

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ЛОГИКИ

М.Н. ЕВСТРОПОВ

ПРОБЛЕМАТИКА РАДИКАЛЬНОЙ
КОММУНИКАЦИИ
В СОВРЕМЕННОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

Учебное пособие
для студентов философского факультета



ИЗДАТЕЛЬСТВО ТОМСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2012

УДК 1(091)(44)
ББК 87.3(4Фра)6я73
Е 26

Евстропов М.Н.

Е 26 Проблематика радикальной коммуникации в современной французской философии: Учебное пособие для студентов философского факультета. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2012. – 112 с.

ISBN 978-5-7511-2050-4

В рамках курса «Проблематика радикальной коммуникации в современной французской философии» рассматриваются гетерологические концепции трёх французских мыслителей XX в. – Жоржа Батая, Эмманюэля Левинаса и Мориса Бланшо – в контексте проблематики «иногo» в современной, классической и традиционной западной философии.

**УДК 1(091)(44)
ББК 87.3(4Фра)6я73**

*Учебное пособие подготовлено в рамках реализации
Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры
инновационной России» на 2009– 2013 годы*

ISBN 978-5-7511-2050-4

© Евстропов М.Н., 2012

Глава 1

ВВЕДЕНИЕ В ГЕТЕРОЛОГИЮ

1. Понятие радикальной коммуникации. Проблема «иного» в традиционной и классической философии. Абсолютность и множественность «иного». Диалектика и апофатизм.

2. Проблема «иного» в современной философии. Онтологическая и этическая версии «иного»: «реальное» и «Другой». Понятие гетерологии.

3. Гетерологии Жоржа Батая, Эмманюэля Левинаса и Мориса Бланшо, их отношение друг к другу и место в современной мысли.

1. Понятие радикальной коммуникации.

Проблема «иного» в традиционной и классической философии.

Абсолютность и множественность «иного».

Диалектика и апофатизм

Под «радикальной коммуникацией» в рамках данного курса мы понимаем отношение к «абсолютно иному» – «иному», остающемуся «иным». Мы можем полагать, что такое отношение к «иному» как к «иному» вообще составляет *опыт*, и, в частности, лежит в основе социальной связи.

Такая точка зрения представляется даже вполне естественной, однако её весьма проблематично обосновать в рамках философского дискурса. Это не философская точка зрения, скорее – «наивное» допущение, наподобие веры в «реальность» мира.

Западная философская традиция в целом учит нас скорее обратному. Магистральной линией её хода и почвой её развёртывания оказывается то, что может быть обозначено как «трансцендентализм»: признание того, что «бытие» (или «сущее») есть «определённость». Эта общая линия восходит, в частности, к парменидовскому «бытие есть...» и «мысль и то, на что мысль направлена, – суть одно и то же». Всё, что мыслимо, – всё, что может выступать в качестве интеллигибельно различимого предмета, в том числе в качестве

предмета осмысленного высказывания – уже тем самым есть нечто определённое. Об ином не может идти и речи – «иное» как таковое (скажем, «небытие» у Парменида) остаётся всегда непомысленным. Если об ином тем не менее говорится, то оно каким-то образом уже оказывается определённым – пусть даже чисто отрицательным способом – и тем самым уже включается в «гомогенный» порядок осмысленного.

Такая позиция предстаёт в наших глазах как выражение полного согласия разума с самим собой, противоположностью которого выступает, пожалуй, безумие (так, Парменид отзывается о тех, кто допускает небытие, как о «ходящих о двух головах»).

В классической западноевропейской философии эта самоадекватность мысли нашла своё выражение в фигуре трансцендентальной корреляции опыта – в признании так называемого «трансцендентального факта», что вовлекает в свою игру также и субъекта (как «я»). Суть этого «факта» в том, что то, что обладает определённой, обладает таковой для «меня» (или для «нас»), предмет является таковым только по отношению к сознанию. «Трансцендентальный факт» есть, по сути *cogito* – то «наше присутствие», что сопровождает всякое полагание чего-то в качестве чего-то.

Ни эмпиризм, ни материализм, несмотря на их декларации, по сути, не являются отрицаниями трансцендентализма. Ощущение, опыт, или же объективная реальность, на которые они указывают, уже суть нечто в пространство этого факта включённое, т.е. уже нечто определённое и постольку осмысленное. Протяжённость, плотность и даже сопротивление материи легко превращаются в интеллигибельные характеристики. От стихийной странности, от живого хаоса ощущения в его сенсуалистических трактовках остаётся лишь теоретически устранимая смутность. Наивность эмпиризма и материализма состоит отнюдь не в том, что они указывают на некую внешнюю реальность, а в том, что они не признают тех трансцендентальных условий, из которых сами же задним числом и исходят. Гуссерль в «Логических исследованиях» уличает психологизм именно в подобного рода логической ошибке – в предвосхищении основания.

Понимание трансцендентального факта, разумеется, модифицируется вместе с изменениями самой философии. В современной западной мысли априорные определяющие опыт структуры уже не представляются как некоторая вневременная данность – напротив,

они релятивизируются, становятся историчными, что, однако, не лишает их трансцендентального статуса. Так, одним из наиболее характерных выражений трансцендентального факта в современности является его лингвистическая модификация: то, что есть, не дано нам иначе, как через язык; соответственно то, что не может быть высказано – для нас не существует.

Трансцендентализм тем не менее сам не свободен от допущений. Пожалуй, основным таким допущением является признание *тотальности* трансцендентального факта, более того – принятие этого факта как некоего *обозримого целого*. Между тем не составляет труда показать, что *целостность* трансцендентальных горизонтов – т.е. таких вещей, как «сознание», «язык» и т.п. – отнюдь не является самоочевидной и может быть поставлена под вопрос.

Проблема «иноного» как раз и выступает одним из тех локусов, которые делают явной присущую западной мыслительной традиции внутреннюю апоретичность. Как нечто проблематическое, «иноное» фактически начинает заявлять о себе чуть ли не с возникновением самой этой философской мысли, или метафизики Запада.

Традиционным, «исконным» ходом этой мысли является включение «иноного» в логику оппозиции и его трактовка как негативного, а потому как чего-то производного, вторичного и неполноценного по сравнению с «тождественным». Во многих отношениях эта философская логика оппозиций вкупе с традиционной fascinацией Единым была продолжением логики оппозиций мифологического мышления (в его развитой форме – когда патриархальная героическая и солярная мифология уже вытеснила и вместе с тем вобрала в себя в «снятом» виде матриархальную хтоническую мифологию).

