще) наднационального или донационального права. Нет готовой «демократии» (имеется в виду, нет фундамента права) над нациями или над народами. Имеется как раз то право, которое считают обрамляющим государства-нации, и оно едва ли основано на универсальности и уж точно лишено самостоятельности. Это так называемое «международное» право, чье «между» и представляет проблему, поскольку воспринимается только как пространство, лишенное права, не заполненное обобществлением какого-либо рода (без чего оно не является правом), но самым настоящим образом структурированное и технико-экономическими сетями, и надзором суверенных государств.

В этом контексте война только что заставила распознать себя. Называется ли она «войной» или «поддержанием порядка», «имела ли она место» именно как «война» - это не столь важно. Было решено, даже «потребовалось» (так говорили), чтобы была война. Отчасти мы могли бы иметь право на аллегорические образы Марса или Белонны, с необходимостью приглушенные в силу красивого, а значит, высокомерного требования «справедливости» и «нравственности».

По крайней мере (я добавляю, перечитывая эти строки после прекращения огня), нам объявили о победных парадах после того, как весь мир принял с восторгом горделивую формулу "*Мать всех сражений*" которая была бы суверенным словом побежденного. Для того чтобы разворачивалось все то, что суверенное слово назвало «логикой войны», следовало, чтобы стал заметным, пусть даже мельком, украдкой, возможный возврат образа войны. Заинтересованные государства сумели уловить эту вероятность, расцветшую пышным цветом в «общественных мнениях»: война стала вновь требуемой или желанной. Пацифистские реплики стали рассматриваться как рутинные либо случайные и, наконец, перестали вообще приниматься во внимание, поскольку еще сравнительно недавно пацифизм не сумел распознать опасность фашизма и, в итоге, с начала века представлял собой в точности бессильную оборотную сторону самой «глобализации» войны.

Но тем самым, насколько сегодня пацифизм сводится к некоему лишенному субстанции привычному образу действия, чья мораль не выражается ни в праве, ни, в особенности, в политике (его единственным респектабельным измерением является сострадание: однако трагедия войны - не единственная в этом мире, хотя только она, похоже, наделена величием), настолько в совершенно ином регистре повторное утверждение войны происходит из вновь обретенного габитуса, только использованного в новом контексте. Габитус: способ бытия, диспозиция нравов, *ethos*.

Чем он является? Из чего состоит? Мой ответ поначалу будет простым: это сама этика войны, это та диспозиция нравов, цивилизации, мышления, которая положительно отзывается о войне не только как о политическом средстве, но как цели, субстанциальной проявлению суверенитета, являющегося единственным, кто имеет на это право.

Этот ответ предполагает, что применение государством силы в защиту своих собственных прав было бы более уместно назвать «поддержанием порядка» («*police*»), тогда как «войной» - использование суверенного права принимать решение напасть на другое суверенное государство. Эта конвенция как раз является тем, что только что было реактивировано, пожелали это признать или нет (в рамках своей конституции, например, Франция не находится в состоянии войны - но кто в нем находится, в соответствии с какой конституцией?).

По отношению к суверенному праву нет ничего, что стояло бы выше его (наивысшее): то, что не имеет ничего выше себя. Право на войну есть наиболее суверенное из всех прав, поскольку позволяет суверену решать, что другой суверен является его врагом, и заняться его подавлением, то есть уничтожением, то есть отнять у него его суверенитет (здесь жизнь становится предметом купли-продажи). Это право суверена на конфронтацию *ad mortem* со своим *alter ego*: в этой прерогативе обнаруживается не только эффект суверенности, но ее высшее проявление и нечто, что отчасти даже составляет саму ее суть - как того желает вся наша традиция.

В суверенном контексте войны ничто другое не является значимым, разве что несколько договоренностей, предназначенных для удержания ее в некотором нравственном порядке (а некогда - религиозном). Но этот порядок не является чем-то высшим по отношению к войне: он есть тот самый порядок, суверенной крайностью, острием и исключительным моментом которого является война. (Вот почему Руссо в противовес всякой традиции не желал видеть в войне особый акт суверенитета, а «только применение закона»; суверенитет у Руссо находится в тесном споре с исключением, с разрывом, которые не могут не преследовать его).

Тем самым война сама способна создать новое право, новое распределение суверенитетов. И именно таково происхождение большинства наших суверенитетов - или легитимностей - государственных или национальных. Это также тот момент, посредством которого революционная война смогла унаследовать, вследствие некоторых перемещений, нечто существенное из понятия государственной войны. (Начиная с войн эпохи Великой Французской революции, представлявших собой помесь войн государственных и войн,

которые велись во имя всеобщего принципа, против врагов человеческого рода. Начиная с этого момента вопрос заключался в том, чтобы понять, можно ли представить некий всеобщий суверенитет).

Право на войну исключается из права как раз о том же самом пункте, в каком к нему относится как исток и как цель: в точке основания; так что мы не можем ни думать об основании без суверенитета, ни мыслить суверенитет сам по себе кроме как в его исключительности и чрезмерности. Право на войну исключается из права в той точке, где происходит суверенная вспышка молнии. Право не владеет этой вспышкой, но нуждается в ее свете, в ее фундирующем событии. (Вот почему Война есть также Событие *par excellence*: не только событие «хроникальной истории», которая перебирает даты войн, побед и поражений, но Событие, которое сплачивает и заново открывает ход истории, событие-суверен. Наши короли, наши маршалы и наши философы никогда иначе и не думали).

В любом случае, такой способ установления правил становится неприемлемым в мире, представляющем само право как свой собственный «исток» или как свое собственное «основание», будь то под видом «естественного права» человека или же необратимой седиментации навыков некоего позитивного права, мало помалу ставшего всеобщим (в то время как солдаты второго года [69] могли еще представлять это основание как нечто такое, что еще следует завоевать или отвоевать). Из чего проистекает то беспокойство, которое охватывает нас, когда мы думаем о войне, точнее, о «справедливой войне», выражение, которое могло бы одновременно подчинить войну праву и право - войне. (Наконец, для всей традиции (к этому я еще вернусь) это выражение является избыточным, как, впрочем, и выражение «грязная война»...).

Наше беспокойство свидетельствует о том, что наш мир — мир «глобализации» - сместил понятие войны, а заодно и все политико-юридические понятия суверенитета. «Возвращение» войны имеет место именно в центре этих перемещений - вот почему некоторые попытались сказать, что оно вообще не происходит. Но наше беспокойство свидетельствует также, не скажу, что о сожалении или ностальгии, но о трудности расставания с суверенной инстанцией, пусть и в ее наиболее ужасающей вспышке (поскольку она также и наиболее яркая). Именно это сопротивление суверенитету в нас самих я и хочу исследовать, прежде чем попытаться понять, к чему, к какому «другому» суверенитету мы смогли бы прийти. Посмотрим, как это проходит через «технику».

Я предпринимаю некоторые меры предосторожности для того, чтобы эта, весьма простая, программа не свелась к упрощению, то есть огрубленности мышления. Итак:

1. В мои намерения не входит свести историю войны в Заливе к просто-напросто суверенному военному решению, будь оно принято кем-то одним или же многими. В некотором общем контексте, представляющем собой смесь из местной (*endémique*) войны, многочисленных бунтов, спорных суверенитетов и многочисленных и конфликтных случаев поддержания порядка (государственных, религиозных, экономических, международных прав и интересов, прав и интересов меньшинств), происходит смешанный процесс войны и поддержания порядка, в котором одно не перестает перетекать в другое. Я не претендую на то, чтобы распутать этот клубок, полностью отделив одну часть от другой; видимо, это

вообще невозможно. Опять же, все смещается, и пара война/поддержание порядка уже не позволяет просто управлять собой, если это вообще когда-либо представлялось возможным. Но в этом тандеме меня интересует то, что, похоже, как раз упорно, отчаянно удерживается в нем на пределе самого права - требование войны, которое несет в себе и выставляет напоказ суверенное исключение.

Едва ли можно обнаружить некую концепцию, которая способна нам предложить достаточное осмысление этой логики исключения - «суверенного» как «неправомерного». Тот стиль неокантианского гуманизма, который господствует сегодня, всего лишь обновляет для нас бесконечное обещание сделать политику нравственной, предлагая праву оружие некоей политики, которую еще следует сделать нравственной. Революционный стиль прогорел вместе с претензией на то, чтобы обозначить субъекта другого права и возникновение другой истории. Что касается «децизионистского» стиля [70], то он переместился в сердце «тоталитарного» стиля. Нигде не обнаруживается выхода, идет ли речь о том, чтобы мыслить суверенитет *bis et nunc* или чтобы мыслить вне его. История доктрин и проблем международного права, суверенитета и войны, начиная с первого конфликта мирового масштаба, в значительной степени свидетельствует об этом общем затруднении.

В настоящий момент мы можем иметь дело только с прямыми последствиями этого итога. Таким образом, я не истолковываю войну в Заливе при помощи какой-либо из этих схем. Я только устанавливаю, что между всегда слабой и сомнительной схемой «войны (поддержания порядка) права» и реактивированной (или подогретой?) схемой «суверенной войны» простирается пустое пространство. И это пространство не является пространством «войны народов»: народы в настоящий момент — это экспонаты музеев Революции или же краеведческих музеев. Это пространство - просто пустыня. Оно не только продырявлено нефтяными скважинами и воронками снарядов - оно представляет собой пустыню нашего мышления - как размышлений о «Европе», так и размышлений о разорении, об усугубляющейся через законы и войны экономической и культурной несправедливости как в Заливе, так и в других регионах. Наконец, правда в том, что пустыня растет. Долгое время мне не нравилось то мрачное наслаждение, с которым некоторые повторяли это выражение. Но я признаю: пустыня растет, и стерильность господствующего гуманизма, пусть уже более и не воинственного, но высокомерного, как и положено слабому, позволяет наконец высветить его безответственность.\

Я не беру на себя труд изобрести здесь некое новое мышление: я хочу обозначить потребность в нем, его крайнюю насущность. Поскольку мы уже находимся в ином мышлении, оно предшествует нам, и война показывает, что нам только остается к нему присоединиться.

2. Хотя и ясно, что в этой войне мои личные предпочтения (о которых я пока не распространяюсь) не на стороне войны, я, тем не менее, осознаю, что большинство приверженцев войны выдают себя за сторонников некоего высшего права или права, внешнего по отношению к государственному суверенитету. К тому же, многие совершенно недвусмысленно засвидетельствовали об ответственности всех сторон конфликта. Я совершенно не собираюсь никого осуждать за намерения, я не призываю к тому, чтобы

война была сокрыта под покровом закона. Некоторые это сделали, и это слишком ясно и не интересно. По-настоящему интересно другое: то, что смогли утвердить войну, и как это смогли сделать - более или менее незаметно или же воинственно, сдержанно или усложненно.

Но в то же время дело не в том, чтобы не учитывать интересов и расчетов, которые составляют экономические цели войны как по оси восток-запад, так и по оси север-юг, под влиянием еще одного витка упрощенчества, которое нынче весьма в моде. Впрочем, отрицать их бесполезно, все и так знают, о чем речь, так что нет необходимости быть членом компартии, чтобы разделять, волей-неволей, некоторые истины, высказанные Марксом. Дело не в простом «экономическом детерминизме». Дело, скорее, вот в чем: каковы бы ни были тому причины, но в настоящий момент экономические перспективы, надежды и цели иссякают. То, что не регулируется экономикой, относится либо к робкой правовой защите (в которой речь более не идет о том, чтобы создать, обосновать новое право), либо к воображаемым компенсациям (религии, иногда искусству, а теперь также и политике). Возвращение образа Войны отвечает обостренной жажде легитимации и/или целесообразности там, где никто уже не может поверить, что экономика располагает своей собственной и универсальной легитимной целесообразностью. С этой точки зрения совершенно неважно, что именно составляет различие между либерализмом и государственным регулированием экономики. На самом деле, в тот момент, когда поверили в «смерть» Маркса, его политическая экономия (можно было бы также назвать ее экономической войной) блокировала весь наш горизонт. Она не является суверенной, она является господствующей, а это разные вещи. Вдруг политика совершает самоубийство в моралиправе без суверенитета, или даже, чтобы лучше служить господству, она стремится позолотить свой суверенный герб: вот как мы имеем Войну, амбивалентную хозяйку-рабыню экономики. Я вернусь к этому миру без цели. Его критика должна быть не менее радикальной, чем критика, осуществленная Марксом. Но, несомненно, радикальность не заключается теперь ни в установлении новой Цели, ни в реставрации Суверенитета в целом. Напротив, эта логика, похоже, является той логикой, в которой экономическая война непрерывно излучает суверенную Войну, и наоборот.

3. Верно, что, истолковывая факты и рассуждения под знаком возвращения регистра войны, состояния войны или постулата о войне, факты, которые казались позабытыми (если не вытесненными), я, похоже, пренебрег резервами и предосторожностями, которыми окружают войну, когда желают, чтобы она была «достаточно умеренной». Конечно же, рассуждений, которые являлись бы собственно или прямо милитаристскими, было мало (призыв «Все на войну», скорее, вытекает из пацифистской полемики; тем не менее, было несколько примечательных отзывов в частных высказываниях, и я, конечно, не единственный, кто слышал, как восторгаются тем, что «это заставит Запад вновь почувствовать силу в яйцах»).

Перечитывая этот текст теперь, после окончания сражений, я хочу добавить вот что: учитывая, насколько неравными были силы сторон, как же не думать о том, что дискурс в защиту войны был необходим, причем сама она была не так уж и желанна - желанен был ее результат? «Четвертая армия мира» не могла и не хотела сражаться. И «первая» сражалась в основном для того, чтобы под бомбами похоронить саму возможность сражения, перестав

культивировать героизм, для ограничения собственных потерь. Это не воспрепятствовало ни смертям, ни разрушениям, ни, в особенности, колоссальной диспропорции количества тех и других в одном и другом лагерях. Но эти цифры ничего собой не представляют в символическом измерении войны: война артикулируется только в терминах победы и поражения, утверждения суверенитета, завоеванного или отвоеванного. (Даже исходя из данного критерия, эта война, одновременно определенная и неопределенная, имела одновременно определенный и неопределенный исход. В настоящее время Ирак чеканит монеты, на которых выбито «Победа за нами», тогда как в США, Великобритании и во Франции готовят военные парады. Верно, что все это только фасад, а во всем остальном послевоенный период излучает гражданскую войну, по меньшей мере в Ираке и Кувейте, и вновь приводит в действие войну экономическую. Но кроме «фасада» в структурах политического и коллективности вообще ничего нет).

Совершенно верно, что я предполагаю проинтерпретировать некоторое количество деталей, например, одобрение войны национальными парламентами (дополнительная мера в действиях по поддержанию порядка, также, впрочем, как и в действительно исключительном положении и в случае экстренной необходимости военного вмешательства). Я предполагаю проинтерпретировать всё, вплоть до всех этих знаков, которые доставляются семантикой, стилями и акцентами большого количества рассуждений, посвященных срочной необходимости, опасности, жертвоприношению, национальному долгу, бравой мужественности, возвышенности великих полководцев, разгулу примитивных сил. (Мне довелось прочитать в одной крупной французской газете: «Ну как же бороться эффективно, если мы не преодолели в себе примитивные инстинкты?»; в конце концов, эта фраза, рассматриваемая как таковая в повседневном контексте нашей культуры, по всей видимости, безупречна, хотя бы она и свидетельствовала об этой «повседневности» в том состоянии, которое близко к вульгарному.) Сюда необходимо прибавить все те речи о святой миссии: и для одной, и для другой стороны Бог - на «их стороне», монотеистическое против монотеистического, так же как и призывы к «установлению» некоего нового порядка или нового правления.

Я не забочусь о том, чтобы собирать публичные и частные документы. Их количество весьма значительно. Не нужно никакого труда, чтобы распознать в них присутствие символики и фантаматики войны, которые в большей или меньшей степени дискретно перемешаны с резонами права и поддержания порядка. Последние, тем самым, не дисквалифицированы, а первые должны проявиться в подходящий момент.

Более того, нельзя забывать о той роли, которую, как с одной, так и с другой стороны, сыграли политическое желание и необходимость реванша (Вьетнам - американская неудача, Синай - арабский провал, пусть эти два примера и являются совершенно различными). В случае США, наиболее могущественного соперника на сегодняшний день, необходимо было отмыться не только от унижения, наносимого любым поражением, но также от войны, которая стала позорной.

Наконец, не будет забыт столь явственно ощутимый вкус к зрелищу эпической красоты и героической добродетели, который возник во время подготовки и первой фазы войны. В конце концов, эти образы не отличались от всех тех, из которых слеплены фильмы о войне.

Я не собираюсь присоединяться к критике «общества спектакля», которая не упустила случая квалифицировать эту войну как «зрелищную» (это было отрицание, симметричное тому, которым оперировал дискурс права). Потому что эти образы войны составляли часть войны, а может быть, уже сама война является фильмом, до того как какой-нибудь фильм ее не симитирует. До ужаса и скорби, которыми все должно завершиться, не было бы войны без воинственного порыва воображения. Ее зрелище в смешении с механическим, порой тупым, подчинением заставляло солдата идти вперед. Психологи американской армии с удовольствием объясняли по телевизору, что мальчишки идут вперед не оттого, что у них есть высшая цель, например отстаивание права или демократии, но только лишь потому, что не желают показать слабину перед своими сотоварищами. Даже движущая сила чести и славы сами по себе уже происходят из регистра «спектакля» и их невозможно разрушить кратким развенчанием современной эпохи всеобщей и коммерциализм рованной симуляции. (Наконец, как всегда случается с такого рода рассуждениями, читая некоторые критические статьи о «войне-спектакле», вполне обоснованно было бы спросить себя, что за ностальгия здесь проявилась - ностальгия по настоящей, хорошей, грандиозной войне прежних времен.) То, что задействовано в «зрелищном» войны, отсылает гораздо дальше, к крайним точкам культуры в целом (часть которой составляет ислам), а возможно, и еще дальше.

Я не претендую на то, чтобы утверждать, что возвращается эпическое - ни гомеровское, ни наполеоновское, ни даже то, что может ассоциироваться, например, с битвами Роммеля, Монтгомери, Леклерка или Гудериана. (Тем не менее, стало возможным говорить о «легендарном прошлом» подразделений и судов, которые принесли в Залив ауру ветеранов последней мировой войны). Для того чтобы вернулось эпическое, нужно многое, но этого «многого» недостаточно, чтобы ничего не осталось от оправдания или чествования войны. То, что остается, - это переливающиеся грани суверенитета. То, что чествуется в войне, - это блистательный, раскаленный и чарующий суверенитет (на мгновение, на то время, пока длится вспышка). Но не здесь ли находится существенная часть того, что мы полагали вообще лишенным могущества: вспышка, образы Солнца? Поскольку наш мир не представляется лишенным могущества, разума и даже милосердия. Но, конечно, утрата Суверенитета структурирует существенную часть его саморепрезентации, а значит, и его желания.

2. Суверенные цели

То, что вернулось, или то, что остается в долгу перед войной, очевидно, отнюдь не относится к разряду военных техник. Поскольку использование этих техник никогда не прекращалось в ходе всех квази войн, партизанских движений освобождения и их подавлений, а также разнообразных действий (политических, экономических, юридических) по поддержанию порядка. Заслуживает пристального внимания не столько военная техника, сколько так называемые «гражданские» техники, используемые в военных целях. Однако провести между ними различие практически невозможно. Психология - это тоже оружие, и, в свою очередь, прогресс, которого военные исследования добились в области гражданских техник (например, в области снотворных средств), неизмерим. Специфическое различие начинается, видимо, с одной стороны, на уровне целей массового уничтожения (но удивительно, насколько и этот критерий является хрупким, по крайней мере в том, что касается материальных разрушений, которые могут вторгаться в гражданские действия), а с другой - в регистре символических меток (армейских униформ и знаков отличия). Существуют униформы помимо армейских, но там, где они появляются, есть также нечто от армии, нечто вроде прищипки или более-менее латентной модели. До этой разделительной линии все задействованные техники, от производства и использования ружья или кинжала до логистического и стратегического управления целыми армиями, не доставляют ничего такого, из чего можно было бы выудить идею войны как таковой.

Вот почему в отношении техник войны не может быть задано каких-то специфических вопросов, разве только, как во всякой технической области, вопросов чисто технических, которые не позволяют больше ни здесь, ни где-либо еще ставить под вопрос или осмысливать «технику». В первые дни этой войны выдвижение на первый план определенных технологий позволяло наблюдать, как речи в защиту или против техники не могли ничего поделать с ней самой, напротив, они примыкали к той или другой стороне, к проблемам и противоречиям самой войны. (Английское слово «технология» является весьма подходящим для того, чтобы заставить предполагать собственную логику техники, на которую практически никогда не переключаются регламентированные речи относительно «смысла» или «ценностей»). Мы чувствовали могущество технологического огня, этого электронно-химико-механического комплекса, который, помимо прочего, произвел «ракеты», новоприбывшего в незапамятной серии военных эмблем - меча, каски или пушки. Мы поздравляли себя со всем возможным самоограничением за эту мощь в речи о «хирургической» войне, которая соответствовала тезису права: ввести более жесткие ограничения, чем те, которые предлагаются международными соглашениями, - это сделало более убедительной интерпретацию в терминах «поддержания порядка». Были исследованы ужасающие возможности, приносимые новыми техниками (например, «спекание» (vitrification), которое обеспечивается фугасными бомбами; что касается разрывных бомб, фосфорных или напалмовых, то их действие и так хорошо известно). Наконец, стали опасаться возврата к тем технологиям, которые запрещены конвенциями:

совокупность оружия массового уничтожения сегодня запрещена, но в прошлом ее действительное использование и катастрофические возможности играли очевидную стратегическую роль. С этой точки зрения конвенции в отношении военных средств, в конце концов, непрестанно демонстрируют хрупкость права, их поддерживающего: не только бесконечно трудно во имя общечеловеческих принципов легитимировать различие между одним и другим видом вооружения, но и коллизия, то есть противоречие между данными принципами и принципами войны, остается заметной и приводит все «право войны» к фундированию в суверенной исключительности. Ясно, что из права или из собственной логики войны нельзя вывести, например, запрет на расширение уничтожения вплоть до генотипа. Но еще именно и поэтому можно было также наблюдать, вплоть до определенного момента данной войны, тот незаметный прогресс, который может принести идея использования тактического ядерного оружия в ответ на угрозу применения Ираком оружия химического. (Вполне могло бы случиться, что атомное оружие могло в большей степени, нежели об этом говорится, стать главной целью данного конфликта: само это оружие, владение им, использование в следующей войне.) Можно было бы развить параллельные рассуждения на предмет защиты гражданского населения. В конце концов, все это хорошо известно, что в точности означает, что никто ничего не желает об этом знать.

