

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 настоящую 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 *pliusis*, 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 единоличия 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 иномне 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 истокают 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 та 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 удостовериться 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.

Версия #1

Зверобой создал 14 февраля 2026 17:51:32

Зверобой обновил 14 февраля 2026 17:52:55