«Тождественное» и «иноное» становятся одной из ключевых диалектических пар греческого мышления (наряду с «единым» и «многим», «бытием» и «становлением» и т.д.). Отрицательная трактовка «иноного» даёт о себе знать в пифагорейской таблице оппозиций («предел – беспредельное», и т.д.), в платоновско-пифагорейской «диаде» как принципе множественности и разделения, в платоновском образе «меона», который при немыслимости абсолютного небытия есть «иноное» бытия, «инобытие»: «хора» (то, что позже истолковывалось как «материя») есть «всегда иное», хаос чистого становления, в трактовке Плотина – «лишённость» и т.д.

Двумя основными традиционными способами говорить об «ином» являются тесно связанные друг с другом диалектика и апо-

фатизм. Диалектика превращает «иное» в соотносительную категорию, тем самым включая его в тотальность. Апофатизм, со своей стороны, оказывается попыткой парадоксалистски определить «иное» через его неопределимость.

Между тем в рамках самих этих способов говорить об «ином» в пространстве его соотносительной и вместе с тем отрицательной трактовки как раз и даёт о себе знать его апоретичность. Две основные традиционные апории, связанные с «иным», могут быть обозначены как его *абсолютность* и *множественность*.

Необходимость «иноного» как соотносительной категории представляется очевидной – вне диалектической связи «тождественного» и «иноного» вообще нельзя помыслить нечто определённое. Однако если мы будем мыслить «иное» только в рамках этой соотносительной связи, оно, строго говоря, уже не будет «иным». Таким образом, «иное» не должно исчерпываться этой соотносительной связью и не должно составлять целостности с «тождественным», иначе оно утратит свою принципиальную «инаковость» – и, соответственно, как «иное» мы его уже не помыслим. Однако и «абсолютно иное», выведенное за рамки диалектической игры, со своей стороны также очевидным образом становится невысказанным. Сама соотносительная категория «иноного», дабы вообще сохранить свою определённую в качестве «иноного», должна задним числом опираться на «иное» в безотносительном смысле. Таким образом, при всей его невысказанности «иное как иное» в каком-то смысле необходимо помыслить. Эта апория находит яркое выражение в платоновском диалоге «Парменид» и в конечном счёте сталкивает нас с элементарной невозможностью адекватно помыслить «иное» вообще.

Само «абсолютное» этимологически (*ab-solutus* как «отрешённое», буквально – «отвязанное»), фактически выступает синонимом радикально «иноного». По выражению Мориса Бланшо, «иное», не имеющее какой-либо положительной определённости, кроме своей «инаковости», «абсолютно абсолютно»¹. Со своей стороны, «тождественное», взятое *in toto*, рассмотренное изолированно (абсолютно) или же «в себе», становится в таком смысле «иным». Собственно, «иным» оказывается и платоновское «Единое», становящееся неопределимой основой какой бы то ни было определённости, будучи, по выражению Платона, *ἐλέκεῖνα τῆς οὐσίας* – «по ту сторону сущих», превосходя их «достоинством и силой».

¹ См.: Бланшо М. Кафка и потребность в творчестве / Пер. Д. Кротовой // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М., 1998. С. 113.

Абсолютность «иного», которую мы вынуждены признать, ставя перед собой задачу адекватно, подобающим образом помыслить «иное», однако которая, в свою очередь, свидетельствует о невозможности его адекватно помыслить, подталкивает нас в конечном счёте к апофатизму – парадоксальной стратегии «неподобного» мышления об «ином», к попыткам определить его, его не определяя, и помыслить его, его не мысля. Наиболее характерным выражением апофатизма в традиционной мысли Запада стала, пожалуй, так называемая негативная, или мистическая, теология.

Важным следствием апофатичности «иного» оказывается необходимость выйти в его трактовке за пределы собственно онтологии – дискурса, направленного на выявляющее обнаружение или же «понимание» «того, что есть». «Инаковость» «иного» в этом отношении не есть его «сущность» или даже «бытие». Подобное положение бесконечно проблематично, между тем и любое обратное ему утверждение делает апоретичным всякий дискурс, центрированный вокруг идеи «иного». Как бы то ни было, традиционный апофатизм фактически стал критическим ресурсом для многих последующих ревизий онтологии в западной мысли.

Однако апофатизм «иного» никогда не является достаточно строгим. Это связано напрямую с двойственностью (амбивалентностью) или даже принципиальной *множественностью* самого «иного», которая также, в свою очередь, делает его немислимым и невозможным. «Иное» как категория разрушает само себя, автоматически сходит на нет, как только мы пытаемся мысленно его «схватить» – ведь «иное» оказывается таковым и по отношению к самому себе. Но, с другой стороны, оно воплощает собой и некий «неустранимый остаток», который всегда возвращается, как бы мы ни пытались его вытеснить и от него избавиться. В таком отношении «иное» проступает на всякого рода «чистом» небытии, его марая.

Разумеется, эта апоретика «иного» характерна не только для традиционной мысли Запада – она сохраняла свою действенность и в дальнейшем, и техники философской нейтрализации «иного», в свою очередь, всё более изощрялись.

Показательным примером в этом отношении выступает немецкая классическая философия. Её развитие после Канта проходит под знаком утверждения автономии сознания (или духа), и вместе с тем – преодоления субъект-объектной оппозиции. Это достигалось, в частности, путём элиминации кантовской фигуры «иного» – «вещи

самой по себе». Фихте делает «иное» (как «не-Я») моментом саморазвития абсолютного «Я», пытаясь в то же время найти этому «не-Я» морально-практическое оправдание (показательно, что уже сам Кант рассматривал субъект в моральном отношении как «вещь саму по себе»). Шеллинг мыслит «инаковость» «иноного» также в практической перспективе, связывая её с проблемой свободы воли и помещая исток иного в *Ungrund*, «безосновность» своего метафизического абсолюта.