Тем самым, не может быть и речи о некоем «вопросе о технике», характерном для войны, более того, не может вообще идти речи о «вопросе о технике», если под этим понимать вопрос, поставленный технике или на ее предмет, приписывая ей те критерии, которые не проистекают из нее самой. Война с применением ракет не хуже и не лучше, чем война с использованием метательного орудия: и в том, и в другом случаях мы имеем дело с войной. Точно так же и коммуникация не является худшей или лучшей, идет ли речь об оптоволокне или о пеших гонцах: речь идет, скорее, о том, чтобы понять, что означает «коммуникация». Если «техническая» цивилизация как таковая смещает понятия войны или коммуникации (или же здоровья, жизни и т. п.), то вопрос должен ставиться о самих этих понятиях, об их «техническом становлении» в общем пространстве технического становления мира. Но речь не идет о том, чтобы оценить новые инструменты, предназначенные для неизменных целей вечно древнего мира.

Война, видимо, является предпочтительной областью для выявления суетности всех рассуждений относительно техники, которые не вытекают из этого предварительного допущения (надо признаться, что именно они являются наиболее многочисленными). Понятно, что нельзя сделать техники ответственными за войну, так же как и война не является ответственной за те техники, которые к ней не причастны, притом что техники предлагают войне средства, а война инициирует технический прогресс. Этнические, юридические и культурные проблемы, которые поставлены гражданскими техниками (ядерными или биологическими, например), не менее острые, нежели те, которые поставлены определенными видами вооружения. Возможно даже, что разница между этими двумя проблемными регистрами в значительной степени редуцирована начиная со времен, например, изобретения артиллерии (что, несомненно, свидетельствует об определенном «техническом-становлении» мира, которое следует принимать в расчет). Но бесконечные речи, чествующие или же порицающие технику, основанные на совершенно чуждых этому становлению «ценностях», в итоге могут только лишь маскировать то, что есть в ней от

войны, как, впрочем, и то, что есть в ней от «медицины» или же от «семьи» и т. д.

«Вопрос о технике» не может быть поставлен правильно до тех пор, пока в техниках видят средства, которые служат определенным целям. Все «вопросы», кроме проблем технических работников как таковых, таким образом, ставятся в регистре целей: практических или этических, политических, эстетических и т. д. Поскольку сама война рассматривается как некоторое средство, которое служит целям (политическим, экономическим, юридическим, религиозным и т. п.), она также подпадает под эту логику. И именно такова истинная цель высказывания Клаузевица о том, что «война есть продолжение политики иными средствами». Это высказывание знаменует современную мутацию мышления о войне - и эта мутация включает в себя дистанцирование и, видимо, некий род более или менее смутного отрицания «классического» мышления, для которого война представляла собой своеобразное осуществление, задействование или крайнее выражение суверенитета. Как я уже сказал, это мышление всегда, по праву, является единственным строгим мышлением о войне. Смещение, предпринятое Клаузевицем, остается только довести до предела: это может быть конечная цель войны.

Что касается нашего собственного мнения о войне, то для нас она является техникой суверенитета *par excellence*: она представляет собой осуществление и исполнение его высшей цели. Некоторая «техника» о этом смысле является не средством, но способом исполнения, проявлением и реализацией в целом. Точнее всего, это есть такой способ реализации, который отличается от «естественного» способа как его двойник и соперник в достижении цели. Если в современной трактовке, восходящей к Хайдеггеру (и менее явным образом - к Ницше, если не к немецким романтикам), мы возвращаемся к греческим понятиям *phusis* и *techne*, то делается это для того, чтобы придать специфические названия этим «способам достижения», проводя между ними различие и понимая «природу» как совокупность ресурсов и сил, располагающую своими собственными законами, а «технику» - как «искусственное» средство достижения целей. *Phusis* и *techne* - можно сказать «расцвет» и «искусство» - суть два способа реализации и в этом смысле являются одним и тем же (но не идентичным) в своем различии: одно и то же реализации в целом, осуществления или исполнения. Следовательно, дважды «одно и то же» цели, не две финальности, но два типа завершения: один - «ручной сборки», а другой - «машинной». Это сравнение весьма точное, оно предназначено для того, чтобы напомнить о той иерархии, которую мы вполне «естественно» устанавливаем между этими двумя типами.

Завершение состоит в исполнении - *ex-sequo*, доведенном до конца, в приведении чего-либо к крайней точке собственной логики и собственного блага, то есть в приведении к крайней точке собственного бытия. А по нашей мысли, бытие в целом, или, скорее, собственно бытие, или бытие как оно есть в каждом из своих исполнений или единичных существований располагает субстанцией, целью и истиной в завершении своего бытия. Как нам представляется, эта черта столь очевидно вообще присуща «бытию» (или «реальности», или «эффективности»), что кажется даже странным говорить об этой избыточности.

Бытие, полагаем мы, не является бытием-наполомину, это есть бытие присутствующее и свершенное, полное, окончательное, и всякий раз финальное, терминальное, исполненное для себя. Как мы увидим, вопросы о технике и о войне в последней инстанции отсылают к

этой проблематичной артикуляции.

Phusis и techne, тем самым, являются бытием бытия, тождественным, которое разыгрывается дважды в некоем различии, к которому нам еще следует вернуться. В данный момент просто добавим, что история представляет собой общий режим деформации (torsion) или смещения, который производит это различие.

Так что если и есть «вопрос о технике», то единственно начиная с того момента, когда техника берется в расчет как завершение бытия, а не как средство для достижения некоей иной цели (науки, управления, счастья и т. п.). И, следовательно, как цель в себе, sui generis. Техника является своеобразной «финальностью без финальной цели» (=без внешней цели), которую, возможно, еще предстоит открыть. И именно этому открытию мы выставляем напоказ нашу историю как технологическое-становление бытия или его завершения.

То, что в принципе является ложным в многочисленных рассуждениях о технике, это желание обеспечить ее принципами и целями вне ее самой - например, и некоей «природе», которая, тем не менее, непрестанно сама вторгается в технологическое-становление. Подобно тому как мы некогда непрестанно связывали «природу» с суверенным Могуществом - творением и славой некоего Могущества, именуемого Богом, Атомом, Жизнью, Случаем или Человечеством, - точно так же мы добывали из техники и для нее Deus ex machina, иное суверенное Могущество, которое, в конце концов, в силу наиболее привычной тенденции наших представлений стало обозначаться как Diabolo ex machina (вся проблема Фауста заключается именно в этом). Ex machina, Deus становится diabolicus, поскольку он уже не является более «техником природы», или Природным Техником, то есть тем, кто привязывает все вещи к одной Цели или к одному абсолютному, трансцендентному или трансцендентальному и суверенному завершению. Потому что для «техники» мы отрицаем существование режима цели и, более того, режима Бесконечной Цели.

Возможно, Лейбниц был ближе к первому ясному осознанию техники, стремясь ввести а игру machina ex Deus, по меньшей мере, не следует это смешивать со Спинозой, в некоем Deus sive natura sive machina: после чего «смерть Бога» означает строгое исполнение запущенной таким образом программы machina ex machina (ex natura), которая никогда не заканчивается и в отношении которой нам остается помыслить ее закон и ее ставку.

Здесь не следует опускать рассмотрение той единично маркированной позиции, которую наше мышление предписывает войне между «природой» и «техникой». (Следует тотчас же отметить «совершенно естественную» двоякость нашего понимания такого рода фразы: идет ли речь о такой войне, которая рассматривается в позиции посредника между природой и техникой, или же о такой, которая имеет место между природой и техникой? Точнее, мы готовы мыслить эти две вещи вместе). Война представляет собой то, что есть более «природное», и/или то, что есть менее «природное». Она проистекает из наиболее грубого инстинкта и/или из наиболее холодного расчета, и т. п. Эта позиция также соответствует той, которую мы приписываем «красоте», помещая ее между «искусством» и «природой». Позиция одновременно проблематичная и привилегированная, и сама она разыгрывается дважды между двумя регистрами - искусством и войной, предназначенными находиться в оппозиции друг другу. Эта позиция не является индифферентной, и к этому

мы еще вернемся.

Любое рассуждение о целях приводит к понятию суверенитета. Могущество целей, как могущество последнего или крайнего, располагается в суверенитете. И любая цель как таковая с необходимостью подчиняется суверенной цели («суверенному благу»). Для всего нашего мышления Цель заключается в Суверенитете, а Суверенитет находится в Цели. Абсолютная трансцендентность, или бездна, или мистерия высших целей в целой традиции - невозможность, к примеру, приписывать некоторое «содержание» платоновскому Благу или кантовскому Закону - относятся именно к этому кругу: то, что является суверенным, есть финальное, то, что является финальным, есть суверенное.

Суверенитет представляет собой возможность исполнения или завершения как такового, абсолютно и безо всякой субординации по отношению к чему-либо иному (к другой цели). Божественное творение и коро левское решение составляют двойной образ: строить или разрушать некий мир, подчинять некоей воле, обо значать врага. Вот почему вместе с войной исполнительная власть вступает в исключительное состояние, предусмотренное законодательством и контролируемое юридически, но, несмотря ни на что, *de jure* и *de facto* прикасающееся к экстремальности решения и могущества (могущественное решение и решающее могущество). В этом состоянии власть реализует в наиболее чистом виде свою «исполнительную» сущность и суверенную сущность бытия, «властью» которого она является (государя, государства, нации, народа, партии и т. п.).

Вот почему маловато обвинять суверенное могущество в желании войны. Исполнение этого желания составляет не только одну из собственных целей исполнительного органа, но оно репрезентирует также экстремальный модус этих целей и, тем самым, уже не орган, а сам суверенитет в его окончательном виде - по крайней мере, до того момента, пока мы мыслим суверенитет в соответствии с единственным концептом, которым он в себе располагает. В состоянии войны нечто сразу же ведет к выходу за пределы любых возможных целей войны, защиты и нападения: к реализации Суверена как такового в абсолютной оппозиции к другому Суверену. Война представляет собой неразрывное сочетание *phusis* и *tecne* суверенитета. Его право, исключение из его права, имеет в качестве своей противоположности право на помилование; но с этим последним Суверен не идентифицирует себя и не реализует себя перед лицом другого.

Если в этом была бы необходимость, подтверждение можно найти в отдельной символической и воображаемой нагруженности военных орудий и машин. Однако трудно отрицать, что если война в Заливе спровоцировала эксплицитный дискурс суверенитета только лишь вскользь и в сжатом виде, то, напротив, она подстрекнула исключительное развертывание образов танков, самолетов и ракет, солдат в касках, статных образов этой символической нагрузки, и даже образов самого символического насыщения, которое вполне может составлять черту суверенной завершенности.

Предметы утрачивают свой символический характер по мере того, как возрастает их техничность, по крайней мере такая, которую рассматривают в терминах функциональности (в терминах средств); однако техничность не мешает объекту быть вновь символически (или фантазматически) инвестированным. Так происходит с серпом, молотом, зубчатым колесом и даже с печатной платой. Однако сегодня (впрочем, как и вчера) нигде, кроме как в образе военного оружия, символизм не может сочетаться с функцией так, чтобы это не стало тотчас очевидно. И, несомненно, это сочетание происходит из того, что этот образ представляет не инструмент разрушения, но прежде всего утверждение суверенного права суверенной мощи осуществлять суверенное разрушение или осуществляться в разрушении как Деструкции (другого суверена). Это даже едва ли функция, это предназначение: давать и получать коллективную смерть, смерть, сублимированную в судьбу сообщества, идентифицированного в суверенной экспозиции к смерти. (Смерть - истинный Суверен всей этой затеи? К этому еще вернемся).

Именно так война граничит с искусством. Не с искусством войны, то есть техникой стратегии, но с искусством, взятым в его современном значении, то есть с *techne*, как способом реализации бытия, как его способом завершения во вспышке прекрасного или возвышенного, сдвоенных и соперничающих в суверенитете расцвета *phusis*. (Наконец, природа отныне имеет место лишь как опосредованная в *techne*, даже если можно так сказать, она никогда не имела места «в себе» иначе, как в качестве образа суверенитета *techne*.) Без сомнения, эстетизация военного зрелища проистекает также из отрицания или скрытности. Но эта манипуляция не истощает эстетику (чувственное представление) предназначения сообщества: смерть индивидов вырастает в фигуру суверена - главы или нации, - где она находит свою окончательную реализацию. Война - это монумент, праздник, темный и чистый знак сообщества в его суверенитете.

Война по сути своей коллективна, а коллективность как таковая, обеспеченная суверенитетом (Королевство, Государство, Империя), по определению наделена правом войны («*bellum particulars non proprie dictum*», Фома Аквинский, Сумма теологии, *II*, 123, V). Вся история понятия войны продемонстрировала бы постоянную игру ее детерминации в двойном отношении к *res publica* («публичной вещи» как благу и цели в себе) и к Принципу (*Principes*) (к принципу и принципату суверенной власти). Не только последний ответствен за первое - Государь с необходимостью располагает вооруженной силой, необходимой Республике, но также и «публичная вещь» как таковая должна представлять и репрезентировать свой абсолютный и окончательный характер, свой суверенитет, и ее вооруженная рука также должна держать знамя ее славы.

Именно в этом пункте право республики - республики любого рода вплоть до современной — неизбежно затрагивает исключительность государя, вне зависимости от формы правления. Демократия, даже современная, не смогла коренным образом сместить эту схему: она только лишь отодвинула, вытеснила ее в тень собственной неопределенности (то есть неопределенности в отношении собственного суверенитета, той неопределенности, которая до сих пор представляет собой ее существенный элемент). Схема суверенного исключения,

таким образом, непрестанно возвращается как вытесненное, как перверсия демократии, будь то в форме бесчисленных государственных переворотов, великих и малых, на протяжении истории, или же в форме тоталитарного становления (тем самым исключение преобразуется в дублирование структуры Государства другой структурой, которая воплощает истинный суверенитет).

Начиная с Первой мировой войны, тем не менее, именно демократия как таковая (то есть в том виде, в каком она, в конце концов, представила себя в качестве общего принципа для всего человечества, если не вообще его Цели) была наделена правом войны, тем самым преобразуя войну в защиту *res publica* человечества. Для этого потребовалось, чтобы нейтральная страна (Соединенные Штаты - когда об этом думаешь, нейтралитет представляется странной формой суверенитета, учитывая, что здесь мы имеем дело со множеством суверенов) решила нарушить нейтралитет во имя международного права, чтобы она ясно обозначила в качестве своего врага не некоторый народ или некоторую нацию, но правителей, расцененных как представляющих опасность для блага всех людей («цивилизованных»). В мировой войне демократия воевала не с конкретным сувереном (Германией, странами Альянса), но с плохими правителями.

(Замечание, добавленное 6 апреля 1991 года: сегодня, перед фактом подавления курдов тем же самым суверенным главой, которому вменили в вину «поддержание порядка» правых, власти колеблются между уважением суверенитета внутри страны и утверждением со стороны «международного сообщества» права вмешиваться во внутренние дела отдельной страны. На сегодняшний день невозможно найти лучшей иллюстрации несостоятельности и противоречия этой пары понятий - «международное право» и «суверенитет». Это значит, что разноречивые суждения и колебания мотивированы, очевидно, отнюдь не концептуальными затруднениями... Эти затруднения выражают реальное состояние мира, который стеснен суверенитетом и не знает, как его сместить или же преодолеть).

Для того чтобы решение сражаться некогда с Германией, а ныне с Ираком от имени международного права стало решением (а не пожеланием), потребовалось, чтобы оно оформилось и набрало силу в суверенитете некоторого Государства - и/или союза Государств и посредством этого суверенитета. То, что некоторое государство или множество государств говорят от имени международного права и используют от его же имени прерогативы закона войны (*jus belli*), все еще является фактом суверенного решения (или фактом альянса таких решений). В некотором смысле, это даже приращение суверенитета по сравнению с традиционным государем. Именно поэтому в войне в Заливе колебание между авторитетом ООН и авторитетом США (а также некоторых других государств) было одновременно столь сложным и столь простым, столь деликатным и столь мало деликатным. Легитимность без суверенитета «международного права» нуждалась в суверенной технике (*techne*), а не в простом средстве исполнения, во что желали заставить нас поверить. Но этот суверен, в свою очередь, нуждался в легитимности международного права для насаждения решений и притязаний, которые могут существовать только в мировом масштабе, подобно принципам и посулам права (которое, однако, само все еще лишено основания, то есть суверенитета и «завершенности»)...

Как и везде, вопрос здесь заключается единственно в общественном Благе и Мире. Об этом свидетельствуют все наши рассуждения о войне начиная с Платона и Аристотеля и вплоть до христианских, а затем республиканских доктрин. К тому моменту, как Генри Киссинджер сравнительно недавно заявил, что «целью любой войны является обеспечение продолжительного мира», его приговор в свою защиту (или, наоборот, против себя) насчитывал двадцать веков философской, теологической, этической и юридической репетиции. Западная война в качестве цели всегда ставила мир до такой степени, что, по словам Августина, обращенным к Бонифацию (epist. 189), необходимо даже «бороться мирно». Спарта - государство, которое в качестве цели своей структуры и формирования ставило войну, - была подвергнута Платоном суровой критике. Видимо, принцип конечного мира не раз был изменен, что с очевидностью вытекает как из фактов, так и из самой теории (например, в примешивании к логике «мира» логики религиозного обращения, или логики завоевания территорий, рассматриваемых в качестве вотчинных). Тем не менее общая теоретическая настроенность западной войны остается настроенностью миротворческой войны (чей мотив расширился вплоть до включения экспорта некоторых колонизаторских форм «мира»). Западная война отрицает себя в качестве суверенной цели, и это отрицание, конечно же, составляет ее признание.

Следовало бы уделить здесь некоторое время анализу сложного взаимодействия трех великих монотеистических религий «Книги», которые одновременно являются тремя монотеизмами «Сообщества», а значит, и суверенитета. Иудаизм (по меньшей мере, до момента разрушения иерусалимского храма) и ислам - и тот, и другой в центре некоей собственной сложной конфигурации сохраняли часть принципа войны, который не смешивался с миром для народов. Христианство предложило иную конфигурацию, которая, в частности, заключалась в смешении модели римского мира (pax romana) с моделью войны против неверных. Даже в качестве религии любви оно не так просто смешивается с принципом мира: поскольку есть враги любви и поскольку божественная любовь является иной сущностью, нежели любовь человеческая. Именно в своем становлении-современной (задействованном, на самом деле, с самого начала) христианская любовь, раскрывающая в себе принцип греческого философского иренизма [71] (который предполагает разрыв с эпическим и имитирует это в установлении логоса), целиком и полностью становится принципом мира и принципом мира во всеобщем праве. Здесь бог любви постепенно утрачивает свою божественность, а любовь в мире (pax) утрачивает свой суверенитет. Мир (pax) гуманизма лишен силы и величия, он есть лишь нервозность войны.

Лишенный иерусалимского храма и всякой локализации суверенитета, государства и почвы, еврейский монотеизм должен быть уничтожен где-то вне самой войны именно в силу утраты суверенитета. Напротив, возрожденный как реакция на западный этатизм и национализм, мусульманский джихад вновь оживил пламя Крестового похода перед лицом мира (pax) и правового порядка. Однако в любой момент еврейский монотеизм может вновь установить и приписать себе возвышенный Суверенитет, который им задействован, и в любой момент Ислам может погрузить в созерцание и заброшенность абсолютный Суверенитет, который скрепляет его сообщество. Тем самым тройной монотеизм устанавливается в двойном

режиме - с одной стороны, в режиме войны Суверенитетов, а с другой - между каждым из этих монотеизмов, в режиме напряженности исполнения и отмены.

Однако симбиоз тройного монотеизма и его иного/тождественного, каковым является философский монологизм, выявляет себя под знаком войны принципов: суверенной войны (войны двух богов, воюющих с третьим) против миротворческой войны или конфронтации суверенной войны и суверенного мира. Эта конфронтация присутствует в самой философии, между абсолютным требованием мира (которое предъявляет logos) и непрерывным возвратом к схеме polemos (которую также требует logos, опосредующийся в ней). Однако суверенитет мира остается суверенитетом обещанным и/или идеальным, тогда как суверенитет войны уже является данностью. Он оставляет в polemos след божественной вспышки, эпической поэмы и королевской привилегии. Именно таким образом, вплоть до наших дней, в философии, как и во всех жилах нашей культуры, война за мир не может перестать быть войной за войну, против мира, чем бы она ни была. Техника на службе мира не может не быть воспроизведенной в techne суверенитета - то есть в Суверенитете как techne, реализации и завершении сообщества (не являющимся сообществом по природе (par physis) или же имеющим свою «природу» в политической технике (techne politike)\ с этой точки зрения следовало бы, конечно, показать, каким образом уже у греков политическая техника принципиально раздваивается на суверенную технику и технику правосудия или права, программируя, тем самым, невозможность их стыковки).