Гегель, много иронизируя по поводу кантовской «вещи», доводит это характерное для западной мысли в целом движение «присвоения» «иноного», пожалуй, до некоего абсолютного выражения. При этом Гегель был одним из первых, кто придал духу социальное измерение. Так, его самосознание – уже не одинокое картезианское «я», но с необходимостью предполагает другое самосознание, в котором только и находит удовлетворение своего желания стать самим собой. Сам дух Гегель определяет не иначе, как то «я, которое есть мы, и мы, которое есть я». В ряде локусов гегелевской мысли понятия «дух» и «общество» (или «общность») оказываются вполне взаимозаменяемы, причём далеко не только в тех случаях, где речь идёт собственно об объективном духе. Тем не менее один из ведущих мотивов мысли для Гегеля – это поглощение «иноного», причём мотив этот имеет выраженное экзистенциально-этическое измерение. Такое поглощение «иноного» есть утверждение свободы. Свобода как подлинная бесконечность духа имеет место тогда, когда дух в своём «ином» оказывается «у себя». Гегель мыслит «иное» как негативное, а негативность утверждает в качестве сущности духа. Радикальное выражение негативности есть смерть – и гегелевский дух призван выдержать эту смерть, сделать её «своей», о чём красноречиво свидетельствуют некоторые места из «Феноменологии духа». Так, в диалектике господства и рабства раб становится рабом, испытывает ужас перед смертью – перед «абсолютным господином», по выражению Гегеля. Тем самым раб испытал на себе действие абсолютной негативности или для-себя-бытия, однако он сам и есть это для-себя как самосознание, и сам, трудясь, оказывается негативностью в действии – в дальнейшей исторической перспективе он призван присвоить эту отчуждённую суверенность смерти, «очеловечить» смерть.

Показательно, что конец немецкой классической философии – антропологический материализм Людвиг Фейербаха – был своеобразным возвращением к изначально отвергаемой «наивности» (причём

именно связь с другими, «ближними», мыслилась Фейербахом как изначальное засвидетельствование реальности мира). Маркс, исходящий из аналогичной «наивной» сенсуалистической и антропологической установки, указывает на социальное бытие как «иное» сознанию, в то же время в своём политическом проекте стремится к преодолению отчуждения и тем самым к снятию этой «инаковости».

2. Проблема «иногo» в современной философии. Онтологическая и этическая версии «иногo»: «реальное» и «Другой». Понятие гетерологии

По характеристике Эмманюэля Левинаса – французского мыслителя XX в., взгляды которого, в частности, как раз и будут рассматриваться нами в дальнейшем, – западная философская традиция в целом – от Парменида до Хайдеггера – есть традиция непризнания «иногo», его вытеснения и нейтрализации. Философия есть утверждение мышления автономного – и постольку адекватного, это «дискурс Тожественного» (онтология, феноменология, эгология и т.д.). Для описания движения этой мысли Левинас обращается к метафоре «одиссеи»: Одиссей пускается в опасное плавание, но в итоге возвращается на Итаку. Одиссея разума – это исхождение и возвращение к «тождественному».

Все эти нелестные характеристики западной мыслительной традиции представляются сейчас даже чем-то самоочевидным. Всякого же рода «иное», напротив, становится весьма востребованным: «гетерологическая» проблематика оказывается одной из самых насущных для современной философии и гуманитарной мысли в целом, вектор радикальной «инаковости» остаётся во многом направляющим также и для современного искусства. Потребность в «ином» приобретает также и политическое измерение – в связи с процессами глобализации и с распространением гомогенного по сути посткапитализма.

Наиболее характерным дериватом вопроса об «ином» в современной мысли является, пожалуй, проблема «Другого», из области феноменологического и экзистенциального анализа всё более смещающаяся в квази-религиозную и апофатическую перспективу «инаковости» (*Otherness*), становясь абстрактной *моральной* проблемой, даже более того – по умолчанию принимаемым моральным императивом.

Фигура «инога на потребу» между тем выражает скорее «нечистую совесть» современности, обнаруживающей в себе *отсутствие* «инога», его сущностный дефицит. Жан Бодрийяр, саркастичный критик текущего состояния вещей, к примеру, характеризует культурное настоящее как «оргию» поиска отличий и «изобретения» «Другого»¹, представляющую собой лишь оборотную сторону прогрессирующей чудовищной гомогенизации мира.

Возможно, вопрос о радикально «ином» есть не просто одна из болевых точек современной мысли, а образует собой как бы общее для неё пространство, в котором она оказалась, произведя в основном негативную работу «деструкции» собственных оснований. Этот вопрос по сути дела оказывается общим критическим *топосом* современного опыта, выражая собой его сущностную *тривиальность*.

Проблема радикальной коммуникации актуализируется в современной философии в связи с целым рядом обстоятельств, среди которых одним из важнейших является рост критического сознания. Ещё Кант называл своё время «подлинным веком критики», вместе с тем «критика» для него служила лишь самопрояснению разума, укрепляя тем самым его автономию. Философия как автономное мышление, как отмечает Левинас, вообще традиционно есть критика. Обращаясь на собственные основания (философия – это к тому же и археология), это мышление предостерегает себя от разного рода «наивности» (в том числе от наивности мифа, расхожей морали, народной религии и т.д.). Между тем в современности философия становится гиперкритичной по отношению к себе самой, что часто выражается метафорой «подозрения» (с лёгкой руки французской писательницы Натали Саррот «эра подозрения» становится характеристикой современной эпохи в целом).

Критика, сдерживавшая мысль в рамках само-адекватности, теперь искушает мысль выйти за собственные пределы. «Подозрение» в общем виде – это указание на то «иное» по отношению к мысли, что мыслью исключается, и вместе с тем делает её возможной. Жорж Батай – ещё один французский мыслитель XX в., взгляды которого мы будем рассматривать в рамках данного курса, – иллюстрирует «подозрение» анатомической метафорой «слепого пятна» (это область сетчатки глаза, нечувствительная к свету и обычно остающаяся незаметной), говоря в данном случае о «слепом пятне» самого разума.

¹ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Пер. Л. Любарской, Е. Марковской. М.: Добросвет, 2000. С. 183.

Характерной формой современного «подозрения» является критика автономии сознания, указывающая на те факторы, которые сами «сознательными» не являются, однако вместе с тем работу сознания определяют (такowymi могут быть биологические, психические, социальные, лингвистические и т.д. факторы). Яркими примерами такого рода «подозрения» выступают марксизм и психоанализ. Пролетариат и другие отверженные части общества (разного рода «ненормальные»), а также вытесненные бессознательные влечения пребывают отныне для критического сознания Запада в аналогической связке (исключённое на периферию мышления «иное» тем самым приобретает революционный, ниспровергающий заряд).

«Подозрение» соответственно заявляет о себе также как критика нейтральности субъекта: оно запрещает говорить от лица некоего «я вообще» и, напротив, за этой «чистой» конструкцией пытается установить его культурную, языковую, социальную, половую и т.д. принадлежность. Критика нейтральности субъекта, в свою очередь, тесно смыкается с критикой инстанции субъекта как таковой. Существуют две формы критического отказа от субъекта. Во-первых, это его растворение в объективно-безличных структурах, функцией которых, собственно, «субъект» и выступает (примером тут может служить структурализм). Во-вторых, это отказ разом и от субъекта, и от объекта, находящий своё выражение прежде всего в «поэтическом мышлении», утверждающем, соответственно, не-объективный характер истины, истину без объекта – но равным образом и без субъекта. Характерным выражением такого мышления оказывается философия Мартина Хайдеггера (хотя частично она присутствует также и в рамках первой формы отказа от субъекта).