Из этого следует, что суверенитет мира, коль скоро он востребован, не является симметричным по отношению к суверенитету войны. Мир был бы, скорее, «высшим» благом, чье превосходство не могло бы манифестироваться как таковое ни в славе, ни в могуществе, ни в коллективной идентификации. Ему остается белая голубка... Мир был бы превосходством отсутствия высшего различия, отсутствием исключения внутри некоего правила, которое повсеместно бесконечно и равным образом замкнуто на самом себе. Но, тем самым, мир не мог бы не иметь для всей нашей культуры некий привкус отречения. Поскольку, в конечном смысле, для Суверенитета как он есть требуется пыл и с ключения и узнаваемое отличие его завершения.

(Действительно, кто когда-нибудь видел узнаваемый, персонифицированный Мир, кроме как под именем и под знаками отличия империи - *rex romana*, *rex americana*?)

Не является ли с неизбежностью суверенитет права, который должен структурировать мир, суверенитетом с изъяном, тогда как истинный суверенитет имеет место не просто в полноте, но в чрезмерности и как чрезмерность. Эта фундаментальная диспозиция мешает тому, чтобы война вплоть до настоящего времени когда-нибудь могла бы стать техникой, предназначенной поставить силу на службу праву, не будучи при этом также techne суверенного утверждения.

Значит, недостаточно неустанно возвращаться к конечному требованию мира, так же как недостаточно отказываться от его иллюзии и переходить к реализму силы. Эти две стороны

одной позиции обозначили, по существу, наше отношение к недавней войне посредством тотального или частичного вытеснения того, о чем я попытался напомнить. Позволить этому остаться означает тотчас же подготовить почву для будущих войн. Пусть даже и не желая знать, не репрезентирует ли это удержание, подтверждение которому, по меньшей мере по мнению некоторых, содержится в проведении данной войны (в той мере, в какой не было «настоящей» войны, хотя в целом и имело место желаемое разрушение), новый, еще скромный этап на пути к окончательной «релегитимации» войны, условия возможности которой не столь отдаленны, как некоторым хотелось бы верить или заставить поверить.

Мне возражат, что акцент, сделанный на символическом порядке суверенитета, отрицает, одновременно или на выбор, аутентичность требования права и взаимодействие экономических сил. Вовсе нет, и мы это увидим. Однако символический порядок, столь широко и глубоко укорененный в целой культуре, производит, как это хорошо известно, все свои эффекты в реальном (а значит, например, в экономике и праве, - однако, на самом деле, ни один из этих эффектов не вытекает только лишь из символического или из реального). И важно не отрицать эти эффекты. По-видимому, как и искусство, война, собственно говоря, абсолютно архаична в своей символичности, что, пожалуй, означает, что она избегает чего-то из порядка «истории», рассматриваемой в качестве развертывания линейного и/или кумулятивного времени. Но она возвращается, коль скоро речь идет о том, чтобы заново открыть в этом времени некоторое пространство: пространство представления Суверенитета. Этот «архаизм» (опять-таки, как и архаизм искусства) подчиняется, тем самым, более глубинным законам нашей цивилизации, нежели законы докучливых пережитков. Но как раз потому, что представляется несостоятельным трактовать войну как досадный пережиток, постоянно целенаправленно стираемый в прогрессе или в проекте мирового человечества, именно поэтому и оказывается столь важным и срочным подумать о том, что задействовано в «архаизме» войны, причем подумать об этом сегодня и для нас.

(Наконец, изучение этого пространства суверенитета и войны требует чего-то иного, нежели то, набросок чего я только что предложил. Здесь имеется обширная программа работы, в частности в регистре анализа «сакрального», с которым суверенитет всегда смешивают через понятия исключения и чрезмерности, без того, однако, чтобы его собственные цели были столь же ясно предъявлены, как цели «сакрального» (как будто под воздействием некоего смутного стремления не слишком много знать о суверенитете, который всегда в действии). А также в регистре психоанализа, который приведет, чего не делал до сих пор, к тому, чтобы затронуть коллективность или сообщество как таковые (то, что Фрейд, волей-неволей, похоже, постоянно подчинял схеме Суверена). Не говоря уже о разделении полов, которое всегда задействуется войной).

3. Экотехника

После всего сказанного оказывается, что сохранение или повторное изобретение войны не производятся вне истории - даже если эпоха оказывается эпохой великой неопределенности историчности, печать которой мы несем. Конфликт поддержания порядка и *bellum proprie dictum* представляет собой эффект некоторого исторического смещения огромной важности и огромных последствий для войны.

Первая из «мировых» войн соответствует возникновению схемы порядка в мировом масштабе, который навязывает себя самим суверенам. Война-поддержание-порядка оказывается локализованной, она в меньшей степени, например, затрагивает границы суверенных Государств, нежели многочисленные формы «присутствия» этих Государств в мире (интересы, зоны влияния и т. п.). Именно так война-поддержание-порядка становится также конфронтацией «мировоззрений»: некоторое мировоззрение никогда не является атрибутом суверенитета; по определению, суверенитет располагается над любым «видением», а «мир» представляет собой отпечаток его решения. Для держав мир был пространством, данным для взаимодействия их суверенитетов. Но коль скоро это пространство оказывается насыщенным, а взаимодействие замкнуто, мир как таковой становится темой в некоторой проблеме. Уже более недостоверно, что завершение этого мира может быть целью, как это было с миром суверенов. Мир, то есть человек: мировое человечество - это не итог человечества, это также уже не воцарение нового суверенитета (в противовес тому, что до изнеможения искал и чего желал гуманизм). Война-поддержание-порядка мирового человечества прямо задействует цели «человека», тогда как суверенная война сама по себе выставляет цель напоказ. И подобно тому, как война - и искусство - являлись техниками суверенитета, точно так же мировое человечество не располагает никакой техникой, которая была бы ее собственной: какой бы «технической» ни была наша культура, она до сих пор является только лишь невостробованной техникой (техникой в состоянии застоя, техникой в ожидании решения) (*techne en souffrance*). Ничего удивительного, коль скоро нас неотступно преследует война.

Конечно, в изобретении мировой войны можно увидеть прежде всего неизбежное следствие образования мирового рынка и одновременно - результат тех войн, которые сопровождали возникновение современного мира. С одной стороны, это две американские войны - за независимость и гражданская - наследницы суверенной войны, носительницы самоутверждения нового и отличного от прежних суверенитета (к этой модели, которая позднее была передана колониям, примыкают войны и/или национальные движения XIX века, прежде всего в новой Германии). С другой стороны - освободительная война во имя человеческого рода, его "естественного" права и его братства, как она была изобретена Французской революцией. Эта вторая модель не вполне отвечала суверенной схеме: она колебалась между общим возмущением против самого порядка суверенов (названных «тиранами», термин, коюрий в этико-юридической традиции призывает к возможной

легитимности борьбы) и полицейским администрированием человеческого рода, которое само пресекает правонарушения правителей.

Мировое состояние войны, таким образом, выражает - как свою причину или как свое действие - простое требование: необходима власть, которая преодолела бы власть Суверенов, наделенных правом войны. Строго говоря, такое требование не может быть принято в пространстве и логике суверенитета. Точнее, оно может анализироваться двумя способами:

- либо эта власть соответствует мировому суверенитету, который в этом случае не может находиться в состоянии войны с кем бы то ни было на земле (разве что с галактическими империями из области научной фантастики, которая также отлично демонстрирует, что мы располагаем лишь единственной моделью для экстраполяции);

- либо эта власть имеет иную природу, а также иной источник (и иную цель), нежели суверенитет.

Начиная с Лиги Наций и до ООН непрерывно действуют противоречия такого вот «над-суверенитета» как с точки зрения его легитимного основания, так и с точки зрения способности обеспечивать себя эффективной силой. На прочих уровнях аналогичные проблемы ставятся перед транснациональными организациями государств Африки или Азии. Еще один пример - это то, как Европа сталкивается с проблемой «интер», «транс» или «над» национального суверенитета - проблемой, которая, в данном случае, в принципе не касается войны, кроме как в вопросе о уже свершившихся преобразованиях двух великих блоков военного альянса.

Как видим, проблема радикальна. Речь идет не просто о том, чтобы сочетать требования интернационального координирования, то есть кооперации, с уважением суверенных прав государств. Речь не идет также о том, чтобы просто изобрести новые политико-юридические формы (ничто не представляется достаточным для выхода из противоречий, будь то в направлении освободительной Ассамблеи или же в направлении мировой Федерации). Формы привязаны к основанию и к обоснованию - и это, наконец, одна из задач права, его формализма, чтобы в набросках понятий выявить работу обоснования. Но если быть точным, право не располагает никакой формой для того, что должно было бы быть его собственным суверенитетом.

Проблема поставлена, точным и решительным образом, в самом местоположении суверенитета - или Цели.

Проблема заключается не в том, чтобы обустроить суверенитет: он, по сути, не поддается обработке, но главное - в том, что его не поддающаяся обработке сущность, на самом деле, не принадлежит миру «глобальности». Проблема, стало быть, заключается в том, чтобы обосновать, целиком и полностью новыми средствами, нечто, что еще не располагает ни причинами (почему, для чего, для кого имеется или должен иметься глобальный мир?), ни пригодной для использования моделью. Мировой человек - человек согласно гуманизму - это человек, выставленный напоказ на грани или перед бездной основания, цели и

образцовости.

«Возвращение войны», даже относительное, даже смешанное с всплесками такого количества частных притязаний на малоубедительный «суверенитет», существенным образом выражает требование, или порыв к суверенитету. Мы не только не располагаем ничем, кроме моделей суверенитета, но Суверенитет в себе является грандиозной моделью, или схемой, «цивилизации», в которой действует глобализация (mondianation). Он является моделью, или схемой, того, «что не располагает ничем, выше самого себя», что невозможно превзойти, невозможно обусловить, субординировать, всего того, quo magis non dici potest, в чем вновь обнаруживаются для нас исток, принцип, цель, завершенность, венец, блеск... Но мировой человек представляет собой другой род крайности, другое quo magis..., которому эта модель, на самом деле, более не соответствует.

От господства этой модели, которая, таким образом, поддерживается в силу недостатка, уклоняется, похоже, только право. Действительно, право с самого начала устанавливается между первоначальными принципами и конечными целями (суверенное пространство есть фигура, тогда как юридическое - интервал). Оно (право) согласно оставить принципы и цели иной власти, нежели его собственная, и эта готовность относится к его структуре. Оно, таким образом, избегает указанной модели только для того, чтобы обозначить заново свои координаты: между двух крайностей - принципом и целей. Суверенитет не может перестать преследовать нас, поскольку именно на этих крайностях право размещает инстанцию исключения и чрезмерности, которая также является инстанцией образцовости.

В образцовости всегда присутствует исключение, которое служит правилом или обеспечивает правило, (Тем самым, воинствующий суверен мог быть моделью, которая необязательно призывает к сражению. Тем не менее вся история суверенитетов представляет собой, в конце концов, историю опустошений). Однако в растворении образцовости есть, с одной стороны, исключение, в котором растворяется правило, а с другой стороны, некое правило без примера (право), то есть без завершения.

Потому что, начиная с изобретения «естественного» права людей (выражение, в котором «естественное» на самом деле означает «техническое»), упорно закрывают глаза на отсутствие основания права, а также еще и потому, что, как бы симметрично этому, упорно не признают основополагающую роль суверенитета как схемы исключения (божественное творение, изначальное насилие, герой-основоположник, королевский род, имперская слава, военная жертва, гений творения, субъект своего собственного закона, субъект без веры и закона), не признают истинной цели войны. Высказывая суждение о том, что война есть «зло», но зло порой «необходимое», оттесняют истину о том, что война представляет собой модель исполнительской, приводящей к цели *techne*, коль скоро цель мыслится как цель суверенная; подобным образом, высказывая суждение о том, что право является «благом», но благом формальным и не имеющим силы, оттесняют истину о том, что право, лишенное модели и основания, не подчиняющееся некоторому суверенитету, представляет собой *techne*, лишенную цели, то есть то, относительно чего наше мышление не знает, что с этим делать (разве что поместить ее, худо-бедно, в «искусство»), и даже то, что в технике в целом вызывает у него страх. Мы не ответим на вопрос о войне, если не выйдем за ее пределы, то есть пока не пересечем до конца это проблемное поле.

Как мыслить без цели, без завершения, без суверенитета, и при этом не смиряясь со слабым, инструментальным, находящимся в подчинении у гуманизма осмыслением права (и/или «коммуникации», «справедливости», «индивида», «общества», всех этих бессильных понятий, коль скоро мы не ответили на вопрос)?

Однако недостаточно просто поставить вопрос таким образом. Хорошо известно, что «мировой (бес)порядок», если у него нет ни причины, ни цели, ни образа, тем не менее, располагает в целом эффективностью того, что называется «планетарная техника» и «мировая экономика»: двойное обозначение одного и того же комплекса взаимных причин и следствий, циркуляции целей и средств. Бес-цельное, действительно, но бес-цельное, исчисляющееся в миллиардах долларов или иен, в миллионах мегакалорий, киловатт, оптоволокон, килобайт. Если мир является сегодня миром, то прежде всего благодаря этому двойному обозначению, которое мы назовем экотехникой.

Примечательно, что страна, которая до сих пор является символом триумфальной экотехники, концентрирует в себе два образа суверенного государства (опирающегося на архиправо своего основания и на гегемонию своего господства) и права (присутствующего в основании и предназначенного для структурирования «гражданского общества»). Советский мир, который был его противником, должен был репрезентировать революцию, которая ниспровергает и преодолевает эту тройную детерминацию, воссоздавая в себе социально-гуманитарное целое как цель. На самом деле этот мир не был ни миром государства, ни миром права, ни миром экотехники, но вымученной гримасой этих трех детерминаций и их отношений на службе чистой апроприации власти. Однако не менее примечательно также и то, что эти две целостности делили, в своем различии и противопоставлении (в «холодной войне» двух различным образом замороженных, застывших Суверенов), подобно некоему роду асимптоты или общей траектории полета, нечто, что следовало бы назвать суверенитетом без суверенитета, до тех пор, пока это слово и стоящая за ним схема остаются неизбежными: высшее господство того, что никогда не имело бы ни блеска, ни истока, ни славы свершения в суверенном присутствии; ни Бог, ни герой, ни гений, и логика исключительного субъекта, субъекта без закона своего собственного закона, и исполнение, бесконечное и неопределенное завершение этой логики. Экотехника могла бы быть последним образом без образа этого медленного скатывания мира в суверенитет без суверенитета, в завершение без цели.

Недавняя война была одновременно мощной встряской суверенитета (позволяя, возможно, ожидать и другие) и началом перехода от внутренней стороны войны к режиму (или правлению?) суверенитета без суверенитета. Как только возникает желание обогнуть войну поддержанием порядка, пара победа/поражение огибается переговорной суетой, целью которой является «международное право» как гарант экотехники. В то же время, и с одной, и с другой стороны отказываются точно подсчитать людские потери в целом (не говоря уже о количестве убитых среди военных и гражданского населения): приблизительно указывают, что на одну смерть (на Севере, на Западе) приходится пятьсот смертей (на Юге, на Востоке), так что, похоже, победа и поражение - и то, и другое вместе становятся не выдерживаемыми критики и незначительными. Наконец, истинный режим данной войны, как это каждый отлично знает, раскрывается как режим экотехнической войны, конфронтации, разрушительного и захватнического маневра без суверенного блеска, при

этом совершенно не уступая настоящей войне в том, что касается мощи, технологий разрушения или завоевания.

Классовая борьба должна была быть другой и по сравнению с суверенной войной, и по сравнению с войной экотехнической. Мы претендуем на то, что она более не имеет места или нигде не происходит: тем самым мы объявляем, что нет конфликта вне суверенной войны (названной «действиями по поддержанию порядка», чтобы быть отвергнутой в самом своем возвращении) и вне войны экотехнической (которую объявляют «соревнованием»). Таким образом, войны нет нигде, однако повсюду имеются распри, разрушение, полицейское насилие, или же дикости, представляющие собой карикатуру на древнее сакральное насилие. Война - нигде и повсюду, не привязанная ни к какой цели и при этом не привязанная к себе самой как высшей цели. В некотором смысле экотехника представляет собой даже технику в чистом виде, чистую технику не-суверенитета: однако, поскольку пустое место суверенитета остается занятым, заполненным самой этой пустотой, экотехника не имеет доступа к иному мышлению цели без цели. Суверенитет она заменяет уничтожением под управлением и контролем своего «соревнования».

Тем самым, отныне экотехника - это название «политической экономики», поскольку в соответствии с логикой нашего мышления там, где нет суверенитета, там нет и политики. Однако, нет более и polis, коль скоро повсюду oikos: ведение мирового хозяйства, как будто мы живем одной семьей. «Человечество» в качестве матери, право - в качестве отца.

Однако хорошо известно, что у этой огромной семьи нет ни отца, ни матери и, наконец, нет ни oikos, ни polis. (Экология: какую семантику, какое пространство, какой мир может она предложить?) То, что она содержит, можно изложить в трех пунктах.

1. Она предполагает тройное подразделение, которое ни в коем случае не представляет собой раздел (partage) суверенитетов: подразделение на богатых и бедных, на включенных и исключенных, на Север и Юг. Эти три измерения не столь просто перекрывают друг друга, как иногда это представляют, но сейчас неуместно говорить об этом. Дело заключается только в том, чтобы подчеркнуть, что они предполагают сражения и конфликты высокой степени насилия, когда любое уважение суверенитета бесполезно или заимствовано. Однако если «классовая борьба» скрывает свою схему (и, по-видимому, она уже более недоступна, по меньшей мере в определенном историческом измерении), то ничто не мешает тому, чтобы насилие было закамуфлировано под экотехническое соревнование. Или, скорее, остается только голое правосудие: но что такое правосудие, которое не является ни целью истории, ни достоянием суверенитета? И, значит, необходимо научиться мыслить его на этом пустом месте...

2. Экотехника подрывает, надламывает или различает любые суверенитеты - кроме тех, которые в действительности смешиваются с экотехнической мощью. Национализмы, будь то старого образца или современные, полностью отдают себя в распоряжение вымученных подражаний мумифицированного суверенитета. Современное пространство суверенитета,

не покрытое очевидным образом никаким космополитизмом (который всегда составляет желанную оборотную сторону суверенного порядка), являющееся также пространством завершенности идентичности в целом, - это пространство только растянутое, продырявленное, в котором ничто более не может стать присутствующим.

3. Экотехника заставляет оценить - с большей или меньшей степенью лицемерия и неприятия в зависимости от обстоятельств - примат комбинаторного над дискриминирующим, основанного на договоре над иерархическим, сети над организмом, а в более широком смысле - пространственного над историческим, а множественного и децентрализованного пространственного - над унитарным и концентрированным пространственным. Эти мотивы составляют потребность эпохи (нынявление в них эффектов модных веяний является вторичным, и это никак не наносит ущерба потребности). Сегодня через них проходит осмысление, если оно относится к этому миру, то есть к глобализованному миру, без суверенитета. Однако именно поэтому здесь сконцентрированы и все затруднения этого осмысления. Можно, тем самым, сформулировать их в общем виде: как не спутать это опространствование мира с растеканием (etalement) сигнификаций и с зиянием смысла?

Или, действительно, сигнификации рассредоточены, разбавлены до состояния незначительности в идеологиях консенсуса, диалога, коммуникации, ценностей (в которых суверенитет рассматривается только лишь как бесполезное воспоминание). Или бесшовная хирургия удерживает зияющим разрыв смысла в стиле некоего нигилизма или эстетизирующего минимализма (в котором само зияние испускает черный отблеск утраченного суверенитета), что не менее идеологично. Здесь не наблюдается улучшения ни с точки зрения правосудия, ни с точки зрения идентичности.

Для того чтобы мыслить опространствование мира (экотехники), требуется рассмотреть в лоб, без остатка, цель суверенитета, вместо того чтобы притворяться, что мы его эвакуируем или сублимируем. Это опространствование мира есть само по себе пустое место суверенитета. То есть пустое место цели, общего блага и общего как блага. И еще, если угодно, пустое место правосудия (в основании права). Коль скоро место суверенитета пусто, ни сущность «блага», ни сущность «общего», ни общая сущность блага более не могут быть обозначены. В конце концов, никакая сущность уже не может быть более обозначена, никакое завершение: только существования конечны, и это тоже означает опространствование в мировом масштабе.

Как мыслить без суверенной Цели? Это вызов экотехники - вызов, который до сих пор все еще не был принят и которому эта война, наконец, начинает, похоже, придавать абсолютную неотложность.

Чтобы приступить к ответу, необходимо исходить из следующего: экотехника погружает или растворяет суверенитет (или же он имплозирует в ней). Проблема заключается в его пустом месте как таковом, а не в ожидании возвращения или замены. Больше не будет

суверенитета: вот то, что сегодня означает история. Война - вместе с экотехникой - заставляет увидеть отныне пустое место суверенного Смысла.

Наконец, вот почему сама экотехника может призывать на это пустое место образ суверенитета. Зияние основания права и все находящиеся в подвешенном состоянии вопросы вокруг исключения и чрезмерности могут быть забыты в суверенной вспышке, которая на время войны заимствует власть в чистом виде, без закона, которая охраняет мировой порядок и наблюдает за ценами на сырье. Или же, в другом регистре, пустое место сказителя эпопеи занято суверенным образом пророка нравственного Закона (который в то же время может сделаться рассказчиком маленьких семейных эпопей из жанра «наши парни из Техаса»). Напротив располагается другой образ, пытающийся реанимировать арабскую эпопею - с единственной целью разделить экотехническое могущество властителей мира... И с одной, и с другой стороны необходимо было бы, чтобы модели, узнаваемые образцы суверенной поступи смогли гарантировать наилучшую презумпцию правосудия или народа.

Пустое место суверенитета позволит замены только такого рода, более или менее успешные, на то время, пока это место как таковое не подвергнется сомнению и деконструкции. То есть до тех пор, пока не поставлен без остатка вопрос о цели, вопрос о крайней точке завершенности и идентичности, который отныне является вопросом о *несуверенном смысле как самом смысле человечности человека и мировости мира*.

Видимо, имеется нечто большее, и отношение несuverенного смысла, который нам следует изобрести, с архаизмом Суверенитета еще более сложное. Само по себе опространствование мира, открытие прерывной, полиморфной, дисперсной, а значит, дислоцированной пространство-временности предъявляют Суверенитету нечто от него самого: по эту сторону его образов и их настоящего и алчного присутствия он всегда выставляется напоказ - прежде всего, возможно, как опространствование, как амплитуда (некоторой вспышки), как возрастание (могущества), как отрыв (от образца), как место (некоторого явления). Вот почему те же самые мотивы могут поочередно служить страстным и ностальгическим напоминанием о суверенных образах - во главе с войной - или тем доступом к пространственному опространствования, к (дис)локальности места, который нам следует изобрести. (Приведем краткий пример: одно и то же движение поочередно апеллирует то к Америке, то к арабским странам и выставляет напоказ разнообразные и смешанные фрагменты реальности, ни один из которых не является чисто «арабским» или чисто «американским» и которые составляют ошибочную, курьезную «глобальность»).

В конечном счете, и глобализированный мир экотехники предлагает, смутным и двойственным образом, доведение суверенитета до конца. До конца означает: до крайней точки его логики и его движения. До нас (хотя это может продолжаться) крайность всегда заканчивалась войной, тем или иным образом. Но отныне оказывается - вот наша история, - что крайность суверенитета располагается еще дальше и что ниспровержение мира означает для нас, что невозможно не идти еще дальше. Сама война, если предположить, что мы смогли бы отделить от нее присвоение богатства и власти, заходит не далее вспышки смерти и разрушения (и, в конце концов, ненасытное присвоение, каковым всегда является война, возможно, не представляет собой нечто внешнее или сопутствующее, как

это могло бы показаться, по отношению к суверенной смерти). (Или даже, если продолжать следовать той же логике, продлевая войну вне самой войны, смерть - дальше, чем смерть, имеется ночь и туман истребления). Смерть, идентификация в некоем образе смерти (то есть законченное движение того, что мы называем жертвоприношением, и из чего война сделала верховный образ), составляет опору суверенитета, который, для того чтобы состояться до конца, всегда присваивает ее себе.

Но, тем самым, она не зашла достаточно далеко. Бытие-выставленное-смерти, если таково «condition humaine» (конечное существование), это не «бытие-для-смерти» как предназначение, решение и завершение. Завершение конечного существования - это бесконечность (infnition), которая отовсюду выступает за пределы смерти, которая ее содержит. Бесконечный смысл конечного существования предполагает выставление без блеска, дискретное, сдержанное, прерывистое, просторное, напоказ тому, чего существующий *не достигает даже в самой крайней суверенной точке.*

«Суверенитет есть НИЧТО»: Батай всячески старался это высказать - то, что мы, видимо, можем лишь всячески стараться (не) говорить. То, что «хочет сказать» эта фраза, перехватывает дыхание (во всяком случае, здесь я не собираюсь углубляться в ее смысл), но в любом случае, она не означает, что суверенитет - это смерть. Напротив.

Здесь я скажу только вот что: суверенная крайность означает, что не к чему «приходить», нечего «выполнять» или «достигать», что нет «завершения» - или даже, что для некоторого конечного завершения исполнение не имеет конечной цели. Глобализированный мир - это также конечный мир, мир конечности. Конечность - это опространствование. Опространствование «исполняется» бесконечно. Не то, чтобы оно без конца возобновлялось, но смысл уже не заключается более в обобщении (totalisation) и презентации (конечного, выполненного бесконечного), он в том, чтобы не покончить со смыслом.

В этом ничто нет ни вытеснения, ни сублимации насильственной вспышки суверенитета: есть никогда не заканчивающаяся вспышка и насилие, идущее откуда-то извне войны, сияние мира. (Жан-Кристоф Байи побудил меня перенести, наконец, на мир военное знамя, увенчанное орлом).

В некотором смысле, это сама техника. То, что мы называем «техникой», или то, что я назвал здесь экотехникой (для того чтобы освободиться в ней от капитала), это techne «конечности», или опространствования. Уже более не средство для достижения некой Цели, но само по себе techne как бес-конечная цель, techne, как существование конечного существующего, его блеск и его насилие.

Это сама «техника» - но это та техника, которая заставляет из самой себя возводить необходимость присваивать свой смысл против апроприативной логики капитала и суверенной логики войны.

Наконец, вопрос не в том, «плоха» ли война. Война «плоха» - и она является именно таковой - коль скоро пространство, в котором она разворачивается, более не допускает достославной и властной презентации ее образа (как образа смерти всех образов). Коль

скоро это пространство... осуществляет опространствование, пересечение сингулярностей, а не конфронтацию лиц или масок.

Именно здесь наша история встречается сегодня и свою опасность, и свой шанс. Там, во все еще плохи заметном императиве некоторого мира, который как раз только создает глобальные условия для того, чтобы сделать непригодным и катастрофическим разделение на богатство и бедность, вовлеченность и исключенность, всех Северов и всех Югов. Потому что этот мир — мир опространствования, а не завершения; потому что это мир пересечения сингулярностей, а не идентификации образов (индивидов или масс); потому что это мир, в котором в итоге суверенитет исчерпывает сам себя (и, вдруг, оказывает сопротивление в ужасных и смехотворных порывах), - по всем этим причинам и из самой сердцевины апроприативной власти капитала (который также вовлечен в упадок суверенитета) экотехника смутно обозначает *techne* некоторого мира, в котором суверенитет есть НИЧТО. Мира, в котором опространствование не могло бы быть спутано ни с растеканием, ни с разрывом, но только с «пересечением».

Это не дается как некое предназначение (судьба): это предлагается как история. Экотехнику все еще предстоит освободить как *techne* и от «техники», и от «экономики», и от «суверенитета». По меньшей мере, мы начинаем осознавать, пусть понемногу, что является общим уроком войны, права и «технической цивилизации»: что признак, тема и двигатель этого освобождения содержатся в предварительном высказывании относительно того, что суверенитет есть ничто. И что, следовательно, множественность «народов» также может избежать участи поглощения гегемонией одиночки, как и оживления желания суверенного различия для всех. Тогда, возможно, было бы мыслимо становление того, что до сих пор еще немыслимо: политическая артикуляция мира, которая избегает этих двух подводных камней (и для которой непригодна никакая модель «федерации»). Тогда право могло бы выставять себя напоказ этому ничто своего собственного основания.

Тогда дело заключалось бы в том, чтобы дойти до беспримерной крайности некоего «ничто» суверенитета. Как мыслить, как действовать, как делать без модели? Это постоянно избегаемый и, однако, поставленный всей традицией суверенитета вопрос. Здесь следует подчеркнуть: исполнение без модели и без цели, возможно, и есть революционная сущность *techne*, коль скоро и «революция» также выставила бы себя напоказ этому «ничто» суверенитета.

Что, если бы каждый народ (это было бы революционным словом), если бы каждое единичное пересечение (это было бы экотехническим словом) пришли на смену логике суверенной (и всегда жертвенной) модели: не изобретение или умножение моделей, которые тотчас же следовали бы за войной, но совершенно иная логика, в которой единичность имела бы одновременно абсолютную ценность и не составляла примера? Где каждый был бы «одним», только лишь не будучи отождествляем с неким образом, а бес-конечно различным посредством опространствования и бес-конечно заменяемым посредством пересечения, которое дублирует опространствование. Это могло бы

называться, в подражание Гегелю, мировой единичностью. Это имело бы право без права вещать право мира (monde). Мир (paix) достигается этой ценой: ценой оставленного суверенитета, ценой того, что идет дальше, чем война, вместо того чтобы всегда оставаться по эту сторону.

Я хорошо знаю: это не постижимо. Ни для нас, ни для нашего мышления, смоделированного по суверенной модели, ни для нашего воинственного мышления. Но нет решительно ничего другого на горизонте, кроме неслыханной, непостижимой задачи - или войны. Все концепции, которые желают еще осознать некий «порядок», некий «мир» (monde), некую «коммуникацию», некое «мирное состояние», либо наивны, либо лицемерны. Присваивать себе свое время всегда было чем-то неслыханным. Но каждый прекрасно видит, что время настало: крах суверенитета отныне принял достаточно широкий размах, он является достаточно общим, чтобы кого-либо учить уму-разуму.

Постскриптум (май 1991). Внутри того общего климата «гуманитарного вмешательства», который устанавливает извращенная игра, ведущаяся протагонистами войны, «суверенитет» представлен как никогда. (Имеет ли на него право Саддам? Кто ему дает это право? Что он с ним делает? суверенитет курдов? и турков? И что такое граница? Поддержание порядка? Или даже, если продолжить, ядерное оружие как суверенное дело Алжира, или соглашение между СССР и странами восьмерки относительно урегулирования, несмотря ни на что, напряженного взаимодействия их суверенитетов; или даже: Кувейт, вернувшийся к своему суверенитету, и к урегулированию диких счетов, и к позорному найму филиппинской и египетской рабочей силы? или еще: что такое суверенитет Бангладеша, где циклон оставил без крова пять миллионов человек?) Пролиферация этих двусмысленностей, которые как раз свидетельствуют о конце суверенитета, заставляет меня опасаться быть плохо понятым, когда я говорю, что мы должны уходить (или что мы уже это делаем) от модели и порядка суверенитета. Я не желаю наступления такого момента, когда курд, алжирец, грузин, да, впрочем, и американец согласятся отказаться от своей идентичности и независимости, в отношении которых эти имена служат знаком. Но о каком именно знаке идет речь, вот в чем проблема. Если суверенитет исчерпал свой смысл и раскрывается как сомнительный, ускользающий - или пустой, то следует заново пересмотреть природу и функцию такого знака. Например: что такое народ? Иракский «народ», корсиканский «народ», «народ» чикано, зулусский «народ», сербский «народ», японский «народ»: является ли все это одним и тем же понятием? И если здесь имеется понятие, то подразумевает ли оно «суверенитет»? И что общего с «народом» Гарлема, народом бидонвелей Мексики, народами или населением Индии или Китая? Что такое «народность»? Что такое религиозное сообщество? Являются ли шииты народом? А евреи и/или израильтяне и/или иудеи? А «бывшие восточные немцы»? Каковы отношения между «суверенным» народом и «народным» («populaire») народом? Куда поместить племена, кланы, братства? И, настаивая на этом, классы, слои, границы, среды, социальные сети? Чудовищное умножение числа этих вопросов - признак той проблемы, о которой я говорю. Ни суверенная модель, ни инстанция права в эту проблему не входят: они ее, скорее, не признают. Однако речь идет о мировом характере (mondalite) как пролиферации

«идентичности» без цели и без модели - и, возможно, речь идет даже о «технике» как techne нового горизонта неслыханных идентичностей.

Похвальное слово схватке

За Сараево, март 1993 [72]

«Сараево» стало высказыванием законченной системы сведения к идентичности. Это уже не знак на некотором пути или в истории, это уже не место возможных туристических поездок или же деловых встреч и интриг, и не неопределенное пространство неожиданных встреч или тайного проезда. Это не имеющая измерения точка в схеме суверенитета, ортонормативный датчик на баллистическом и политическом компьютере, неподвижная мишень в видеоискателе и даже показатель точности наводки; это чистая точка прицела некоторой сути. Где-то Некто объявляет, что он является Народом, Правом, Государством, Идентичностью, с именем которой «Сараево» должно простонапросто идентифицироваться как мишень.

Сараево: больше уже даже не название, надпись, которую нам прибили к глазам, чтобы не было больше пейзажа Сараево, путешествия в Сараево, а только чистая и голая идентичность. Чтобы ничто другое с этим не смешивалось и чтобы мы также не смешивались с ним, мы, другие европейцы-космополиты.

Город не должен быть идентифицируемым посредством чего-то иного, кроме названия, которое обозначает место, место схватки, пересечение и остановку, узел и обмен, соревнование, развязку, циркуляцию, расхождение. Название города, как и название страны, как и название народа и как имя человека, никогда не должно было бы быть именем кого-то персонально, оно всегда должно было бы быть ничьим именем, не представимым персонально или собственно. «Имя собственное» не имеет сигнификации, или же то, что в нем таковой является, - это лишь эскиз некоторого описания, де-юре и де-факто неопределенного. Начинательный и стохастический смысл: свалка слогов, отодвинутая на край семантической идентичности, аккуратно, упрямо отложенной. Как только имя собственное указывает на присутствие в лице, на суверенного Субъекта, это суверенное оказывается под угрозой, в окружении, в осаде. Чтобы жить в Сараево, не было никакой необходимости идентифицировать Сараево. Но те, кто отныне умирает в Сараево, умирают от смерти самого Сараево, они умирают из-за возможности, предоставленной пушечным выстрелам распознавать под этим именем некую субстанцию или некое присутствие, измеренное в локтях «национального» или «государственного», некое тело-символ, воздвигнутое как раз для того, чтобы создать тело и символ там, где было лишь место и проход. Те, кто был выслан из Сараево, были высланы из этого места, изгнаны этим телом. Они были высланы из этой неразберихи, из этой схватки, которая составляла Сараево, но которая, тем самым, не составляла ничего, не породила никакого его. Имя «собственное» должно было бы всегда служить растворению его: последнее открывает смысл, чистый

источник смысла, первое же указывает на схватку, заставляет звучать мелодию: *Сараево*.

Меня попросили написать «похвальное слово смешению». Я же хотел бы создать похвальное слово, которое само по себе было бы «смешанным». Собственно говоря, не смесь похвалы и порицания, чтобы свести к полному нулю потери и выгоды, и не для того, чтобы поразить «умеренной» («mitige») похвалой, любопытным образом напоминающей крайнее безразличие. Но, в конце концов, речь идет о том (все это понимают, это находится здесь, перед нашими глазами, достаточно уметь собрать, принять то, о чем идет речь), чтобы, невзирая ни на что, ничему не уступать, ни в отношении идентичности, ни в отношении того, что ее смешивает и запутывает в самом истоке и принципе. Следовательно, нужна смешанная похвала сдержанности, той сдержанности, которая уместна, если мы не хотим чтобы сама по себе похвала привела к тому, чтобы предать свой объект, сделать его слишком узнаваемым.

На самом деле - следует это тотчас же сказать и вообще ничего, кроме этого, говорить не следовало бы - наиболее точной и наиболее прекрасной похвалой смешению было бы не быть должным делать это, поскольку невозможно даже распознать, идентифицировать это понятие. Оно предполагает изолирование чистых субстанций и операцию миксирования. Это понятие, которое вызывает представление о лаборатории. Но уместно ли оно, когда речь идет об идее художника создать похвалу смешению цветов? Он никогда не должен работать с их спектром, он всегда имеет дело с бесконечностью смешения и выделения оттенков.

Поскольку стало возможным, чтобы прозвучало гнусное слово из разряда «этнической чистки», следует дать на это ответ. Но этот ответ не будет дан при помощи другого слова из подобного же разряда. Вот почему мы постараемся избежать придания слишком большой идентичности самому смешению, и чтобы удержаться в этом, мы сместим акцент и даже род, попытавшись перейти от смешения к схватке.

Дать права идентичностям - так, чтобы при этом не делать уступку их безумию, их презумпции, субстанциально быть идентичностями (в этом смысле «субъектами»), - вот в чем вся проблема. Она необъятна и одновременно очень проста: необходимо переделать себе культуру - и ничуть не меньше; переделать себе мышление, чтобы оно не было грубым, непристойным, каковым является все мышления о чистоте (purete). Заново смешать потомственные линии, пути, кожи, но также и описать их разнородные пути, сети, одновременно сплетенные и различные - и ни в коем случае не считать «человека» чем-то простым, гомогенным, присутствующим. И женщину тоже. И хорвата, и серба, и боснийца. Знать (но каким знанием?), что отныне субъект знания - это только кто-либо и как всякий кто-либо есть смешанная кровь.

Смешение - вещь деликатная, хрупкая, субтильная и летучая, которую сегодня часто рассматривают как утолщенную, запутанную. Действительно, существует - и я не первый, кто заставляет это заметить, — похвала смешению, которая раскрывает некий жанр, вытекающий из политической корректности, то есть из нормативного ужесточения наилучшим образом обоснованных требований. Это знаменитая похвала безудержному мультикультурализму, гибридизации, широко распространенным обмену и разделению, трансцендентальной пестроте.

Однако мы чувствуем, мы знаем, мы сталкиваемся с тем, что вещи не столь просты, что вихря, смешений, блужданий или беспорядков как таковых недостаточно. Или, скорее и прежде всего, что они не допускают мыслить себя как таковых. И в этом весь вопрос.

Но остается также, и нам это, увы, известно еще лучше, некий дискурс, который извлекает выгоду из упрощений другого, чтобы преувеличить и истрепать понятия различия, идентичности, собственности, чистоты и чтобы использовать, например, слово «космополит» с отвращением, в очевидно неприязненном смысле (иногда ясно коннотируемом как антисемитизм).

Наконец, и это именно так, есть те, кто разворачивает спиной друг к другу эти две корректности, кто декламирует бесконечный катехизис о единстве в разнообразии, о комплементарности, о весьма умеренных различиях. Этот дискурс весьма благонадежен, он иногда является весьма подходящим в случае моральной или политической необходимости, но он остается лишь намерением и призывом. Он не приходит в результате к тем вещам, о которых говорит.

Прежде всего, выскажемся ясно: упрощенческая похвала смешению сумела породить заблуждения, но упрощенческая похвала чистоте защищала и продолжает защищать преступления. Следовательно, с этой точки зрения нет никакой симметрии, никакого равновесия, которые следовало бы поддерживать, никакой точной середины. Нет ничего, что стоило бы обсуждать. Малейшая дискуссия, малейшее промедление вокруг некоторого проявления расизма, какого бы то ни было, вокруг «пурификации», какой бы она ни была, уже участвуют в преступлении. Впрочем, преступление всякий раз двойственно: моральное и интеллектуальное. Любой расизм глуп, туп и напуган. Я всегда испытываю настороженность в отношении длинных речей и крупных конференций по поводу расизма: мне кажется, что тем самым мы отдаем слишком много чести этой мерзости. И поэтому подобным же образом меня коробит от идеи «похвалы смешению»: как будто смешение должно быть ценностью или подлинностью, которые необходимо раскрыть, тогда как оно есть очевидность, или, если присмотреться ближе, то его даже и не существует, коль скоро никогда нет ничего «чистого», что можно было бы или что следовало бы «смешать» с какой-то другой «чистотой».

Следовательно, речь никоим образом не идет о том, чтобы придерживаться точной середины между двумя противоположными тезисами, поскольку эти два тезиса существуют

лишь в той мере, в какой имеется упрощение и извращение того, что подвергается обсуждению.

По определению, смешение не является простой субстанцией, место и природу которой можно было бы определить, которую можно было бы раскрыть как таковую и которой, следовательно, можно было бы запросто воздать хвалу. По определению, идентичность не является абсолютным различием, отрезанным от всего и, следовательно, ни от чего не отличающимся: она есть всегда другое некоторой другой идентичности. «Он отличающийся - как и все» («Последнее танго в Париже» Бертолуччи). Различие как таковое неразлично. Ни смешение, ни идентичность не позволяют себя фиксировать. Они всегда наступают внезапно, всегда уже в прошлом или еще только ожидаются. И они являются, разделяемыми всеми, между всеми, и одно другим.

Именно потому, что смешение смешанно (оно смешанно (mixture) и оно является схваткой (melee)), оно не является субстанцией. И также невозможно замещать несубстанциальность ее содержания посредством предполагаемой консистенции содержащего: именно в этом заключается трудность идеологий melting pot, где горшок (pot) предположительно содержит, во всех смыслах слова, как загадки смешения, так и все раз» рушительные силы.

Гибридизация не является «чем-то», и если гибрид - каковым все мы, каждый на свой лад, являемся - это некто, то не по причине некоей сущности гибридизации (противоречивое понятие), но потому, что он обеспечивает точность, единичную конфигурацию этой бес-сущности гибридизации. Наполнять сущностью смешение - это превращать его в нечто уже расторгнутое, фундированное в чем-то ином, нежели оно само. Таким образом, не следовало бы даже говорить «это» смешение и, в особенности, воздавать ему похвалу.