«Подозрение» в конечном счёте становится пересмотром оснований традиционной онтологии. Помимо критики субъекта, здесь можно указать также на отказ от центрирующей традиционную онтологию категории «сущности», которая вымещается «процессом» или «событием» (от Анри Бергсона до Хайдеггера и Алена Бадью).

Проблематический дискурс, в котором «иное» утверждалось бы в своей радикальной «инаковости», мы будем обозначать как «гетерологию» (от греч. τὸ ἕτερον – «другое»), отдавая себе при этом отчёт, что подобного рода наименования представляют со-

бой лишь не совсем удачные паллиативы: логос «иного» есть так или иначе логос, изошедший из себя и утративший собственные «основания». Отметим также, что такие понятия, как «гетерология», выражают, возможно, неизбежную, а возможно, и характеризующую только лишь соответствующую историческую эпоху негативную зависимость разного рода «философий иного» от философского языка, который, в свою очередь, не может быть чем-то иным, кроме как «дискурсом Тожественного». Сам термин «гетерология» (*hétéro-logie*) появляется в конце 1920-х гг. у Жоржа Батая, который обозначает им своё исследовательское предприятие в области «инородного», противостоящее как традиционной науке, так и философии.

В современной мысли существует, пожалуй, два основных способа представления «иного» – это «реальное» и «Другой» (*l'Autrui, l'Autre, the Other* и т.д.). Такая двойственность неслучайна, и, стоит полагать, коренится в апоретической множественности самого «иного»: ведь оно оказывается «иным» и по отношению к самому себе.

Обе эти фигуры – «реальное» и «Другой» – отсылают к конститутивному для «иного» вообще радикальному различию, которое в свою очередь может трактоваться двояким образом:

– во-первых, онтологически, в частности – по аналогии с хайдеггеровским «бытийным различием» (различием между «бытием» и «сущим»), и в таком случае мы имеем собственно *онтологическую* версию «иного» («иное-как-бытие»);

– во-вторых, это различие может пониматься как инаковость «по ту сторону сущего и его бытия», что будет выражать собой притязание на преодоление онтологии. Такую версию «иного» («иное-чем-бытие») можно условно назвать «этической», опираясь, в частности, на то расширительное толкование, которое придаёт значению «этики» Левинас¹.

Соответственно этим фигурам мы имеем две версии «гетерологии» – «онтологическую» и «этическую». Разумеется, между ними имеет место взаимосвязь (что опять-таки обусловлено двусмысленностью самого «иного»). Впрочем, о возможном характере этой взаимосвязи мы ещё поговорим в дальнейшем – если угодно, это и будет направляющей наш курс проблемой.

¹ Эту версию «иного», конечно, можно также назвать «социальной», но в таком случае мы упустим возможное в данном случае религиозное измерение фигуры «Другого».

3. Гетерологии Жоржа Батая, Эмманюэля Левинаса и Мориса Бланшо, их отношение друг к другу и место в современной мысли

В современной французской философии проблема «иного» (в двух его версиях) нашла выражение в рамках таких интеллектуальных течений, как феноменология, экзистенциализм, неогегельянство, психоанализ, марксизм, структурализм, постструктурализм, деконструкция и т.д. В рамках нашего курса мы остановимся на идеях трёх французских мыслителей XX в. – Жоржа Батая (Georges Bataille, 1897–1962), Эмманюэля Левинаса (Emmanuel Lévinas, 1905–1995) и Мориса Бланшо (Maurice Blanchot, 1907–2003). Перед нами здесь, собственно, три различных «гетерологии» и, соответственно, три варианта трактовки «радикальной коммуникации». Литературное и теоретическое творчество Батая, проходящее под знаком «опыта невозможного», само оказывается актом «производства» радикальной инаковости. Левинас вновь делает этику «первой философией», полагая её основой само отношение к абсолютно «Другому» в его нередуцируемой «друговости». Критика, философская эссеистика, а также художественная проза Бланшо держит в фокусе своего внимания движение в «пространстве литературы», которое оказывается местом радикальной коммуникации, приближением к инаковости «творения» или же смерти.

Батай, Левинас и Бланшо принадлежат к так называемому «поколению трёх Н»¹ во французской философии XX в. (по первым буквам имён трёх немецких философов, оказавших на образ мышления этого поколения определяющее влияние: Hegel, Husserl, Heidegger). При этом в рамках интеллектуального поля своего поколения (феноменология, неогегельянство, экзистенциализм) все трое мыслителей занимают скорее маргинальное положение, хотя и принадлежат к «экзистенциальному» типу философствования, а также испытали на себе значительное влияние Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера². С другой стороны, их «несвоевременные» идеи находят отклик у по-

¹ См.: Декомб В. Тожественное и иное. Сорок пять лет из истории французской философии (1933–1978) // Декомб В. Современная французская философия / Пер. М.М. Фёдоровой. М.: Весь мир, 2000. С. 10. «Н» во французском языке является непроемкой буквой.

² Впрочем, в разных пропорциях: если Левинас был учеником Гуссерля и по началу горячим сторонником, а затем непримиримым критиком философии Хайдеггера, то Батай и Бланшо в большей мере испытали влияние Гегеля, Хайдеггера, а также Ницше.

следующего «поколения мая 68-го», причём наиболее сильно их влияние сказывается на так называемом «постструктурализме» и деконструкции, в частности, на взглядах Жака Деррида, который в своём анархическом и вместе с тем вполне «традиционном» и даже академичном философском проекте как раз синтезировал многие моменты мысли и Батая, и Бланшо, и Левинаса. В силу своей промежуточности фигуры этих мыслителей также часто приводили в замешательство разного рода классификаторов, в том числе и от истории философии, что провоцировало такие несуразицы, когда, к примеру, Батая, основные критические концепции которого сложились ещё в 1930-е гг., зачисляли в «постструктуралисты».

Идеи Батая, Левинаса и Бланшо продолжают оказывать значительное влияние на самые разные области и направления современной интеллектуальной жизни (философия, этика, литературоведение, теория культуры, даже экономика) – как во Франции, так и за её пределами. То, что характеризует их «гетерологии» как «корни» актуального философствования¹, и вместе с тем отличает их от него – это именно их своеобразная экзистенциальная насыщенность – по ту сторону экзистенциальной философии, – она-то и делает их сейчас столь привлекательными.

В случае Батая, Левинаса и Бланшо мы можем говорить о формировании некоего общего «гетерологического» поля. Здесь необходимо отметить также и то, что, с одной стороны, Левинаса и Бланшо, с другой – Бланшо и Батая связывала личная дружба. Однако несмотря на значительную интерференцию идей, очевидными оказываются и расхождения между этими тремя «гетерологиями» – начиная с того, что опыт «иноного» в них в различных пропорциях распределяется по содержательно разным областям (этика (а также религия), литература (или вообще опыт искусства), мистический, эротический, экзистенциальный опыт).

Для Батая опыт радикально «иноного» – это «опыт невозможного», «эксцесс» – в первую очередь, те трансгрессивные атеологические практики, которые получают у него название «внутреннего опыта». Для Левинаса опыт радикально «иноного» – это этика, отношение к «Другому», «ближнему». Для Бланшо привилегированный опыт приближения к «иному» – это литературный опыт, опыт письма, который тем не менее оказывается теснейшим образом связанным с опытом смерти.

¹ В том числе, возможно, и как «корни» того вакуума, который образовался в современной «континентальной» философии с середины 1970-х гг.

Впрочем, этика и политика, вопросы о «сообществе» и коммуникации оказываются, со своей стороны, в ряду важнейших для Батая и Бланшо. Для Батая, – пожалуй, отнюдь не меньше, чем для Левинаса, значимой оказывается также и религиозная проблематика. А для философии Левинаса, в свою очередь, играет существенную роль её соотнесённость с опытом литературы и современного искусства.

Различие позиций этих трёх мыслителей также хорошо иллюстрируется на примере их отношения к религии и философии. Так, Левинас вполне может быть назван «религиозным философом». Его поздние работы в особенности отмечены открытым и решительным обращением к религиозной проблематике. Одним из важнейших источников его мысли была иудейская традиция (в частности, ему принадлежит достаточно много текстов экзегетического характера). С именами Батая и Бланшо, напротив, связано такое примечательное явление, как «атеология». Батай признавал себя продолжателем христианского апофатизма. Ещё в 1930-е гг. он пытался создать нечто вроде атеистической религии, основой которой выступала бы мистически переживаемая «смерть Бога». Бланшо, не будучи таким религиозным, как Батай, тем не менее во многих своих критических текстах осмысляет принципиальную связь «отсутствия Бога» и опыта современного искусства.

Что касается философии (и прежде всего академической, «университетской»), то Батай изначально занимал внешнее по отношению к ней положение, будучи «вольным стрелком», по выражению М.К. Рыклина¹. Он никогда не ставил своей специальной задачей разработку философского дискурса, зачастую ведя атаку на него с откровенно маргинальных позиций, что, однако, не мешало ему заявлять, что его мышление является «самым основательным». Другое дело – Левинас, имевший академическое философское образование, а также напрямую связанный с феноменологической традицией (как ученик Гуссерля, последователь, а затем один из самых непримиримых критиков Хайдеггера). Левинас, расценивая философскую традицию Запада как «дискурс Тожественного», тем не менее пытается преодолеть этот дискурс «изнутри», изобретая свой весьма взыскательный и экстравагантный философский язык. Язык Бланшо, несмотря на кажущуюся простоту, оказывается не менее взыскательным. Бланшо избегает специальной философской терминологии,

¹ Рыклин М.К. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М.: Логос, 2002. С. 35.

извлекая из толщи обыденного языка понятия предельно нейтральные, с «затёршимся» смыслом (такие, к примеру, как «день», «ночь», «он» и т.п.), которые и служат для него выражением безличных «онтологических» стихий.

Между тем всегда под вопросом оказывается принадлежность «гетерологии» собственно к философии. Батай заявляет, что «гетерология» «прежде всего... противостоит всякой философской системе»¹. Мишель Фуко говорит о том, что Батай и Бланшо открывают возможность иного, недискурсивного и недialeктического языка, в котором философствование тем самым оказывается вырванным из своей «естественной» стихии, однако именно здесь отныне мысль находит своё «пристанище и вершину»². Жак Деррида пишет о метафизике Левинаса, что она оказывается в опасной близости к тому, что не имеет прав внутри философского дискурса, – к «эмпиризму»³. Левинас сам противопоставляет философию как «адекватное» (самотождественное) знание не-философскому опыту как опыту «близости» или же «встречи» с «Другим» (такова для него, в частности, пророческая традиция или же мессианская эсхатология в иудаизме). При этом он утверждает, что без связи с не-философским опытом философия безжизненна: в таком случае, она, конечно, останется мыслью «адекватной», однако ей уже нечего будет сказать⁴. Бланшо также говорит об «идее Иного» как об истоке философии⁵.

У Батая, Левинаса и Бланшо мы можем встретить общую формулу мышления «иного», свидетельствующую о его сущностной несоразмерности и принципиальной избыточности: «мысль, мыслящая больше, чем может помыслить». Впервые она встречается у Батая применительно к «опыту невозможного», или «экссессу». Блан-

¹ Цит. по: *Лазы К.* Гетерология и Ацефал: от фантазма к мифу / Пер. С.Б. Рындина // Предельный Батай. СПб., 2006. С. 139.

² См.: *Фуко М.* О трансгрессии // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 120. Здесь же Фуко характеризует творчество Батая как «первое и продуманное четвертование того, кто говорит на философском языке» (С. 123–124).

³ См.: *Derrida J.* L'écriture et la différence. Paris, 1967. P. 224–226. «...Истинное имя этой склонности мысли к Другому, этого решительного принятия бессвязной бессвязности, вдохновлённой более глубокой, нежели «логика философского дискурса», истиной, настоящее имя этого отказа от понятия, от *априори* и трансцендентальных горизонтов языка, – это *эмпиризм*. Каковой по сути за всё время совершил всего одну ошибку: философски ошибся, представив себя философией» (*Деррида Ж.* Письмо и различие. СПб., 2000. С. 193).

⁴ См.: *Lévinas E.* Hors sujet. Paris: Librairie générale française, 1997. P. 16.

⁵ В «Бесконечной беседе» по поводу «Тотальности и Бесконечного» Левинаса. См. также: *Ямпольская А.В.* Безмерность в мире мер // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 404.

шо использует эту формулировку, говоря об «опыте-пределе» (в том числе и в связи с опытом Батая), Левинас – говоря об этике как о «мышлении Бесконечного».