Смешение как таковое может принимать или создавать видимость, что принимает, две ипостаси: ипостась смешения, завершено осмоса, или ипостась достигнутого разулорядочивания. Алхимия или энтропия, две фантазматические крайности, которые объединяются, отождествляются друг с другом, чтобы закончиться в апокалипсисе или же черной дыре. Но смешение как раз-таки не является ни тем, ни другим, ни их точной серединой. Оно есть совершенно иное, или еще, оно «есть» иначе, совершенно иначе.

Таким образом, лучше было бы говорить о схватке: скорее действию, нежели субстанции. Что касается схватки, то она сразу же бывает двух родов: и уж, во всяком случае, нет никогда «просто-напросто» схватки. Есть схватка борьбы и есть схватка любви. Схватка

Ареса, схватка Афродиты. Смешанные друг с другом, нераспознаваемые. Ни энтропии, ни алхимии. Состязание, которое не может состояться без ревнивого желания и атаки, без призыва к другому как другому, который всегда иной.

(Но схватка Ареса - это не современная война, которая, впрочем, чаще всего обходится без схватки и прежде всего истребляет тела, которая нацелена на то, чтобы раздавить, подавить, а не вывести из битвы, и которая не имеет пространства битвы, но, напротив, распространяется повсеместно, которая убивает, насилует, облучает, травит газами и заражает все «гражданское» пространство. Война сегодня - это чистое, беспредельное смешение. Это не схватка. Что же касается схватки Афродиты, то о ней можно также сказать, что сегодня это оргия или порнофильм).

Следовательно, смешения не существует. Оно случается, происходит. Есть схватка, скрещение, сплетение, обмен, раздел - и все это никогда не является одной единственной вещью, или же одним и тем же. С одной стороны, смешение - это некое «оно случается», а не «оно есть»: смещения, случайности, миграции, отклонения, встречи - случай и риск. С другой стороны, оно не «одно»: в схватке есть наперекор и навстречу, есть то, что подобно, и то, что различается, то, что вступает в контакт, и то, что составляет договор, то, что концентрирует, и то, что рассеивает, то, что отождествляет, и то, что отчуждает - как два пола в каждом из нас.

Смешение не является просто «богатством» разнообразия, которое оно смешивает. Такое постоянно ускользает от него, поскольку смешение есть ничто само по себе. Существует количественный дискурс - в основе своей капитализирующий, ищущий выгоду - о «взаимобогащении». Однако речь не идет ни о бедности, ни о богатстве. «Культуры» - то, к чему взывают, - не добавляются друг к другу. Они встречаются, смешиваются, отчуждаются, переконфигурируются. Они окультуривают друг друга, возделывают, орошают или осушают, обрабатывают или прививают друг друга.

Изначально каждая из них - впрочем, где она, эта абсолютная точка отсчета? - представляет собой некоторую конфигурацию, уже схватку. Первая культура была схваткой рас или видов, *rectus, erectus, sapiens*. Запад, столь гордящийся «греческим чудом» своего собственного происхождения, должен был бы непрестанно размышлять относительно этнического и культурного разнообразия, движения народов, передачи и преобразования навыков, искажений языков и нравов, которые сотворили, создали конфигурацию, называемую «эллинами». Историю этой схватки следует перечитать: «Таким образом в начале II тысячелетия создается явление экстраординарной новизны, космополитическая культура располагается в том месте, где можно распознать вклады различных цивилизаций, возникших на побережье или островах. Одни из этих цивилизаций вошли в состав империй: Египет, Месопотамия, Малая Азия Хититов; другие зародились на море и были поддержаны городами: сирийско-ливанское побережье, Крит, позднее Микены. Но отныне все общаются между собой. Все, и даже Египет, обычно столь замкнутый на самом себе, обращаются к внешнему миру со страстным любопытством. Это эпоха путешествий, обмена подарками, дипломатической переписки и принцесс, которых выдают замуж за иностранных королей в качестве залога новых «международных» отношений. Эпоха, в которую на фресках египетских гробниц мы видим возникающими в оригинальном облачении все народы

Ближнего Востока и Эгеи - критян, микенцев, палестинцев, нубийцев, ханаан...» [73].

Любая культура является в самой себе «мультикультурной» не только потому, что ей всегда предшествовала некая аккультурация, и не только потому, что нет просто-напросто отправной точки, но, в более глубинном смысле, потому что жест культуры сам по себе является жестом схватки: он означает столкновение, конфронтацию, преобразование, искажение, развитие, повторное сочетание, комбинацию, бриколаж.

Дело не в том, что нет «идентичности». Некоторая культура единственна и уникальна. (Настолько, что можно было бы довольствоваться словом «культура», которое, похоже, уже идентифицирует то, о чем оно говорит. Однако как раз-таки это слово ничего и не идентифицирует. Оно довольствуется тем, что обходит трудности, которые спрессованы в массу, если можно так сказать: «народ», «нация», «цивилизация», «дух», «личность»). Некоторая культура - это определенный «некто». И факт и право этого «некто» не могут не приниматься в расчет или не признаваться во имя эссенциализации «смешения».

Но насколько этот «некто» ясно отличим и отличен - настолько он не является, видимо, своим собственным основанием. Не смешивать различие и основание - вот, видимо, в чем все дело, вся цель философии, этики и политики того, что сплетается вокруг «идентичностей» или «субъектов» всех видов. Таким образом, абсолютное различие картезианского *ego existo* не должно смешиваться с основанием, которое к нему добавлено, в чистоте *res cogitans*. И точно так же «французская» идентичность для своего существования не нуждается в Версингеториксе [74] или Жанне д'Арк.

Единство и уникальность некоторой культуры являются таковыми только на основании смешения, или схватки. Именно «схватка» находит в некоторой «культуре» стиль или тон, но также множество голосов или множество способов для интерпретации этого тона. Существует французская культура. Но и сама она многоголоса и никоим образом не персонализируется - разве что для тех, кто смешивает ее с петухом или с Dupond-la-Joie. Голос Вольтера - это не голос Пруста, чей голос, в свою очередь, отличается от голоса Пастера, как и этот - от голоса Риты Мицукко. Он, голос, возможно, вообще никогда не является чисто и просто французским: что является и что не является французским у Стендаля, Пикассо, Левинаса, Годара, Джонни Холлидея, Кат'Онома, Шамуазо, Диба? Опять-таки, все это не означает, что не существует «французской идентичности»: это означает, что некая идентичность такого типа никогда не является просто идентичной в том смысле, в каком карандаш сегодня тождествен самому себе вчерашнему (следует предположить, что это не является в материальном плане неточным...). Идентичность карандаша оставляет этот карандаш менее идентифицируемым как «вот этот» - остающийся до определенного момента любым карандашом, - чего не делает идентичность некоторой культуры или некоторой личности. Чтобы провести различие, вторую идентичность можно называть *ipseite*, «бытием-самим-собой».

Самость (ipseite) — это не чистая инерция тождественного, которое оставалось бы просто тем же самым, в смысле бытия самим собой: то есть то, что, как полагают, составляет бытие камня или Бога. Самость позволяет себе или заставляет себя идентифицировать. Для этого требуется сеть обменов, признаний, отсылок от одной самости к другой, от различия к различию. Самость ценна для другого и оценивается другим, посредством другого, других, у которых она берет и которым дает, при помощи своего единичного касания, некий идентифицируемый тон — то есть также неидентифицируемый, неимитируемый, неопределимый в точности как одна идентичность. «Самость» в точности называет то, что никогда не идентифицируемо в идентичности.

Действительно, чистая идентичность не была бы только инертной, пустой, бесцветной и безвкусной (какими бывают чаще всего те, кто обнаруживает чистые идентичности): она была бы абсурдом. Чистая идентичность аннулирует себя, она не может себя идентифицировать. Она только идентична себе, а это замыкает круг и не приходит к существованию.

Кто был достаточно чист, чтобы называться арийцем, достойным этого имени? Известно, что этот вопрос мог довести истинного нациста, нациста абсолютно отождествленного со своей целью или с предметом своей заботы, до стерилизации, то есть до самоубийства.

Чистота - это хрустальная пропасть, в которую низвергаются идентичное, собственное, подлинное, ничто, связывающее другого с самим собой, чтобы превратить его в бездну. Абсолютный и головокружительный закон собственного состоит в том, что оно, присваивая собственную чистоту, чисто и просто отчуждается. Иная форма смешения: смешение-с-собой, самосмешение, аутизм, автоэротизм.

Язык всегда является смешением языков, чем-то на полпути между Вавилонской башней как тотальным смешением и глоссолалией как непосредственной транспарентностью. Стиль всегда представляет собой перекрещивание тонов, заимствований, разрывов и принуждений, которые он приводит в движение. Видимо, каждый стиль кажется ведущим к крайнему, суверенному повороту, который был бы поворотом абсолютно собственного языка, абсолютного идиолекта. Но некоторый идиолект, или абсолютный язык, уже более не был бы языком, не мог бы более смешиваться с другими, чтобы быть таким языком, каков он есть: не умея более переводиться, чтобы быть таким непереводимым, каков он есть. Чистый идиолект был бы idiot: совершенно лишенный отношений, а значит, идентичности. Чистая культура, чистое свойство были бы идиотами.

Что такое сообщество? Это не макроорганизм или огромная семья (следует предположить, что мы знаем, что такое организм, семья). Общее, обладание-сообща или бытие-сообща исключают из него самого внутреннее единство, содержание и присутствие в себе и

посредством себя. Быть с, быть вместе и даже быть «объединенными» - это как раз не быть «одним». Единое сообщество - это только смерть, но не та смерть, которую мы ассоциируем с кладбищем, местом опространствования, дистинкции: но смерть, каковой она видится в пепле крематорских печей или в нагромождении трупов.

Или еще, иначе: систематическое насилие над боснийскими женщинами образцовым образом раскрыло перед нами все фигуры бредового утверждения единого сообщества - насилловать, чтобы породить бастардов, заклеянных как неприемлемые, априори исключенные из предполагаемого единства; насилловать, чтобы затем убить, разрушив тем самым самую возможность появления бастарда; насилловать, чтобы обязать избавляться от бастардов, и насилловать, чтобы этот повторяемый акт приписывал своих жертв к вымышленному единству их «сообщества»; насилловать, чтобы проявить всеми способами, что как раз не должно быть отношений между сообществами. Нулевое действие, само отрицание пола, отрицание отношения, отрицание ребенка, женщины, чистое утверждение насильника, в котором «чистая идентичность» («расовая» идентичность) не находит ничего лучшего, как проявляться посредством гнусного кривляния того, что она отрицает: отношения и бытия-вместе. (Вообще, в насилии, видимо, является показательным то, что оно задействует отношение, отрицанием которого как раз само и является. Оно ожесточенно нападает на отношение, на схватку).

То, что у нас есть общего, это всегда также то, что нас отличает и различает. Общее у меня с некоторым французом - это не быть таким же французским, как он, и чтобы наша «французскость» была бы нигде, ни в какой сущности, ни в какой завершенной фигуре. Это не ничто фигуры, но некий след, всегда находящийся в процессе движения, вымысел, всегда в процессе изобретения, смешение черт. Дело не в том, чтобы идентичность всегда была «в процессе», видимая на горизонте, подобно прекрасной звезде, ценности или регулятивной идее. Даже в бесконечной проекции она не наступает, она не идентифицируется, поскольку она уже там, потому что это она, схватка.

Я есть в тот самый момент, когда смешались (*se melent*) мои мать и отец, это я тот, кто их смешивает, это я их схватка, и, однако, я не породил себя.

Что такое народ? Конечно, существуют этнические черты. Редко, чтобы можно было принять сицилийца за норвежца (хотя норманны были также смешаны с Сицилией). Но сицилиец «из народа» и сицилиец - представитель крупной буржуазии, можно ли их спутать? В свою очередь, у нас будет больше шансов спутать, в Чикаго например, сицилийца «из народа» и поляка из того же «народа» или же представителей крупной буржуазии из Палермо и из Лиона. Для того чтобы не желать больше ничего знать о классах, мы пришли к тому, чтобы отрицать наиболее повседневные очевидности. Видимо, некоторый класс позволяет рассматривать себя не в качестве идентичности, но, скорее, как условие того, чтобы были возможны некоторые формы (а может, и все) тоталитаризма. Но речь как раз не идет о том, чтобы разыгрывать одну идентичность против другой. Речь идет о том, чтобы практиковать единичности, то есть то, что не дается и не выставляется иначе, кроме как во множественном числе: *singuli*, «один за другим», - это слово, существующее лишь во множественном числе. Самость существует только как единично распределенная: она - это «онасама», если можно сказать, дистрибуция, диссеминация, изначальное разделение того -

самого ipse (ipse soi-tёте), - которого никогда нет и которое нигде не присутствует как таковое, ни в ком «персонально». Ipse «есть» своя собственная дисперсия.

Это не ничто - это именно все - но нам остается помыслить эту тотальность дисперсии, это всецелое (tout-un) в схватке.

Смешения не существует, равно как и чистоты. Нет ни чистого смешения, ни нетронутой чистоты. Не только нет такового, но это есть закон некоторого «имеется»: не было бы ничего, если бы было что-либо чистое и нетронутое. Не существует ничего «чистого», что не прикасается к другому, не потому, что необходимо ограничить с чем-то, как если бы это было простое случайное условие, но потому, что только касание выставляет напоказ до тех пределов, на которых идентичности или самости могут отъединяться друг от друга, друг с другом, друг между другом, одни среди других. Нет ни просто смешанного, ни просто идентичного, есть всегда непрестанная распря одного в другом.

Схватка не является чем-то случайным, она является изначальной; она не случайна, а необходима; она не есть: она всегда происходит.

Схватка Ареса и схватка Афродиты, схватка одного и другой: чтобы были удары и объятия, чтобы были атаки и перемирия, соперничество и желание, мольба и вызов, диалог и разногласие, опасение и сострадание, а также смех. И схватка Гермеса, приклеенные на спину лица, смешение сообщений и путей, бифуркации, замены, конкуренция кодов, пространственные конфигурации, открытые для прохода границы, чтобы были проходы, но разделенные, поскольку есть всегда только разделяемая идентичность: разделенная, смешанная, различная, укрепленная, общая, заменяемая, незаменимая, отложенная, выставленная напоказ.

Почему паспортная фотография («photo d'identite») является чаще всего наиболее убогой, наиболее невыразительной и наименее «похожей» из всех? Почему десять паспортных фотографий одного и того же человека столь различны? Когда же некто похож на себя? Только когда фотография показывает больше, чем идентичное, больше, чем «фигура», «образ», «черты» или «портрет», составленный из диакритических знаков некоторой «идентичности» («черные волосы, голубые глаза, курносый нос и т. д.»), и когда она обнаруживает нескончаемую схватку народов, родителей, труда, боли, удовольствия, мыслей, отказов, забвений, заблуждений, ожиданий, мечтаний, рассказов и всего того, что трепещет, и всего того, что возбуждается на границах образа. Ничего воображаемого, только реальное: реальное есть из схватки. Настоящая паспортная фотография была бы бесконечной схваткой фотографий и начертаний, которая ни на что не похожа и под которой вписывают легенду имени собственного.

Эту легенду следовало бы прочитать, расшифровать и рассказать - но она не является мифом: тем самым мы хотим сказать, что она не сводила бы идентичность к самости или к некоему некто, чьей легендой, неким «это предназначено для чтения» она является. То, что

следует прочитать, это то, что написано. Миф не написан, он спроецирован и изречен, разрекламирован и выставлен напоказ в чистом виде, без привыкания, без истории. Миф не только идентифицирует нечто, но он идентифицируется сам: он является бесконечной предпосылкой своей идентичности и своей аутентичности. Если бы я в мифической манере говорил «Арес», «Афродита», «Гермес» или «Франция», я уже сказал бы в этих именах больше, чем все то, что можно было бы об этом сказать, и нельзя было бы сказать ничего легитимного, что не было бы изначально аутентифицировано в них. Тем самым, только голос Франции выскажет то, что есть французское. Миф — это смысл, который является своим собственным субъектом, и имя собственное как идиосемия некоторого идиолекта.

Но то, что написано и предназначено для чтения, это то, что не предшествовало своему вхождению в привычку, это схватка черт одного смысла, который утрачивается в поисках себя или в изобретении себя. Я читаю, что Сараево - это город, возникший из по меньшей мере трех городов, существовавших последовательно и одновременно, и что Босна-Сарай здесь смешан с Мильяской и Илидцей.

Неожиданность события

Это заглавие должно быть также написано или прочитано следующим образом:

Неожиданность: о событии. Поскольку то, что имеется в виду под названием «неожиданность» («surprise»), не является только атрибутом, качеством или свойством события, но самим событием, его бытием и его сущностью. То, что делает событие в событии, это не только то, что оно случается, это то, что оно удивляет - и возможно даже, что оно само себя удивляет (отводя его, в итоге, от своего собственного «случания», не позволяя ему быть событием, удивляя бытие в нем, не позволяя ему быть иначе, как через неожиданность).

Но начнем с начала. Его мы возьмем во фразе, благодаря которой, видимо, нечто начало происходить с современной мыслью, нечто начало удивляться в ней - и с чем мы в ней не покончили:

“ «Философия должна быть не рассказом о том, что происходит, а познанием того, что в нем истинно, и из истинного она должна, далее, постичь то, что в рассказе выступает как простое событие».

Эта фраза находится в «Науке логики» Гегеля, книга 2, «Логика понятия», вводный текст, «О понятии вообще» [75].

Эта фраза может трактоваться двумя способами. В соответствии с первым прочтением, по-видимому, наиболее очевидным, поскольку оно является наиболее соответствующим тому, что имеет место в канонической интерпретации гегелевской мысли, она означает, что задача философии состоит в познании того, по отношению к чему событие есть только явление. Точнее, для философии прежде всего есть истина, содержащаяся в том, что происходит, затем, в свете этой истины, концепция ее производства или ее осуществления, которое проявляется вовне, как «чистое и простое (bloss) событие», именно постольку, поскольку оно не познано. С этой точки зрения событийность события (возникновение, случание, именование места - *das Geschehen*) есть только внешний, видимый, несущественный лик действительного представления истинного. Наступление истинного как реального - содержание понятия - дисквалифицирует событие - простую повествовательную репрезентацию.

Всякий раз это первое прочтение не может в точности ограничиваться этим. Со всей строгостью логика понятия, в которую мы здесь вовлечены, должна быть не логикой категории или идеи, мыслимой как «абстрактная всеобщность» (по Канту), но, напротив, логикой «тождественности понятия и вещи» (как далее говорится в тексте). Согласно этой логике понятие познает (схватывает, устанавливает и обосновывает) всю определенность, все различие и внеположенность реального осуществления. И именно поэтому понятие в этом смысле представляет собой элемент, в котором раскрывается (в том же самом тексте),

что «явление есть не просто нечто, лишенное сущности, а проявление сущности». Понятие, на самом деле, есть скорее явление, схватываемое как истина, нежели противоположность просто феноменальной видимости.

Следовательно, не является очевидным в соответствии с прямолинейностью этого «канонического прочтения, чтобы выражение «чистое и простое событие» могло пониматься однозначно, как если бы предикаты здесь детерминировали сущность субъекта: то есть как если бы событие как таковое было с необходимостью и единственно «чистым и простым» (несущностным). Напротив, возможно существует (subsisten) и, видимо, должна существовать собственная консистенция «не чистого и простого» события. Иными словами, познанное событие как раз могло бы остаться познанным событием - и из этого необходимо вывести несколько следствий.

(Заметим, что это двойное принуждение в отношении события встречается у Гегеля и в других местах, составляя, видимо, общий закон. В качестве примера приведем отрывок из «Философии истории»: «Пред чистым светом этой божественной идеи, которая не является только идеалом, исчезает иллюзия, будто мир есть безумный, нелепый процесс (ein verrucktes, torichtes Geschehen)» [76]. Здесь также ставится вопрос о статусе предикатов: всякое ли событие является безумным? если мир есть наделенное смыслом событие, является ли смысл независимым от его событийности?)

Таким образом, необходимо предпринять второе прочтение, будучи при этом более внимательным к тому различию, которое артикулирует фраза из «Науки логики». Это различие «между», с одной стороны, познанием истинного, которое находится «в » вещи (реальности, субъекте), которая происходит, и, с другой стороны, - а также «сверх того» (ferner), - концепцией того, что появляется как простое событие, то есть не вещь, которая случается (содержание или нефеноменальный субстрат), но тот факт, что она случается, или событийность ее события (или, опять же, ее событие (evenement), а не ее наступление (avenement)). Видимо, эта событийность как познаваемая в качестве истины вещи отличается от явления, то есть противостоит ему, но делает это как не-феноменальная истина самого феноменального как такового, то есть как события, как Geschehen.

В этом смысле, задача философии подразделяется, тем самым, на:

- 1) познание истины того, что имеет место;
- 2) постижение этого иметь-места как такового.

Посредством этого различения, конечно, не слишком явного и, в любом случае, совсем или практически не проанализированного для самого себя - и тем не менее, весьма отчетливого («ferner»), Гегель представляет задачу философии как задачу познать, помимо истинного, это иметь-место истинного. Следовательно, познать истину этого иметь-место истинного - или, если угодно, познать evenire истинного вне его eventus. То есть истину evenire такой, чтобы она не могла бы сводиться к своему eventus, не переставая при этом быть его истиной. И, следовательно, истину вне самой истины.

Посредством этого различения или этого сверх-истины - не истинного об истинном, но истины этого иметь место истинного, Гегель открывает современность (modernite). Открытие современности есть не что иное, как открытие мышления событию как таковому, истине события помимо наступления смысла. В открытии современности (или, если угодно сказать так, в завершении метафизики, которое само по себе есть не что иное, как событие открытия, событие, открывающее мышление росту, который превосходит исток) имеется этот жест в направлении события как такового.

Действительно, речь идет вот о чем: задача философии заключается не в том, чтобы заместить повествовательным Geschehen некий субстрат или некоего субъекта, который не случался бы, а просто пребывал (который как пред-полагаемый уже всегда был бы - «бытие-тем-кем-был», *to ti en einaí* Аристотеля) [77]. Вне истины того, что случается и что, следовательно, есть случающееся, или что есть в случании, тем самым подразумевая то, что случилось, что всегда-уже случилось в самом случании, речь идет о том, чтобы мыслить, что нечто случается - случание, или, скорее, случаться «само по себе», где «само» не является в точности «тем же» что «то, что оно было», коль скоро оно не случилось. Можно было бы сказать: речь идет о том, чтобы мыслить саму тожесамость (memete) как то же, что и ничто.

Возможно, у Гегеля речь идет о том, чтобы именно так мыслить Geschehen, которое было бы не столько «историей», как мы ее понимаем (и как сам Гегель, прежде всего, ее понимал), сколько действием или целым бытием, энтелехией Geschehen. Geschichte (история) тогда не была бы продуктивной последовательностью различных состояний своего субъекта. Она была бы не столько развертыванием, процессом или процессией, сколько прибытием, пришествием - и даже скорее «прибыть», «прийти», «иметь место», несубстанциализированным и несубстанциализуемым глаголом. Именно поэтому Гегель отрицает, что философия отождествляется с рассказом о развертывании (событий) и его перипетиях. То, что он тем самым отрицает, - это не измерение этого «случиться» как такового, которым он хотел бы заменить простую стабильную идентичность бытия или некоторого всегда-уже-бывшего. Если хорошенько присмотреться, мы заметим, что он отрицает скорее то, что Geschehen - активная сущность Geschichte, историчность истории, если угодно, - должна пониматься как простые перипетии (blosses Geschehen) (под этим углом зрения можно перечитать страницы, которые предшествуют той фразе, с которой мы начали). Событие не является перипетией, оно (если нужно сказать, что оно такое), есть то, что должно быть, - то есть оно должно быть чем-то, чем-то отличным от безразличности бытия и ничто, если угодно выражаться в терминах логики становления. Событие указывает на то, что необходимо мыслить в самом центре становления как нечто более удаленное и более решающее, чем «прехождение» (passage), к которому его обычно сводят. Как «прехождение» становление в особенности указывает на то, во что оно переходит, ставшее-бытие его результата. Но для того чтобы имело место прехождение, в шаге перехода, сперва необходимо «неустойчивое беспокойство (baltungslose Unruhe)» [78] (Наука логики, I, 1, 1, С, 2) [79], которое еще не пройдено и которое как таковое не проходит, но наступает, случается.

Гегель тем самым желает помыслить - или, по меньшей мере, мысль Гегеля устремляется к этой идее как к точке ускользания - сущность Geschehen как Geschehen. То есть сущность того, что как раз-таки ускользает от логики сущности, понимаемой как субстанция, субъект

или основание, в пользу логики «случаться», вся сущность которого заключается в беспокойстве, состоящем в том, чтобы не субсистировать (baltungslos). Наконец, происхождение и семантика слова Geschehen отсылают гораздо дальше, нежели к процессу и к тому, что произведено, к бегу и прыжку, к стремительности и внезапности. (Впрочем, в отличие от французского «evenement», это слово не имеет значения «выдающегося события», для передачи которого в немецком языке существуют другие термины, начиная с весьма близкого термина Geschehnis, чье маленькое отличие позволяет лучше подчеркнуть глагольный, активный, процессуальный характер Geschehen).

Конечно, следует признаться, что тем самым мы прикоснулись к крайнему пределу того, что может быть сказано Гегелю. Цель как раз заключается не в том, чтобы осуществить интерпретативное насилие или заставить Гегеля в нарушение собственной максимы перепрыгнуть через его время. Цель состоит в том, чтобы подчеркнуть, что в любом случае это должно быть ему сказано, сколь бы неожиданным это ни показалось для «гегельянцев» (если таковые остались), и подчеркнуть, что собственная эпоха Гегеля в философии, эпоха современного закрытия/открытия, содержит в себе эту неожиданность - глухое беспокойство (Unruhe) по поводу события.

Размышление о событии в его событийной сущности поражает изнутри гегелевскую мысль. Это размышление замыкается в себе, без сомнения, так же быстро, как и открывается. В итоге Гегель позволяет Geschehen приходить и уходить не улавливая его, но он, тем не менее, высказывается как бы за скобками своей собственной речи, что это случается с ним и что именно это заслуживает внимания.

Или, можно также сказать: Гегель уловил Geschehen, остановил его или произвел досмотр в его наступлении-и-уходе, зафиксировал его понятие (это Geschichte). Но делая это, он с небывалой четкостью показывает, что, как раз улавливая его, он утрачивает его как таковое. Тем самым, волей-неволей, он открывает вопрос о «как таковом» Geschehen.

«Как таковое» события - это было бы его бытие. Но отныне это не бытие того, что случается - то есть того, что является случающимся, ни даже бытие некоего «того, что это случается», но случающееся бытие (l'etre-arrivant) или, лучше, бытие-то-что-случается (l'etre-qu'il-arrive). Или, еще, не «имеется», а что это имеется, это что, без которого не было бы ничего. Различие между «есть» и «имеется» (il y a) состоит как раз-таки в том, что там (y) обозначает собственную инстанцию имени-места бытия, без которой бытия не было бы. То, что это имеется = быть бытия или переходное быть непереходного, или субстантивного, бытия, событие бытия, необходимое для того, чтобы бытие было, но не воплощенное ни в какой субстанции, субъекте или основании бытия. Событие бытия, которое не является бытием и при этом является «самим» бытием - тем самым, если угодно, как то, которым оно не было, или, точнее, тем самым, которым не должно было быть, тем же самым, что и ничто.

То, что открывается вместе с вопросом о «как таковом» события, относилось бы, следовательно, к регистру негативности «как таковой». Как помыслить «как таковое», чье «как» не соотносится ни с каким «таковым»? Здесь мышление застигнуто врасплох в полном смысле слова: оно схвачено в отсутствии мышления. Это не означает, что оно еще не определило свой объект, это скорее означает, что нет объекта, который мог бы быть

определен, если «событие» не может быть названо или рассмотрено «как таковое» - то есть, короче говоря, если мы не можем даже высказать «событие», не лишая его событийности.

Остановимся на этой черте неожиданности.

Итак, следует помыслить событие, сама природа которого - событийность - может вытекать только из неожиданности, может поражать мышление только неожиданностью. Следует помыслить то, каким образом мышление может и должно быть удивлено и каким образом, быть может, это есть как раз то, что заставляет его мыслить. Или: каким образом не было бы мышления без события мышления.

Помыслить неожиданность события (то, что, видимо, возвращает нас к размышлению о сути или скачке гегелевского *Geschehen*, диалектическом прорыве в той точке, где, прежде чем быть средством и двигателем, оно должно быть стартовым залпом или началом развязки и, следовательно, своей собственной негативностью) - это должно представлять собою нечто иное, нежели обращение к тому, что невозможно помыслить каким бы то ни было образом, и также нечто иное, конечно, нежели схватывание неожиданности, подчиняющее ее некоторому понятию, и избавляющее тем самым от ее (сюр)приза. Дело здесь, следовательно, не столько в понятии неожиданности, сколько в неожиданности понятия, существенной для понятия.

Что эта задача является задачей философии - и что философия должна быть мышлением неожиданности - вот что, видимо, необходимо понять, обращаясь к платоновско-аристотелевскому топосу об «удивлении». Этот *topos* мы пережевываем словно бы для того, чтобы восхититься идеей первоначального «изумления», одновременно восхищения и признания в неведении, той идеей, которая в итоге пришла к своей самоапроприации, то есть к своему самопоглощению.

Однако если мы внимательно прочитаем вторую главу первой книги (А 2) *Метафизики* Аристотеля, то увидим, что «философия» является наукой (а не «практикой» или «поэтикой»), которая проистекает из удивления постольку, поскольку оно открывает доступ к науке, которая в качестве единственной цели имеет себя саму. Удивление не расценивается как неведение, которое необходимо заполнить, или как противоречие, которое следует преодолеть, - ситуация, которая не выделяла бы на самом деле одну науку среди прочих: оно скорее расценивается как предрасположенность к *sophia* ради нее самой. Тем самым удивление является в чистом виде - фило-софским, и можно продолжать интерпретацию вплоть до того, чтобы сказать, что удивление уже само по себе находится в среде софии и что аналогичным образом *sophia* содержит в себе момент удивления. (В том же месте Аристотель заявляет, что *philomulhos*, то есть тот, кто любит мифы и их удивительные чудеса, также в некотором роде является *philosophos*.) Удерживаемый, но не подавляемый, момент удивления был бы моментом неожиданности, хранимой в сердце мудрости (софии) и являющейся ее конститутивным элементом, поскольку она есть своя собственная цель. С одной стороны, знание, которое ничему иному не подчиняется, заслуживает внимания только как свое собственное возникновение, с другой стороны и взаимнообразно, возникновение в себе самом является единственным истинным объектом познания, если оно вообще может быть таковым. *Sophia* должна удивлять себя, удивление

должно быть «познано».

Таким образом, неожиданность события не была бы всего лишь пограничной ситуацией для некоторого знания бытия, но была бы также его существенной формой и целью. С самого начала философии и вплоть до ее конца, который разыгрывает свое начало с помощью новых средств, эта неожиданность составляла бы всю ставку в игре - причем ставку буквально безграничную.

Опять же, следует как раз оставаться в элементе удивления - то есть в том, что не может, собственно, составлять некий «элемент», но может быть именно событием. Как оставаться в событии? Как удерживаться в нем, если можно так сказать, не превращая его в некий «элемент» или же некий «момент»? На каких условиях удерживать мысль в удивлении, которое она рассматривает в качестве задачи мышления?

Изучим некоторые из этих условий, по меньшей мере предварительные.

Начнем со следующего: «неожиданность события», это, стало быть, тавтология. И именно эту тавтологию и следует выразить прежде всего. Событие поражает или оно не является событием. Все заключается в том, чтобы узнать, что такое неожиданность.

В рождении и смерти - примеры, которые не являются примерами, которые являются больше, чем примерами, которые являются самой вещью, - имеется нечто от события, нечто ожидаемое, что смогло бы быть. То, что можно сформулировать следующим образом: то, что ожидаемо, никогда не является событием, это наступление, результат, то, что приходит. Через девять месяцев некто ожидается к рождению: но, чтобы таковое имело место, должно быть структурное неожиданное этого ожидания. Или, точнее, неожиданное - и то, чего невозможно ожидать, - это не «тот факт, что» это имело место, но это само это «что» из «что это случается» (qu'il arrive) или «что это имеется» (qu'il y a), или же, лучше, это определенное «случается» (il arrive), отличное от всего, что ему предшествовало, и от всего того, в чем оно со-определено. Это есть чистое настоящее (present) этого «случается», и неожиданность должна иметь дело с настоящим как таковым, с присутствием настоящего, как оно случается.

То, что это случается, - это quiddite, не являющаяся таковой «того, что случается», ни даже таковой «случается» («il arrive»), и также не являющаяся таковой некоторой последовательности или одновременности того, «что» в сердце всех «что». Чтобы помыслить некоторое что-то, что внезапно происходит (survient) в некотором ряду, следует, говорит Кант, осознавать его как изменение субстанции (которая остается единой и тождественной: первая аналогия опыта) и соотнести это изменение с каузальностью (вторая аналогия). «Понятие изменения полагает одного и того же субъекта с двумя противоположными детерминациями как существующего и, следовательно, как непрерывного». Вне этого понятия изменения просто нет понятия некоторого «что-то», поскольку в этом случае имелось бы «рождение или исчезновение субстанции», то, что не может иметь места «во времени», но, скорее и исключительным образом, как само время. Однако «время не может быть воспринято в себе самом». Чистое возникновение (survenir) (das blosse Entstehen), иными словами, некоторое ex nihilo, а также и in nihilum, не является

чем-то, для чего имелось бы понятие, или это время «само по себе», его парадоксальная тождественность и непрерывность как «пустого времени».

Событие как таковое: пустое время или присутствие настоящего как негативности, то есть как оно случается, следовательно, не-настоящее - и таким образом, чтобы оно даже не было бы «еще не-настоящим» (что вписывалось бы целиком в последовательность присутствующих, уже доступных «во времени»), но, напротив, таким образом, чтобы ничто ему не предшествовало и ничто не следовало за ним, время само по себе в своем возникновении, как возникновение, каковое оно и есть [80].

Но пустое время, то есть пустота времени «как таковая», эта пустота, которая является не вакуумом внутри некоторой формы, но условием образования любой формы, это пустое время не является «вещью в себе», недостижимой и доступной только для *intuitus originarius*. «Пустое время» - или артикуляция *nihil/ quid* как лишенная последовательности, как случаться или происходить вообще, - это время само по себе, поскольку оно является не последовательностью, но тем, что не следует (за чем-либо) и не является постоянной субстанцией: следовало бы сказать, постоянство без субстанции, настоящее без присутствия, и не столько приход (*venue*), сколько неожиданное наступление (*sur-venue*) самой вещи. Ни время (последовательное), ни место (дистрибутивное), ни вещь (сущее) - не иметь-место чего-либо, событие. Если выразить в одном слове, принадлежащем к огромной традиции, которую позднее следует пересмотреть: творение.

Пустое время, или негативность как время, само событие, составляет это «в себе» «вещи в себе»: это, видимо, как раз то, что не сумел уловить Кант, и то, что Гегель, а вслед за ним и мы в настойчивой передаче мышления о событии не перестаем рассматривать. «Время» или «событие» (оба термина, видимо, еще слишком подчинены тематике следования, континуального-прерывного) составляют или суть «позиция существования» как таковая: *nihil/quid*, которое даже не может быть выражено как некоторое «от ничто к нечто». Событие бытия, не как свойство или предикат, но как бытие бытия.

В этих условиях событие не является «чем-то», что располагалось бы вне познаваемого и говоримого - и как таковое (тем самым) оставленное вне-говорения и вне-познания некоей мистической негативности. Оно не является ни некоторой категорией, ни некоторой сверх-категорией, отличной от бытия [81]. Скорее, оно является в этом самом бытии необходимым условием для категоризации бытия: чтобы говорить его, видеть, обращаться к нему с высоты неожиданности его неожиданного наступления.

Как таковое - *als Geschehen, als Entstehen, als Verse bwinden* - как иметь-место, появляться, исчезать - событие не «представимым» (в этом смысле, оно исчерпывает ресурсы феноменологии, хотя феноменологическая тематика вообще, видимо, всегда только им и была намагничена). Но оно, тем не менее, не «не представимо» наподобие иного, скрытого присутствия, поскольку оно является этим непредставимым или, скорее, непрезентифицируемым присутствующего в самом присутствующем.

Непрезентифицируемое присутствующего, как известно, начиная с Аристотеля и вплоть до нас, через Гуссерля и Хайдеггера, - это его структурирующее различие. То, что это структурирующее различие присутствующего не представимо, не означает, что оно не

может быть помыслено, но это могло бы означать, что мышление, чтобы помыслить его (различие), должно не столько видеть и знать, сколько само сделаться неожиданностью своего «объекта»/в своем «объекте». На неожиданное наступление присутствующего (бытия) следует ответить, выражаясь в делезовской манере, неожиданным становлением мысли.

С этой точки зрения, не будет никакого события «как такового». Поскольку событие как событие, то есть *quo modo*, в соответствии со своим собственным способом (*evenire quo modo evenit*), событие в соответствии со свойством и мерой самого события, это, повторимся, не то, что произведено, и не то, что можно продемонстрировать (зрелищное, новорожденный, покойник), это событие как оно с-бывается (*e-vient*), как оно случается. Однако мы тотчас же распознаем, что в некотором похожем случае модальное как смешивается с как темпоральным (тем, которое употребляют, когда говорят «когда (*comme*) это случилось, имела место вспышка»). Здесь *quo modo*= *quo tempore*.

Модус события - его «как таковое» - это само время как время неожиданного наступления. А время неожиданного наступления - это пустое время. Пустое времени, или, даже лучше, пустое как время, пустое в модусе времени, это была бы «отрицательность для себя» (посредством которой Гегель определяет время, см. Энциклопедия философских наук, § 257), но это отрицательность, понимаемая, в отличие от Гегеля, не как «абстрактно относящаяся к самой себе» (что в итоге возвращает к кантовской «пустоте»). Поскольку в этом случае мы остаемся в плену модели последовательной череды присутствий, разделенных и вновь связанных через эту абстрактную отрицательность. Напротив, отношение отрицательности к себе, то есть «порождение и уничтожение», как здесь же указывает Гегель, должно быть понято как не-абстрактное, которое, однако, не является также результатом (это именно то, что Гегель оставляет без внимания, но к чему он весьма близок, когда называет время «сущим абстрагированием»). То, что не является ни абстрагированием, ни результатом, это неожиданное наступление: отрицательность «для себя», на самом деле, но для себя как позиция бытия или существования.

Эта положительность отрицательности не является диалектической плодотворностью: скажем, чтобы не затеваться здесь с деконструкцией диалектики, что именно это, а не некая стерильность, и есть в точности обратная сторона плодотворности, которая составляет ей пару. Это есть бытие или существующее, ни порожденное, ни непорожденное, но внезапно наступившее, внезапно наступающее - или еще, «сотворенное».

Отрицательность здесь не отрицает саму себя и не вытекает из самой себя. Она поступает иначе, ее действие или не-действие иные и подчиняются другому способу. Можно было бы сказать, что она растягивается: натяжение и растяжение, посредством которых нечто затем может появиться как «прехождение» и «процесс», экс-тенсия (ни темпоральная, ни локальная) этого иметь-место как такового, опространствование, через которое возникает время, натяжение ничто, которое открывает время, - *Spanne*, как говорил Хайдеггер [82]

Неожиданное наступление: ничто, натянутое до разрыва и скачка этого прихода, в котором присутствие през-ентируется (*pres-ente*).

Имеется разрыв и скачок: не как разрыв с временным континуумом, который можно было бы предположить, но как само время, то есть как то, что не приемлет никакого предполагаемое и даже, в особенности, никакого предположение (presupposition), следовательно, предшествование времени самому себе. Разрыв ничто и скачок из ничего в ничто: еще раз, экстенсия негативности, или, точнее, поскольку негативное не является чем-то, что можно было бы растянуть как эластик, негативность как натяжение, и само натяжение не постепенное, а одним махом, одним рывком - натяжение/экстенсия бытия, «что это имеется».

Если событие этого «что это имеется» в качестве вывода имеет негацию «а не ничто», то вовсе не как свое негативное - то есть это не иная, противоположная и симметричная возможность: чтобы имелось «ничто» вместо чего-то. Поскольку как раз-таки и нет места для этого иметь-место некоторого «ничто» под видом «нечто». «А не ничто» не означает, что, то, что существует, это не «ничто». Это, напротив, означает, что не существует ничего, кроме «нечто», и что «нечто» существует без какого-либо иного предположения, кроме самого своего существования или же экстенсии «ничто» как натяжения своего наступления-настоящего, своего события.

(Мы можем только согласиться, что здесь мышление об экзистенции было бы доказательством «ничто», но доказательство ничто не является с необходимостью или исключительным образом страхом ничто, который рискует принести с собой проекцию этого «ничто» как глубинную пре (и пост-) суппозицию бытия. Оно есть, скорее, то, к чему мы пытаемся приблизиться: мысль-неожиданность события).

Так что ж е тогда такое неожиданность?

Это как раз то, что больше невозможно спросить. Неожиданность не есть что-либо. Она не является новизной бытия, которая поражала бы по сравнению с уже данным бытием. Коль скоро имеется событие - одно ли единственное для совокупности сущего, или же разнообразные, рассредоточенные и стихийные (что возвращается к тому же), - именно это «уже» совершает скачок, вместе с «еще нет». Делает скачок все настоящее, представленное или представимое, и этот скачок - это пришествие, или пре(з)-енция, или praesens само по себе без настоящего.

Коль скоро «ребенок родился», как говорит Гегель в знаменитом пассаже из «Феноменологии духа», событие не в том, что он родился, поскольку это было принято в порядке процесса и модификации субстанции. Событие - это скорее прерывание процесса, скачок, который Гегель представляет как «качественный скачок» «первого вздоха» (или, в другом месте, как «трепетание», которое пересекает и разделяет in utero материнскую субстанцию). Родиться или умереть, это не «быть», но «вскочить в бытие», говоря на сей раз языком Хайдеггера.

Мыслить скачок возможно только посредством скачка мысли - посредством мысли как скачка, как того скачка, каковым она себя с необходимостью осознает и ощущает. Но она себя осознает и ощущает также как неожиданность (неожиданность в своем знании и в своем ощущении, неожиданность как знание и как ощущение). Неожиданность не является

ничем - кроме как скачком в то же самое бытие, тем скачком, в котором событие и мысль являются «одним и тем же». На свой лад мышление о неожиданности повторяет парменидовскую тождественность бытия и мышления.