Вопросы

1. Что такое радикальная коммуникация?
2. Трансцендентализм как магистральная линия развития западной мысли и его отношение к проблеме «иноного».
3. Диалектика и апофатизм как способы говорить об «иноном».
4. Каковы традиционные апории, связанные с проблемой «иноного»?
5. Каковы основные способы представления «иноного» в современной философии?
6. Что такое гетерология?
7. Какова связь гетерологий Батая, Левинаса и Бланшо? Каково их отношение к философии?

Глава 2

ЖОРЖ БАТАЙ: ОПЫТ «БЫТИЯ» КАК КРИТИКА ОНТОЛОГИИ

1. *О гетерологии Жоржа Батая в целом.*
2. *Фигура «иностранного».*
3. *Атеология.*
4. *Гипермораль.*

1. О гетерологии Жоржа Батая в целом

Творчество французского писателя и мыслителя Жоржа Батая представляет собой пробу радикальной «метафизической»¹ критики «смысла» – с точки зрения «иног», чем «смысл». В целом эта критика есть не что иное, как критика онто-логии с точки зрения *опыта бытия*, или «фундаментально-онтологического эстезиса». Сам Батай обозначает этот эстезис как «внутренний опыт», «опыт невозможно-го», «экстаз», «эксцесс». Но в то же время этот опыт есть выражение «самого бытия», жест как бы присущей «самому бытию» трансгрессии – это «само бытие» себя преодолевает, разлагает свой собственный «логос», пробивает свои же пределы. «Бытие», или же «Бог», у Батая и есть такой неудержимый, абсолютный *экс-цесс*.

Само по себе понятие «опыта» нуждается в рамках батаевской критики «смысла» в радикальном пересмотре. «Опыт» в данном случае не стоит понимать как «переживание» (*Erlebnis*), он не является также и «созерцанием» и, возможно, вообще не имеет интуитивной формы, поскольку не соотносится с какой-либо «данностью» (хотя у самого Батая этот опыт наделён яркими чувственными чертами и представляет собой «эстезис» *по существу* – однако этот эстезис будет свидетельствовать лишь о том, что «чувственное» как

¹ Вернее, «контр-метафизической» – однако это противостояние метафизике также по-своему «метафизично».

такое не сводится к структуре интуиции как трансцендентальной «адекватности»).

Этот «опыт» не покрывается категорией «возможного» – как опыт *траты* он располагается вне мыслимого онтологического «порядка», вне того, что доступно захвату и присвоению со стороны «тождественного» («однородного», по выражению самого Батая). Этот «опыт» не может быть описан в терминах трансценденталистской интенциональности – это не направленность на «что-то», так или иначе делающая это «что-то» своей темой, – это опыт «незнания» (*non-savoir*). Этот, по выражению Мориса Бланшо, «опыт-предел» (*l'expérienceslimite*) уже не может быть пережит от первого лица – он знаменует собой скорее выскальзывание за рамки «я», и в таком качестве оказывается сродни невозможному «опыту» смерти.

Критика «смысла» с точки зрения «онтологического эстезиса» принимает у Батая форму ряда парадоксальных «дисциплин»: «низкого материализма», «скатологии» (или «агиологии»), «гетерологии», «сакральной социологии», «общей экономии», «атеологии» или «сюррелигии» (своеобразного «мистицизма не-знания»). При этом сам Батай часто старается придать своим парадоксальным изысканиям (в каком-то смысле подкапывающимся под самые основы «научности») «научную», во всяком случае, «строгую» теоретическую форму (это, в особенности, касается его послевоенных работ – например, «Проклятой части» (*La part maudite*, 1947)). С другой стороны, своеобразной формой трансгрессии «смысла», её своего рода опытной аппликацией выступают также литературные «упражнения» Батая, его *письмо* (сам Батай характеризует искусство в целом как «упражнение в жестокости», а поэзию, в частности, как «жертвоприношение слов»).

2. Фигура «инородного»

Начиная с конца 1920-х гг. складывается общая «гетерологическая» концепция Батая, ключевую роль в которой играет фигура «инородного» (*l'hétérogène*), а также оппозиция «инородного» – «однородного» (*l'homogène*). «Смысл» в его традиционных метафизических значениях – как разумное основание, конечная разумная цель, общий разумный порядок, «возвышенная» значимость, а также как некоторое отделённое от «реального» значение («трансцендентное означаемое», как станут говорить в 1960-е) – оказывается выра-

жением порядка «однородного». Собственно говоря, это даже не «смысл» как таковой, а лишь некоторый – локальный и весьма специфичный – *стиль* полагания «смысла». Стиль рациональности – вернее даже сама рациональность в качестве *стиля*. Против этого-то «высокого стиля» по существу и направлена анти-идеалистическая критика Батая.

Порядок «однородного» (т.е., собственно говоря, *разумный* порядок) так или иначе основывается на некотором исключении, вынесении за скобки, вытеснении на онтологическую периферию чего-либо «иностранного» – как какой-нибудь «вещи-в-себе», как чего-то чрезмерного, аномального, преступного и т.п. Такого рода вытеснение «иностранного», в том числе в форме его табуирования, наложения запрета, собственно, и оказывается жестом, учреждающим порядок, и вместе с тем первым проявлением этого порядка. Но сам по себе этот жест вытеснения – по аналогии с вытеснением «бессознательного» во фрейдовском психоанализе – не является упорядоченным, разумным, но оказывается, скорее, движением аффективным, своего рода конвульсией, «рефлексом».

«Иностранное» у Батая, в свою очередь, есть выражение «онтологического» (в смысле «бытийного», «реального») *par excellence*. Это, по большому счёту, сам «онтологический факт», ставящий всякое полагание «смысла» под вопрос, но это также и некоторая специфическая область «сущего» (так сказать, особый *Seinsregion*). В одной из ключевых работ Батая довоенного периода «Психологическая структура фашизма» (*La structure psychologique du fascisme*, 1934) «иностранное» характеризуется как «аффективная реальность силы или шока» – и, аналогично фрейдовскому «бессознательному», как «вытесненное» и оказывающее «сопротивление» своей интериоризации. Однако «иностранное» отнюдь не является чисто субъективным, психологическим или даже социальным феноменом – Батай усматривает его наличие в самой «природе вещей», вплоть до неорганического существования. Так, помимо каст отверженных, тайных обществ и сексуальных перверсий, к области «иностранного» относятся также и чисто природные явления, воплощающие в себе стихийную множественность, подвижность, текучесть, бесформенность, чрезмерность и вместе с тем буйство «витальных сил» – таковы, скажем, мухи, телесные выделения, трупы, всё, что связано с орга-

ническими процессами гниения, такова «почва», таково вообще «жидкое» в противовес «однородной реальности твёрдых тел».

«Сила» «инородного» знаменует собой приостановку диалектической игры и эпохе трансцендентализма: речь идёт об «ином», являющемся таковым «абсолютно». Здесь гетерология Батай сталкивается с тем имеющим почтенную традицию парадоксом, о котором мы уже упоминали выше и который знаменует собой невозможность онтологии «иноного»: с одной стороны, истолкование «иноного» как соотносительной категории в конечном счёте упраздняет его инаковость, с другой стороны, вне этой соотносительности «иное» немислимо. Батай настаивает на «реальном» характере «инородного», наделяя его «субстанциальностью», вместе с тем единственным атрибутом этой «субстанции» оказывается «инаковость» (с аналогичным ходом мысли мы встретимся позже у Левинаса и Бланшо).

Общий парадокс «инородного» имплицитно также ситуацию порочного круга, чем-то напоминающего герменевтический (или же являющегося его «пародийной» формой). «Инородное», с одной стороны, есть то, что появляется в силу исключения, с другой стороны, оно само выступает как чистая провокация своего исключения. Но этот круг, в отличие от герменевтического, обязан своим существованием не столько всегда-уже-наличию некоего изначального «предпонимания», сколько подобному же изначальному «недоразумению» – тому, что сам Батай изображает посредством анатомической метафоры «слепого пятна» разума – иначе говоря, той уже упомянутой нами выше аффективной или даже «рефлекторной» природе исключаящего жеста. Ведь эксцесс «бытия» или же «Бог» есть *невыносимое*.

«Инородное» в этой своей конвульсивности оказывается напрямую связанным с характерной для контрэстетики авангарда категорией «омерзительного» (как сопротивляющегося эстетической перцепции). Такие его черты, как бесформенность, множественность и подвижность (символизирующие нарушение корреляции с «тождественным» как формообразующим началом), отсылают к старинной мифологеме хаоса и её философским приложениям («архе», «материя» и т.д.) и оказываются общими для целого ряда «фундаментально-онтологических» фигур французской философии середины – второй половины XX в. (таких, как «в-себе» (*en-soi*) Жан-Поля Сартра, «наличие» (*il y a*) Левинаса,

«литературное пространство» и «другая ночь» Бланшо, разнообразные онтологические фигуры Жиля Делёза и др.).

Прямым выражением «инородного» как отверженного и исключённого оказываются для Батая «отбросы». Скатология¹ имеет для Батая также и антропологический смысл: антропогенетический прогресс прямостояния оказывается выражением «архитектурного» отворачивания к «низу», «земле», но вместе с тем парадоксальным образом приводит к разрастанию «непристойности животного вида»: именно в человеке реализует себя возможность чистого злоупотребления, связанная с игрой запрета и запретонарушения, и возвышение «человека-связки» представляет собой не что иное, как его головокружительное низвержение в пустоту.

В поэтическом тексте «Солнечный анус» (*L'anus solaire*, 1927) Батай обыгрывает буквальное значение (онто)логической связки (сорул'ы). Мишенью батаевского анти-идеализма выступает здесь не что иное, как «онто-логия», понимание «бытия»: сексуализация онтологических метафор не оказывается их натуралистическим разоблачением, но служит лишь обес-смысливанию. Эффектом такой «метафорической буквальности» оказывается взрывная контаминация аффективно окрашенных противоположностей («верха» и «низа»), которая не есть утверждение их равнозначности: само это катастрофическое смещение исходит «снизу» и оказывается как бы тем стилем, в котором полагает себя «низ».

Средством описания опыта радикально «иноного» служит для Батая также фантазмагория «теменного глаза». Этот орган «кромешного зрения» обращён прямо на солнце – не на видимое, но на то, что даёт видеть. Он ничего, собственно, и не видит, но лишь заходится в слепом экстазе – иначе говоря, он видит «ничего». «Дневное» зрение, напротив, оказывается в плену у всевозможных объектов: оно «проективно» и со-ответствует трансцендентальной конституции.

«Иное» как «реальное» даёт о себе знать не только в невыносимой контаминации противоположностей (глаз–солнце, обращённый к омерзительному), но также и в самом распаде соотносённости видения и видимого. Тем не менее это «прикосновение» к «иному» является фундирующим для любой объективации. Так, встречающийся у Батая образ глаза вне тела (видение, ставшее видимым) выступает

¹ Скатология – нечто вроде «учения об отбросах» (или даже «учения об экскрементах» – от греч. *σκῆτος*, *gen. k skōr* – «экскременты»).

не чем иным, как метафорой (или же буквализацией метафоры) самой «объективности». Ведь «инородное», как мы уже отмечали выше, есть «реальное» – причём принимаемое безоговорочно.

Фигуры «весёлой науки» Батая (пряmostояние человека как эрекция-падение в бездну, бесконечное возрастание непристойности животного вида в человеке, «теменной глаз» как выражение антропологической «вершины» – то, что, по выражению Дени Олье, обесмысливает человека, превращая его в *homo insapiens*) указывают на гетерологическую *генеалогию* «идеального», «смысла», «порядка» и т.п. Причём эта генеалогия рискует стать всепоглощающей, «генеральной»: вполне возможно, что «однородное» есть не более чем частный случай «инородного» – энтропийная форма «гетерогенного» с выраженным стремлением к «гомогенизации».

Об этом риске свидетельствует, в частности, категория «сакрального», которая также оказывается для Батая выражением «инородного», а связанное с ним понятие «альтерации» (*altération*) оказывается ключом к батаевской «гетерологии» в целом. Альтерация, характеризующая Батаем как «частичное разложение и переход в полностью гетерогенное состояние», задаёт такую промежуточную область, в которой деформация «тождественного» становится адекватацией «иному» – но это есть не что иное, как область (эстетического) «образа».

Батай исходит из представления о фундаментальной двойственности или даже двусмысленности «сакрального» (как «святого» и «скверного»), но тем не менее делает акцент на «скверном»: именно «подземная» сторона «сакрального» остаётся прибежищем неискоренимой инаковости, тогда как «священное» слишком быстро утрачивает свою гетерогенность.

Батай, однако, далёк от натуралистического понимания природы «сакрального». Подобно «инородному» вообще, «сакральное» возникает в пространстве кругового движения: оно есть результат и вместе с тем исток сакрализации. Этот «парадокс сакрального» (как одна из вариаций общего «парадокса инородного») заявляет о себе в жертвоприношении, в котором «Божество» выступает и в качестве адресата, и в качестве приносимой жертвы. Это «производство священного» есть движение траты, в котором сакрализуется расстрачиваемое, причём жертвоприношение неизбежно носит кошунственный характер. Запретонарушение оказывается здесь образом «трансценденции без трансцендентного» – «эксцесса», намечающего

собой лишь принципиально неопределённое направление абсолютной негативности или чистой *траты*.