Он совершает скачок - кто «он»? ничто и никто, «он» есть только в скачке. То есть он экзистировать - если это экзистировать экзистенции состоит из натяжения и растяжения между бытием и сущим, между ничто и нечто. Он вскакивает в ничто, и именно так он существует. Он есть во вскакивании в ничто. Он сам является артикуляцией различия между ничто и нечто - и это различие есть также разногласие (ein Austrag, диспут, конфликт, распределение, разделение; см. хайдеггеровские лекции о Ницше, т. 2). Имеется рассогласование между бытием и сущим: бытие находится в разногласии с настоящей, данной, расположенной сущностью сущего, и сущее находится в разногласии с субстанциальной сущностью, основательницей бытия. Разногласие - это разногласие с тем, что, *согласуя бытие с сущим, ослабляло бы напряжение экзистирования*. Тем самым, разногласие создает событие: не-присутствие прихода к присутствию и его абсолютную неожиданность.

Но это не неожиданность для субъекта. Никто не удивлен, точно так же, как никто не совершил скачок. Неожиданность - событие - не относятся к регистру репрезентации. Неожиданность - это то, что скачок (или даже этот «он», этот «некто», кто происходит в скачке и, в итоге, как сам скачок) удивляет сам себя. Он удивлен, это удивительно, что он есть - и, если угодно, он есть как удивленный, удивляющийся в очевидном отсутствии наличного-бытия. Он себе удивляется, поскольку как раз-таки он не репрезентирует для себя ни «самого себя», ни свою неожиданность. Он совпадает с ней, он есть только эта неожиданность, которая даже еще не является «его».

Натяжение, растяжение скачка - опространствование времени - рассогласование бытия как его истина - вот что такое неожиданность. Spanne поражает, но не в том, что она собирается привести в замешательство, дестабилизировать субъект, который находился там, а в том, что она застаёт кого-либо там, где его не было, или еще, она его настигает, захватывает, переносит в той степени, в какой он там не находится.

И это «не быть здесь» есть как раз-таки самый настоящий способ «здесь быть», коль скоро речь идет о том, чтобы «вскочить в бытие», или экзистировать. «Не быть здесь» означает не быть уже там, но быть самим этим там (этим здесь) (таково главное экзистенциальное условие da-sein). Это «там» является опространствованием натяжения, растяжения. Оно есть пространство-время - ни пространство, ни время, ни совокупность обоих, ни источник (point-source) вне того и другого, но изначальный разрыв и хиазм, раскрывающий их друг в друге.

Неожиданность - это скачок в пространство-время ничто, которое не наступает ни «до», ни «помимо»: тем самым это скачок в пространство-время самого пространства-времени. Это иметь-место места, некоторого там, которое не является местом «для» бытия, но бытием как местом, бытием-этим-там (etre-le-la), не настояще-данным бытием, но настоящим бытия как оно наступает и как оно, следовательно, не есть.

Неожиданность события, тем самым, есть сама негативность, но негативность не как ресурс, доступный фонд, ничто или бездна, из глубины которой наступало бы событие, поскольку такое «событие» было бы все еще результатом. Ничто (чтобы сохранить это слово резким и дать ему прорезать все «бездны» и все их глубины), ничто, которое не является «в основе» ничем и которое есть лишь ничто некоего скачка в ничто, является негативностью, которая не есть ресурс, но есть утверждение эк-зистирующего натяжения: его интенсивность - интенсивность или удивляющий тон экзистенции.

Если бы потребовалось в этих условиях схематически изобразить неожиданность, а именно это и требуется, именно этим мы здесь и занимаемся: необходимо выявить априорные условия схватывания неожиданности как таковой, неожиданного схватывания неожиданности - можно было бы сказать, что это, в точности, сам схематизм. Поскольку если схематизм есть производство «чистого наглядного представления», предшествующего всякому образу, и если «чистое наглядное представление» само является экс-позицией времени как «чистой самоаффекции» (см.: Хайдеггер М. «Кант и проблема метафизики», § 22 и 35), то это потому, что в чистой самоаффекции взгляд видит себя и тем самым видит - ничто. В целом схематизм принципиальным образом является видимостью (*visibilile*) ничто как условия возможности видимости чего-либо. В любом представлении чего-либо представление видит себя прежде всего как чистое представление, не видящее ничего, ничего там не видящее, и, однако, это уже «представление», и как таковое впереди, вне себя, никакого образа и образ ничто - этот удивительный образ без образа, который событие бытия прочерчивает одной вспышкой.

Тем самым, схематизм - а с ним и любое трансцендентальное воображение - располагался бы вовсе не в регистре образов (как нам это уже известно), но и не в регистре некоего про-образа, как, впрочем, и не в грандиозном хаосе крушения образов; проще, невообразимее, он был бы событием-схемой, сверканием следа, протянутого к тому же самому ничто, и чистым утверждением экзистенции. Наконец, это даже не то ж е самое, что «рождение» или «смерть», но единственно и именно то, что рассекают эти удары: бытие сущего, его событие.

Станем ли мы отныне говорить, что это событие уникально - подобно тому, как Хайдеггер говорит о «фундаментальном событии в Dasein» [83]? Видимо, да. Определенным образом, нет ничего, кроме события (*un evenement*), и нет «отчасти события» (*de l'evenement*), разбросанного там и сям безо всякой связи с сущностной событийностью. Есть одно событие, одна неожиданность - и экзистирующий не восстанавливается и не возвращается - это и есть экзистировать.

Но единичность бытия не выражается в цифровой форме. Она не заключается в замыкании на себе самой в точке истока (для онтологии нет теории большого взрыва). Поскольку эта единичность есть или производит неожиданность, она по своей природе и по своей структуре рассеяна в потоке событий и, следовательно, в потоке того, что не составляет события и что незаметно отдаляется в невоспринимаемый континуум, в бормотание «жизни», для которой экзистенция является исключением.

Если событие было бы фундаментальным и уникальным в обычном - или метафизическом - смысле этих слов, оно было бы даровано, и этот дар был бы также изначальным растворением всякой событийности. Не было бы неожиданности. Именно потому, что оно не дано, но случается, и имеется неожиданность и стихийная множественность того, что отныне можно было бы назвать наступлениями (или «наступаниями») уникального события. В этом смысле, нет ничего, кроме событий, что в точности означает: «имеется» является событийным (Sein, Ereignis). Что также означает, что они не только разнообразны, скрыты и разрозненны, но и что они редки. Или, если угодно: событие одновременно уникально, нумеруемо и редко.

Оно не перестает случаться - и удивлять. Мышление не перестает удивляться, видя его наступающим, его взгляду открывается очевидность ничто. Мысль есть событие: то, что она мыслит, случается с ней там, где ее нет. Событие - это мысль: натяжение и прыжок в ничто бытия. Именно в этом смысле «быть и мыслить одно и то же» и их тождество имеют место в соответствии с рассекающей экс-тенсией эк-зистенции.

Именно в этом смысле также можно было бы сказать, что сотворение мира является мыслью Бога, если отныне для нас безусловное перестало подчиняться условию высшего бытия. Не было бы даже необходимости мыслить это без «Бога» и без «творца»: а именно это и предполагается в требовании мышления события, каким оно выступает перед нами, по меньшей мере с Гегеля.

По меньшей мере - поскольку следовало бы, возможно, заново уделить внимание тому, что у самого Парменида вписывает онтологическую истину в рассказ о событии. В конце концов, поэма начинается с представления быстрого бега - «кони, которые меня несут», - на остановку которого ничто формально не указывает. Колесница того, кто ведет рассказ, врывается как раз во владения богини, но эти владения никак иначе не представлены, кроме как в виде торной дороги, врата перед которой согласилась разверзнуть перед ним Дикэ. Он не сходит со своей колесницы, «юноша», тот, кто «знает» или «видит», его путь «пересекает все города», и именно не останавливаясь, в прохождении он наставляем богиней не о бытии, а о том, что есть. Проходя через широкозияющий проем, он видит, что имеется, это все, что с ним происходит, и никогда не случается ничего иного, коль скоро случается нечто.

Но именно это следует сказать и помыслить - и нет ничего, кроме этого, что следует сказать и что следует помыслить, весь смысл там.

Что же тогда такое смысл? То, что делает так, что «имеется». То, что предназначает или провоцирует бытие к тому, чтобы случиться. То, что переносит бытие в наступать - в наступать/отправляться. Что это такое? Это не может быть представлено в виде аксиомы и также в качестве факта. Скажем, что это некоторое «должно» («il faut»).

Под заголовком последней части Quatuor, op. 135 - «С трудом принятое решение» - Бетховен, как известно, пометил: «Muss es sein? Es muss sein» (что может быть интерпретировано следующим образом: «Должно это (быть)? Это должно (быть)»). Если бы бытие просто было, то ничего не было бы, и не могло бы быть никакого мышления.

«Должно» не является выражением простой имманентной необходимости (природы или судьбы). Необходимость сама по себе может быть только решительным ответом мышления на неопределенность (suspens) бытия, где оно (мышление) оказывается удивлено: muss es sein?

Человеческая чрезмерность

Мера есть соответствие (convenance) одного бытия другому или себе самому [84]. В качестве соответствия другому она является «измерением», для которого, напротив, не имеется никакого предписанного соответствия, кроме соответствия в использовании. Все системы мер, во всяком случае отчасти, основаны на рассуждениях об использовании (которые в той или иной степени составлены из различных символизмов).

Напротив, можно всегда измерить, без особой пользы, среднюю продолжительность жизни человека в миллионных долях секунды или в определенных отрезках времени, которое требуется, чтобы до нас дошел свет далекой звезды. Все эти курьезы можно найти в альманахах (высота колонны, образуемой в результате укладывания одна на одну всех книг Национальной библиотеки Франции и т. п.), они лишены смысла, но не истины, пусть она и бесконечно бедна. В этом порядке истины чрезмерность невозможна. Это, напротив, образцовая область больших чисел, изменений масштаба, то, что превышает средний уровень, область несоизмеримости и т. д. Семь миллионов шестьсот тысяч фунтов стерлингов за «Граций» Кановы: вот рыночная истина, которая не является ни умеренной, ни чрезмерной. Десять миллиардов человек на планете: вот перспектива демографической истины, которая, как таковая, не является ни умеренной, ни чрезмерной.

Сами эти цифры, в свою очередь, измеряют нечто: принятие обязательства определенных оценок на рынке, принятие обязательства некоторого количества риска и задач в мире (в мире, который стал мировым посредством самого этого обязательства). Иными словами, все эти цифры всякий раз измеряют ответственность.

Принятие в расчет «чрезмерности» больших чисел приводит, таким образом, либо к тому, чтобы просто установить частное соответствие смысла «чрезмерности» с ней самой (таковы курьезы альманахов, книг рекордов или чисто зрелищная экспозиция измерений вселенной, наука и истина для зевак), либо к извлечению на свет ответственности. Каждый из этих жестов является оборотной стороной другого, и пролиферация больших чисел в нашей культуре, наши интересы и наши потребности (размер памяти компьютера, цена ядерной подлодки и т. п.) определяют также показательное возрастание ответственности.

(С. Моравия прочувствовал это, хотя и не совсем точно, в дуалистической, манихейской манере, когда писал: «Зло сегодня называется “Числом” /.../ Ядерное оружие, оружие массового уничтожения, рождается из Числа. Без Числа его изобретение было бы лишено смысла. Таким образом, Числу вида противопоставляют Число конца вида». Journal еигорёеп, пер. Дени Фернандес-Рекатала и Джанни Бураттони, Париж, Ecriture, 1984, с. 58.)

Не без основания цифры жертв геноцида и других форм истребления стали если не именами, то семантемами современности. «Шесть миллионов» неразрывно ассоциируется с Шоа. «Шесть миллионов» здесь (и другие цифры для других примеров истребления, других жертв) не означают ничего «слишком большого» или «слишком завышенного», чрезмерного или сверх всякой меры: и в самом деле, можно ли было считать «умеренным» убийство десяти евреев, или сотни армян, или двадцати пяти тутси? Позволить умереть от голода двоим, а не миллиону? Эти цифры не обозначают нарушения (какой нормы? какого среднего числа?): они указывают на порядок, собственный регистр обязательства и ответственности, частью которого они сами являются.

(Видимо, следует возвести к Марксу извлечение на свет больших чисел в той функции, которую можно назвать показатель морали. Достаточно пробежать взглядом ту или иную главу «Капитала», например «Общий закон накопления», чтобы эта функция буквально бросилась в глаза: цифры здесь не только являются элементами рассуждения, они ему предшествуют, в некотором роде, они указывают его смысл до всех артикулируемых сигнификаций. «Капитал» - это, возможно, вот что: абсолютно всеобщие экспозиция и показательность).

Здесь, так же как и в тщетном упражнении в любопытстве (или как его точная противоположность), «чрезмерность» является своим собственным соответствием и образует меру из «неслыханной» меры. Она измеряет себя сама, то есть она рассматривается как целостность. В сегодняшнем мире чрезмерность не является неопределенным излишком по отношению к нормированным совокупностям, она не образует некое чудовищное сверхвозрастание, которое, в силу этого, обречено на гибель: она составляет определенным образом направленную и непрерывную аппроксимацию целостности. Она не столько указывает на степень или квантум своей величины (шесть, или десять, или сорок миллионов: или даже 0,13 или 0,20 аров земли на человека в 2050 году), сколько представляет собой величину как некий абсолют, который вовлекает другое соответствие бытия (или человека, или смысла, кто как захочет это назвать). Это можно проиллюстрировать следующим образом: большой взрыв не является чем-то, что характеризуется с точки зрения «огромного» количества (времени, энергии, измерений Вселенной и т. п.), он относится к большой величине (Вселенной), которая является для себя своей мерой и не имеет другой.

Эта величина, которая является для самой себя «чрезмерной» мерой или своей умеренной «чрезмерностью», тотчас же обеспечивает масштаб всеобщей ответственности: при внимательном изучении в большом взрыве дело заключается в том, что настоящая «мера» Вселенной состоит в «чрезмерной» ответственности, которую мы испытываем в отношении ее или которую мы принимаем на себя, стоит нам измерить ее таким образом. Высказывание «Человек есть мера всех вещей» получило новый, чрезмерный смысл: вместо того чтобы все привязывать к человеку как к заурядному эталону и нестойкому остатку, этот смысл привязывает самого человека к глубине ответственности.

В эпоху человечества как населенности большим количеством людей гуманность человека сама оказывается некоей чрезмерностью, которая обеспечивает меру и с которой мы должны себя соизмерять. Таким образом, убийство является чрезмерностью по отношению к

ординарным нравам некоторой социальной группы. Но само истребление (само название которого весьма точно отражает его суть: дойти до конца, истратить счет, соизмерять народ лишь в его существовании в целокупности) измеряет социальное отношение, или его отсутствие, если угодно. Противоположность истреблению не может находиться ни в какой «точной мере»: она должна раскрывать ту же самую целокупность. Таков же и смысл демографического контроля: человечество как целокупность ясно вверяется ответственности человека. Эта ответственность не имеет определенной меры, поскольку вопрос не в том, сколько людей земля - или вселенная - может вместить, но о каких людях идет речь, о каких существованиях.

Число здесь немедленно преобразует свою величину в величину моральную: размер человечества становится неотделим от его достоинства.

Но это достоинство, эта человечность сама не дается как мера (вера в это составляет значительную слабость рассуждений различных гуманизмов - «умеренных» и умеряющих). Некоторым образом, все призывы к «мере» совершенно тщетны, коль скоро нет чрезмерности, которая сама могла бы быть четко определена по отношению к некоторой установленной мере, норме, эталону или середине. Отныне использование и/или правило, которые обеспечивают меру, должны сами быть ясно определены.

Долгое время в нашей культуре почиталось за правило всякий раз напоминать, сколь античный мир был миром меры, и под этим названием и как, возможно, никакой другой должен был служить нам моделью (моделью и мерой, моделью меры и мерой модели: целое полотно нашей истории и нашей метафизической системы). Мир хорошо очерченного предела, мир горизонта, мир *phronesis*, *mesotes* и *metron*. *Hybris* был измеримой чрезмерностью *par excellence*, и (это знали или, в принципе, могли знать) если Аякс, Антигона или Креон, Цезарь или Брут преступали меру, то и знали, какую меру преступали. Тогда мера есть соответствие бытия самому себе. Она является его модусом, а не измерением (его модусом, темпераментом, ритмом, собственной когерентностью).

Неважно, является эта трактовка античного мира точной или нет. Важно то, что мы воздвигли эту модель и что она себя истощила. Поскольку она не принимает в расчет вот чего: будучи собственно модусом, соответствием бытия самому себе, мера современного мира сама по себе является «чрезмерным» модусом бесконечности.

Происхождение ее, без сомнения, христианское, или, скорее, христианство само по себе было только лишь инсталляцией этого бесконечного модуса бытия. Как христианство в чистом виде оно долгое время скрывало истину этого модуса под мнимым поддерживанием измеримой меры, меры сотворенного бытия. В качестве креатуры бытие должно было наблюдать соответствие своей зависимости. Но так как сотворение целиком несет на себе, сущностным образом и как свой собственный модус, печать, или след, своего творца (человек-подобие Бога был только расцветом этой структуры или этого процесса), само оно в качестве соответствия имеет неизмеримость - без-мерность - творца. Или, точнее, безмерность акта творца (но субъект-творец есть не что иное, как его акт), свойством которого является не иметь самому никакой меры и действовать без меры, в отличие от всей космогонии. На самом деле, сотворение означает: не-происхождение и абсолютное и

исключительное соответствие бытия самому себе, существования как такового, без иной меры или модуса.

Что касается «Бога», то он является только интерпретацией этой чрезмерности в терминах процесса и агента произведения. Но именно поэтому, даже в рамках данной интерпретации, сотворение породило столько сложных разработок относительно структуры и пружины его акта: относительно «ex nihilo», относительно выхода за свои пределы или же пребывания в себе Бога, в отношении мотивов любви или славы, дара или оставленности. Все эти размышления вращались вокруг вот чего: «сотворение» является абсолютной мерой, бытием, которое является для себя чистым и простым соответствием своего существования.

В итоге смысл формулы «Бог есть мера всех вещей» неодинаков для Платона и для Гегеля. Для первого Бог составляет меру отношения каждого существующего к своему собственному модусу бытия: он является абсолютной мерой модализации существ. Для второго Бог есть (чрез)мерность ((de)measure), в соответствии с которой бытие модализируется как бытие, сущностным образом и в каждом существующем (что предполагает также, что его собственный модус является как неантацией, так и становлением).

Но эту самую меру - бытие-модус самого бытия - Гегель представляет все еще (во всяком случае, до определенного момента) как абсолютную меру, то есть как абсолютно конечную или завершенную бесконечность.

В другом регистре это может быть истолковано следующим образом: для Гегеля, как и для Платона, существует абсолютная справедливость абсолютной меры. Модализируясь, бытие придает себе привычные модусы своих модальностей (и именно по причине того, что оно модализируется, или потому, что его структура - это субъективность). Отныне это правосудие, эта справедливость, в принципе, сама по себе определяет благо. Откуда следует, в частности, что имеется сам от себя справедливый социальный порядок и справедливый суверенитет.

Для нас, напротив, модализация бытия есть модализация безмерности как таковой. То, что мы все еще интерпретируем на античный или христианский лады как «чрезмерно большое» - скорость, население, жертву, нищету, вселенную, ядерную энергию и т. п., — является лишь модализированным переводом следующего: «сотворение» отныне понимается как акт бытия, который является без меры своей собственной мерой.

Возможно, именно таким образом можно понять универсальные постоянные современной физики, скорость света или квант энергии например. Это не соизмеряется с чем-либо иным: напротив, это открывает исток всякой возможной меры. Фиат-люкс означает сегодня: существует «скорость», по отношению к которой любая скорость является умеренной и которая несоизмерима ни с чем, более высоким (ее устанавливают по договоренности, и все тут). Это уже более не слово Бога, который предварительно измерил эту скорость. И это уже вообще не слово. Но вселенная, которая имеет эту константу, это «сотворение». Не имея творца, она не является и сотворением, она просто бытие: то, что имеется бытие, так и никак иначе. Следовательно, бытие конечно - в том смысле, что нет «бесконечной

скорости», - но оно конечно той конечностью, которая сама безмерна, которая является для самой себя всеобщей мерой бытия: в этом смысле, она бесконечна, той бесконечностью, которая состоит в том, чтобы быть для самой себя своей собственной чрезмерной мерой. Что составляет не бытие как субстанцию, но бытие как ответственность.

Быть ответственным, в действительности, это прежде всего не соотносить себя с какой-либо нормативной инстанцией. Это означает взять на себя обязательство своего собственного бытия до самого конца этого бытия так, чтобы это обязательство, это *conatus*, являлось самой сущностью бытия. («Обязательство», в конечном счете, хороший перевод для «*conatus*».)

Эпоха, являющаяся перед нами как эпоха больших чисел, эпоха, которую можно было бы назвать «показательным бытием», на самом деле является эпохой бытия, выставленного напоказ его собственной неизмеримости и как его собственная неизмеримость в самом прямом смысле слона: ничто его не измеряет, и именно это измеряет существование, которое бытие обязывает и обязывает и модусе ответственности, которая сама является неизмеримой. "Человечность" и «мировой характер» (*mondialite*) отныне означают это обязательство без меры.

Или время, которое наступает, сумеет принять меру, или оно утратит всякую меру и вместе с ней существование. В том, что с нами сегодня происходит в той мере, в какой мы здесь выставлены напоказ, именно это и является неизмеримо великим, беспокоящим и вдохновляющим.

Примечания

1 Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Часть первая. "О дарящей добродетели", раздел 2 / Пер. К. А. Свасьяна // Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 53-54.

2 Ницше Ф. Веселая наука, III, 124 (там же, т. 1, с. 592).

3 Здесь легко узнать отсылку к § 32 Бытия и бремени. Однако в целом, если не возникает в том необходимости, для меня важно не столько развивать то, что раскрыл бы комментарий Хайдеггера, сколько продвинуться дальше, отталкиваясь от него и от некоторых других - то есть, в предельном виде, от нас. В этом мы, как и в этом обращении к Хайдеггеру, следует помнить о значении Ханны Арендт и ее размышлений о «человеческой множественности», отныне доступных на французском (*Qu'est-ce que politique?*, перевод и предисловие Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Le Seul, 1995).

4 «Между "все мы" абстрактного универсализма и "я" убогого индивидуализма располагается "мы другие" Ницше, мышление единичного случая, которое устраняет оппозицию отдельного и всеобщего» (F. Warin, *Nietzsche et Baluille. La parodie à Vinfini*, Paris, PUF, 1994, p. 256).

5 Я не останавливаюсь здесь на изучении, которое могло бы быть поучительным, десигнаций слова «люди» и неопределенно-личной конструкции (*во франц. языке «оп»*. - *Прим. перев.*) в различных языках, так же как и на истории существительного «люди» (народы (*gentes*), «Язычники» («*Gentils*»), нации и т. д.).

6 Чтобы было ясно: отсылка к Лакану здесь совершенно произвольная.

7 Критика чистого разума, «Идеал чистого разума», раздел 4. Здесь также предполагается Тезис Канта о бытии Хайдеггера.

8 *Histoire de rats*, *Œuvres complètes*, III, Paris, Gallimard, 1971, p. 114. На самом деле, память меня подводит, и Батай пишет «мы достигаем»; достигать, добираться: как удвоение самого почти-что некоторого «прикосновения к истоку». Но следует целиком процитировать Батая: «Мы не располагаем средствами для того, чтобы достигнуть: на самом деле, мы достигаем; мы внезапно достигаем той точки, которой следовало бы, и мы проводим остаток наших дней в поисках утраченного момента; но то, что иногда мы его теряем, именно по этой причине, что его поиск уводит нас в сторону от него, и объединить нас, видимо, является средством ... навсегда утратить момент возвращения. Внезапно, в моей ночи, в моем одиночестве, страх уступает место убежденности: это притворно, уже более даже не отвлекает (отвлекая, это более не отвлекается), внезапно сердце Б. находится в моем сердце».

9 См.: J.-L. Nancy, *La deconstruction du christianisme*. (Готовится к изданию).

10 Тем не менее вышедшая недавно книга Сержа Марселя "Гробница бога-ремесленника" (Le tombeau du dieu artisan) поразительным образом освежает прочтение «Тимея» и, возможно, сближает платоновскую демиургию с «сотворением», о котором я пытаюсь сказать.

11 Бенуа Гетц в своей диссертации Дислокация-Архитектура и опыт (Benoit Goetz, La dislocation-Architecture et experience, Strasbourg, 1996) развивает такую тему опространствования, как опространствование некоей распространившейся и становящейся «экзистенциальной» «архитектуры».

12 См.: Бытие и время, § 36, 37 и 68 с. Принижая любопытство по сравнению с созерцанием, вполне, впрочем, традиционным образом, Хайдеггер сразу же принижает и не признает все полотно современного мира: науку и технику, - отвергая тем самым то, что он претендует утверждать о «послании» бытия. О роли любопытства в современности см. великую классическую книгу Ганса Блюменберга Der Prozess der theoretischen Neugierde, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1966.

13 Последующее желало бы продолжить, в некотором отношении, диалог, предложенный Рансиером (Jacques Ranciere, La mesentente. Philosophie et politique, Paris, Galilee, 1995).

14 Andre Tosel, Democratic et liberalisme, Paris, Kime, 1995, p. 203. См. целиком главу «Равенство, трудное и необходимое». Etienne Balibar, La proposition de l'egalite, Les conferences de Perroquet, No 22, Paris, novembre 1989.

15 Я признаю у Ж. Деррида критику братства в его Политике дружбы (J. Derrida, Politiques de l'amitie, Paris, Galilee, 1994. Правда, ему следует заметить, что я также, по случаю, подвергаю сомнению христианское братство. Впрочем, я сохранил и продолжаю сохранять, несмотря ни на что, возможность исследовать, не является ли братство с необходимостью родовым и врожденным...

16 См. «L'insacriable» в: Jean-Luc Nancy, Une pensee finie, Paris, Galilee, 1990.

17 Диссертация Франсуа Раффуля Хайдеггер и проблема субъективности (EHESS, 1995) является, примечательным образом, одним из первых исследований, которые ведутся в направлении переоценки Mitsein.

18 "Бытие и время", § 26. (Ср. перевод В. Бибихина: «...в бытийной понятливости присутствия уже лежит ... понятность других». С. 123. - Прим. ред.).

19 О традиции мышления о едином, каждом и единичном, сколько бы ни были различны наши взгляды, см. полные ссылки на данные Жаном-Франсуа Марке в работе "Единичность и событие" (J.-F. Marquet, Singularite et evenement, Grenoble, Jerome Millon, 1995). Но, прежде всего, тексты, которые вызвали у нас самих интерес к этой теме, - это тексты Делеза с текстами Деррида (и это «с-» потребует когда-нибудь комментария). В основе своей речь идет о том же плавании, в которое пустились, с одной стороны, Агамбен, а с другой Бадиу, даже если этот последний желает предпринять его в форме противопоставления, обыгрывая множественное против Единого. Все это приводит к доказательству того,

насколько мы мыслим только одних с другими (посредством против, несмотря, рядом, вдали от, чтобы коснуться, чтобы избежать, чтобы пробуравить).

20 Единственное возможное основание доказательства бытия Бога, I, 3, § 4.

21 Энциклопедия философских наук, §20. С. 114.

22 Декарт сам признает: демарш и рассуждение об *ego sum* являются не чем иным, как общими для нас всех демаршем и рассуждением, "тем внутренним знанием относительно мышления и бытия, которое всегда предшествует продуманному и является врожденным у всех людей, так что [...] мы можем вообразить, будто лишены этого знания, но не можем быть лишены его в действительности" (*Reponses aux Sixiemes Objektions*, 1).

23 В некотором смысле, Левинас показательным образом свидетельствует в пользу этой проблематики. Но то, что он подразумевает под «иным, нежели бытие», следует понимать как «наисобственное бытия» как раз потому, что следует, скорее, мыслить со-бытие, нежели противопоставление другого бытию.

24 Martin Heidegger, *Beitrage*, Frankfurt a.M., 1989, p. 319.

25 Об общественном договоре, книга 1, глава 8.

26 Так говорил Заратустра, III, 25.

27 Известно, сколь дорого Батаю это выражение. Можно было бы даже сказать, что это совершенно его собственное выражение.

28 См.: Тони Негри «Кризис политического пространства» и в целом работы из № 27, «В ожидании империи», "Future anterior", Paris, l'Harmattan, janvier 1995.

29 См. работы, некогда собранные в "Le retrait du politique" и "Rejouer le politique", Paris, Galille, 1981 и 1983.

30 Для деконструктивистского прочтения некоторого «как такового» бытия в фундаментальной онтологии см. магистерскую диссертацию Ива Дюпё (Страсбург, 1994).

31 Стыдливым прикрытием (лат.). - Прим. перев.

32 См.: Mare Auge, *Le sens des autres*, Paris, Le seuil, 1994.

33 Недавно защищенная М. Крепоком диссертация (*Mare Crepon, Le probleme de la diversity humaine. Enquete sur la caracterisation des peuples et la constitution des giographies de l'esprit de Leibniz a Hegel. Университет Париж 10-Нантерр*) представляет собой первый масштабный труд в данной области.

34 Он является симптомом и сам по себе, но еще более примечательный симптом заключается в завоевании неожиданной благосклонности, которое он узнал начиная со

смерти Ги Дебора в 1995 году. Следовало бы указать статьи, появившиеся по этому случаю, чтобы продемонстрировать, насколько ссылка на Дебора могла показаться многим необходимой и важной — как последний источник критики в некритичном мире. По поводу фетишизма и критики см.: Jacques Derrida, *Spectres de Marx, Pans, Galifce, 1994.*

35 Реклама марки Nike в парижском метро в августе 1995 года. Уточню, что, преднамеренно или нет, слово «незначительными» на самом деле было употреблено в мужском роде.

36 Как известно, греческий *symbolon* представлял собой кусок глиняного горшка, разбиваемого на две части при приеме друзей или хозяина и гостя. Соединение этих частей позднее стало бы знаком узнавания.

37 Троица, напротив, репрезентирует бытие-совокупно как саму свою божественность: и, видимо, тем самым он уже более является не «Богом», но со-бытием онто-теологической разновидности. Здесь мы касаемся темы «деконструкции христианства», о которой я упоминал по поводу сотворения. Тем самым мы также угадываем тесную связь всех великих тем христианской догматики, деконструкция которой ничто не сможет оставить нетронутым.

38 Картезианские медитации, § 60, М., 2001, с. 124 (пер. В. Молчанова). Здесь, как нигде, Гуссерль, видимо, показывает, как феноменология касается своего предела и преодолевает его: это уже не ядро эго, но именно «мир как конституированный смысл» (там же, § 59, с. 123), который раскрывается как конституирующий. Само конституирование является конституированным: такова, видимо, выраженная в этих понятиях предельная структура «языка» и "с-", языка как «с-». Весь непосредственный контекст этого отрывка показывает, как Гуссерль полагает ответить наиболее точно Хайдеггеру и осмыслению *Mitsein*, еще недостаточно фундированному в *сущностной необходимости* «объективно данного мира» и его «сообществ различной степени». Здесь производится примечательный хиазм между двумя пилами осмысления, которые провоцируют друг друга и взаимно пересекаются в соответствии с тем, что следовало бы нанять два стиля сущностности «с-». Упрощая, можно было бы назвать их соответственно стилем принадлежности (в бытии как истине, Хайдеггер) и стилем корреляции (в эго как смысле, Гуссерль). Но можно также было бы поменять местами столь схематичные характеристики. Существенное не в этом, а в общем свидетельстве эпохи (с Фрейдом, с Батаем, с...), в соответствии с которым онтология отныне должна быть только онтологией этого "с-".

39 Как говорит Фрэнсис Фишер, давний компаньон по призванию этого требования, "с-" является строгой детерминацией несущности экзистирования. Бытие-к является незамедлительно "с-", поскольку *Dasein* не имеет сущности». (*Heidegger et la question de l'homme, Strasbourg, universite der sciences humaines, 1995*).

40 Речь, видимо, идет о ночи 9 ноября 1938 года, получившую название «хрустальной». - Прим. перев.

41 См.: *L'ethique originaire* (начиная с Хайдеггера). Готовится к изданию.

42 Ср. название книги Поля Рикера «Soi-meme comme un autre» ("Я сам как другой"), Paris, Le Seuil, 1993.

43 Большая часть труда Филиппа Лаку-Лабарта посвящена деконструктивистскому анализу этого изначального мимесиса.

44 Но только до определенного момента. Поскольку Руссо слишком сильно воспринял необходимость того спектакля, который он проклинал, и то, что он желал осмыслить, есть некий род самопреодоления зрелищно-репрезентативной внеположенности как со стороны «гражданской религии», так и со стороны литературы. Тем самым, «литература», с одной стороны (вместе с музыкой или «искусством» вообще), «гражданская религия» (это значит представимый образ светской социальности) - с другой, являются терминами-предшественниками нашей проблемы как проблемы со-смысла. «Показать человека его подобиям», с одной стороны, » с другой - праздновать, за отсутствием возможности присутствовать при событии, пакт учреждения самого человечества. Модель повсюду и нигде, единичная множественная. И именно поэтому проблема сразу же выстраивается в соответствии с конвергенцией и разделением между «искусством» и «гражданской религией»...

45 Это не означает, что любой спектакль, без разбору, был бы «в целом хорош». Напротив, некоторое общество, в котором уже отсутствует кодификация зрелищной формы, ставит и должно ставить перед собой наиболее трудные проблемы относительно спектакля: оно не только должно противопоставить его субъекту некоторое множество этических, практических, эстетических и политических решений, но в первую очередь должно заново предпринять и обосновать осмысление «спектакля» как такового. Общая критика зрелищного - медиатизации, телевидения и т. д. - служит чаще всего алиби и прикрытием наиболее убогой идеологии. Плаксивая, сварливая или высокомерная, она заинтересована в том, чтобы заставить ценить то, что именно у нее есть ключ к определению того, что являлось бы иллюзией, а что нет. Так, например, она претендует на знание того, что "телевидение" (понимай - «телекратия») "отупляет" «людей», и то при том, что она (критика) по существу не знает ничего ни об истинной пользе, которую люди получают от телевидения, пользе, возможно, гораздо более отдаленной, чем она могла бы предполагать, ни о действительном состоянии, иногда весьма "отупляющем", народных культур прошлого. Критика зрелищного с некоторых пор ломает комедию, но эта комедия начинает устаревать.

46 Если *фюсис* = тому, что представляется и исполняется из себя, то «с-» относится к иному порядку. Таким образом, даже «в природе» обнаруживается пролиферация и соприкосновение видов. *Технэ* должно было бы всегда иметь дело с тем, что не идет ни от себя, ни к себе, с несхожестью, смежностью, тем самым и с недостигнутой и недостижимой сущностью этого "с-".

47 Все это предполагает ссылку на работы о мимесисе Дерриде и Лаку-Лабарта, а также работу Балибара "Философия Маркса" (La philosophie de Marx, Paris, La Decouverte, 1993), который настаивает на внутренней связи между «необходимостью видимости» и «социальным отношением», а также на требовании выработать в этих условиях некую «онтологию отношения».

48 Вместо того чтобы представить себе, как это было сделано и эпоху Великой Французской революции и в немецком романтизме, иной Рим, республиканский, как непосредственный политический театр и без театра, театр тоги и Сената.

49 Картезианские медитации. С. 140 (пер. В. Молчанова).

50 D. Giovannangeli, *La passion de l'origine*, Galilee, 1995, p. 133.

51 Левит, X IX , 18, а также в Евангелии от Матфея (X X II, 39) и Послании Иакова (II, 8): «*agape seis ton plesion sou os seautov*», "*diliges proximum tuum sicut teipsum*" - возлюби ближнего как самого себя - «закон божий», заповедь, которая, вместе с заповедью любить Бога, резюмирует всякий «закон и его пророков».

52 Я не останавливаюсь здесь на путанице понятий, узлом которых является эта «любовь», *eros*, *agape*, *caritas*, равно как и на иудейско-христианской путанице любви и закона. Известно, какое громадное исследовательское поле представляет это образование, которое с трудом осмеливаются назвать концептуальным и о котором мало сказать, что вся наша традиция - все наше мышление о «нас» - будет вращаться вокруг него. Деконструировать христианство - теологическое и/или сентиментальное, христианство этого «возлюбите друг друга» - вот в чем задача.

53 И, следовательно, избавлен от логики «политики дружбы», как Ж . Деррида предложил ее деконструировать.

54 Фр. *le cotoiment*, нем. *das Aneinandervorbeigehen*. - Прим. ред.

55 Бытие и время, § 26.

56 Там же, § 27.

57 Там же, § 26, измененный перевод Мартино. *Umwillen* может переводиться через "как" (*pour*), ввиду (*en vue de*), в зависимости от (*en fonction de*), в пользу (*en faveur de*), во имя любви (*pour l'amour de*) (*um Gottes Willen!*). (См. пер. В. Библихина: «Как событие присутствие "есть" по сути ради других... В событии как в экзистенциальном ради-других последние в своем присутствии уже разомкнуты». С. 123. - Прим. ред.)

58 Jean-Luc Nancy. *Corpus*, Paris, Anne-Marie Metailie, 1992, p. 32.

59 «Язык, говоривший или умолчавший, - это первейшее и обширнейшее очеловечивание сущего. Так кажется. Но он ... раз изначальнейшее расчеловечивание (*Enimenschung*) человека как наличного живого существа и «субъекта», а также всего до сих пор имевшегося.» (М. Heidegger, *Beitrage zur Philosophie*, Frankfurt a/Main, Vittorio Klostermann, 1989, 510).

60 *La communaute qui vienl*, trad, francaise Marilene Raiola, Paris, Le Seuil, 1990, p. 109-110.

- 61 Maurice Blanchot, *La littérature et le droit a la mort, La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949. Однако во всех своих работах Бланшо непрестанно говорил об этом слове смерти, то есть об «уникальном рождении» языка произведения, в котором произведение рас-производится (*se des-oeuvre*) (*L'oeuvre et la communication, L'espace litteraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 277).
- 62 *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubingen, 1972, § 53, S. 263.
- 63 Там же, S. 263.
- 64 Доказательств которому не составило бы труда подобрать в избытке, если бы это не было столь скучно.
- 65 Здесь я следую указаниям цитированной выше работы (Heidegger M. *Beitrage zur Philosophie*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1989, S. 319 и далее), чтобы повторить затем всю совокупность знаменитых указаний из «Бытия и времени» с целью предложить перекомпоновку, в которой *Mitsein* было бы действительно со-сущностным и изначальным. Следует переписать *Sein und Zeit*: и это не глупое притязание, и оно не «мое», это необходимость всех главных произведений в той мере, в какой они являются нашими. С этой необходимостью связана также, о чем несложно догадаться, цель политического переписывания.
- 66 «Bei sich»: следовало бы вновь рассмотреть, по меньшей мере начиная с Гегеля, это постоянное общение, взаимное вовлечение и разрыв в фундаментальной структуре «сам», «в себе», «рядом с собой» и «с тем же самым». «Для себя», коль скоро оно наступает и если оно наступает, является здесь только лишь результатом.
- 67 Опубликовано в *Les Temps Modernes*, № 539, июнь 1991. Принимая во внимание тесную связь этого текста с происходящими событиями, я запретил себе его изменять, отредактировав лишь в незначительных деталях.
- 68 Позже опубликовано: «*War, Law, Sovereignty - Techne*», *Rethinking Technologies*, ed. by Verena Andermatt Conley, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1993.
- 69 *Soldats de l'An II* - имеются в виду французские солдаты эпохи Великой Французской революции и войн, которые вела Франция с коалицией европейских монархий за принцип национального суверенитета и идеи 1789 г. - Прим. перев.
- 70 Очевидно, здесь имеется в виду концепция суверенитета, предложенная Карлом Шмиттом в 20-30-е гг. XX века и заключающаяся в том, что основание суверенитета строится именно на безусловном "решении" (*decision*) суверена лица или коллективного органа, принимающего на себя, тем самым, властные полномочия (см. Шмитт К. «*Политический теология**. М., 2000). - Прим. перев.
- 71 Тенденция, направленная на установление миролюбивых отношений между различными религиями. - Прим. перев.

72 Опубликовано на немецком в *Lettre Internationale*, № 1 Berlin, 1993, на сербском в *Mostovi*, март 1993, Белград; французский текст в *Transeuropeennes No 1*, Европейский центр культуры, Женева, осень 1993 (Жислен Глассон-Дешом, директор журнала, являлась заказчицей текста); перепечатано в *M/mensuel, Marxisme, mouvement*, N° 71, Paris, juillet 19...

73 *Feman Braudel, La Mediterranee*, Paris, Flammarion, 1985.

74 Галльский вождь, полководец, род. приблизительно в 72 году до н. э. В 52 году до н. э. был провозглашен главой коалиции племен, объединившихся против Цезаря. Был захвачен в плен в Алезии, препровожден в Рим и казнен там в 46 году. - Прим. перев.

75 В русском издании в серии «Философское наследие» данная фраза находится в книге 3 «Науки логики» Гегеля, «Учение о понятии», во вводной части, «О понятии вообще», с. 22. - Прим. перев.

76 Гегель, *Философия истории. Введение* // Гегель. Сочинения, т. 8. М.-Л., 1935. С. 35.

77 Если, по меньшей мере, понимают это *to ti en einai* как подчиненное или тождественное *urokeimenon*, вместо того чтобы отделять одно от другого, как это предложил Рудольф Бойм (Boehm), то есть разделение, которое может быть также понято как разделение бытия-события и бытия-основания.

78 Во франц. варианте «*l'instabilite agitee*». - Прим. перев.

79 В русск. переводе: *Наука логики*, I, 1, 1, С. 3. - Прим. перев.

80 Значит, дело в «изначальной временности», основном понятии «Бытия и времени». Подчиняется ли оно само понятию времени присутствия (уже презентированному и самому себе гомогенному), или оно из него исключается? Это наиболее важная ставка в споре, который, видимо, был присущ работе Хайдеггера, а затем развернулся между Деррида и Хайдеггером, то есть между Деррида и Деррида (сравните «*Ousia et gramme*» и «*Donner le temps*», с. 60, например). Но, возможно, следовало бы подумать о том, что это именно присутствие предшествует самому себе - себя пре(з)-ентирует, самому себе гетерогенное, и именно там и есть событие (бытия).

81 Даже и в особенности, если оно «вытекает из того-что-неест-бытие-как-бытие» (Badiou, *L'etre et Pevinement*, p. 211), поскольку именно «не-быть-в-качестве-бытия» является условием бытия, или, чтобы быть точнее, быть существующим условием бытия (или «экзистенциалом» самого бытия). В отношении этого существенного минимума, видимо, имелось бы согласие всех участников спора в том случае, если этот спор завязывается не по поводу способа высказывания этого минимума.

82 См. об этом: J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, Paris, Galilee, 1993.

83 M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la metaphysique*, p. 501 et suiv.

84 Впервые опубликовано в *Epokhe*, No 5, J. Milon, Grenoble, 1995.