Последняя как принцип избыточности «бытия» ставится Батаем во главу угла его собственной политэкономической теории, которую он называет «общей экономией». В рамках этой теории «инородное» соотносится с движением «непродуктивного потребления». «Однородное» есть «отложенное», удержанное бытие, опосредствованное негацией, тогда как «инородное» – это чрезмерная, безудержная негативность, или же негативность «как таковая». Именно своего рода гипертрофия «негативного» в «инородном» как раз и выводит последнее из диалектической игры.

Жертвоприношение становится для Батая также и своеобразной «парадигмой» социальности, или коммуникации. «Сообщение» оказывается дионисическим «растерзанием», между тем оно парадоксалистски соположено уединению и потере. Напротив того, «субъективность» есть некое подобие экономического резерва («капитала»), гарантирующего «откладывание существования на потом» во временном удержании, – то, что по существу характеризует «однородный» мир «проекта».

«Проект» – понятие из словаря хайдеггеровской философии, а также французского экзистенциализма (центральную роль этот концепт играл у Жан-Поля Сартра)¹. Однако Батай, в отличие от экзистенциалистов, переосмысливает эту категорию скорее под знаком минус. «Проект» оказывается обозначением способа бытия «субъекта» – и это в действительности парадоксальный способ быть, состоящий в отсрочивании бытия – способ существовать, в каком-то смысле не существуя. У Хайдеггера такого рода экзистирование называется своего рода «временным вызреванием» онтологической дифференции. С этой манерой быть, увиливая от «бытия», Батай напрямую соотносит «частноэкономическую» партикулярность, иначе говоря – «дурное одиночество» «я».

С «проектом» как подвешиванием «бытия», откладыванием «бытия» на потом для Батая – так же, кстати говоря, как и для Сартра, – связан сам механизм «означивания» (*signification* – таков, в частности, французский перевод гуссерлевского *Sinngebung*, «наделения смыслом», «смыслопридания»). Отсрочивание «бытия» есть не что иное, как «идеализация» (или, как говорил Сартр, «неантизация»).

¹ У Хайдеггера это *Entwurf*, что часто переводится на русский как «набросок», во французском переложении это – *projet* (проект).

Возможность «смысла» и, даже более узко, «значения», связана с относительным не-бытием. Для этой возможности, равно как и для существования «человека» (в смысле, конечно же, разумного, «нормального» человека), таким образом, конститутивна недостаточность или нехватка. Эта нехватка, как и само относительное не-бытие экзистенции есть служебная, функциональная негативность, труд и борьба, посредством которых человек преобразует мир, т.е. «архитектурным» образом его обустроивает, осваивает. «Тотальность», «целостность» (в рамках которой любая нехватка решительным образом компенсирована) выступает как своего рода предел устремления «смыслопридающей» активности (так, Батай говорит о присущем человеку «желании стать всем»). Однако искомая «целостность» оказывается внутренне подорванной.

Полагаемое в результате движения «смыслопридания» значение есть «частноэкономическое» – *репрессивное* образование (на эту репрессивность указывает, в частности, контрархитектурная генеалогия «идеального»). «Частноэкономическое» всегда основано на некотором вытеснении: то, что, в известном отношении, делает значение возможным, из самого же значения исключается. И таковым исключаемым оказывается, собственно говоря, сама негативность.

Именно негативность, в которой есть нечто избыточное, недialeктическое, препятствует конечному удовлетворению и подрывает «тотальность», так сказать, изнутри. В негативности заключается то, что превозрастает соотнесённый с ней «смысл». Можно также сказать, что Батай утверждает негативное «позитивным» образом (это «неутверждающее утверждение», по выражению Бланшо).

Негативность как ресурс человеческой исторической активности не может быть «признанной» и, таким образом, удовлетворённой, так же и в порядке истории, в перспективе её «конца» как её возможного «телоса». Негативность как таковая есть общеэкономически-избыточное – смерть, «невозможное» (иначе говоря, «реальное», «инородное»).

3. Атеология

Своего рода критической дисциплиной, фокусирующейся на этой чрезмерности негативного, оказывается у Батая религиозно-этическая версия его «гетерологии» – «атеология», в центре которой стоит *мистически* «переживаемая» «смерть Бога». Со своей сторо-

ны, *мистический* «опыт», не имеющий более Бога или какой-либо иной формы «единства» в качестве своего предмета, Батай называет также «внутренним». Этот опыт оказывается пространством приближения к абсолютно «иному», которое мыслится как «смерть», «сообщение» или же имеет черты некоей «фундаментально-онтологической» фигуры «отсутствия». Бог, являвший собой как бы верховный «смысл» (своего рода «смысл смысла»), а также выражение метафизического принципа «единоначалия», служил гарантом целостности мира и самотождественности «я». А потому опыт «атеологии» – это также опыт отсутствия мира и изведения «смысла», и «вакансия Бога» предполагает также и «вакансию я». «Предмет» опыта этой «новой теологии» как «остаточная пустота» на месте умершего Бога оказывается близок не только «мистической ночи» (*noix mystica*) традиционной негативной теологии, но и «безличному наличию» (*il y a*) Левинаса, а также «нейтральному» (*le neutre*) Бланшо, имея также ряд общих черт с «бытием», *das Sein* (как «ничто»), в трактовке Мартина Хайдеггера.

«Смерть Бога» образует собой как бы «общее место» современного опыта. Батай стремится вернуть это кажущееся столь ирреальным событие к его событийности, *испытать эту смерть как опыт*. Ведь «смерть Бога» оказывается сородственной экзистенциальному «опыту» смерти; с другой стороны, сам этот «опыт» имплицитно неопределённую перспективу «божественного». Так что «атеология» Батая оказывается способом приближения к абсолютной инаковости смерти, или же, говоря словами Бланшо, борьбой за «право на смерть».

«Смерть Бога» как *топос* «современности» выступает аналогом «конца истории», однако это трансисторическое событие достаточно сложно исторически локализовать. Сама «современность» как время крушения кумиров вместе с тем выказывает себя как регрессия к доисторической стихии мифа (симптомами чего могли служить в своё время философия Мартина Хайдеггера и национал-социализм). Батай часто обращается к мифической архаике, с другой стороны, показательно, что для Левинаса «доистория» – это время отсутствия Бога, невозможности личного Бога.

«Атеология» оказывается обременённой весьма длительной предысторией, едва ли не совпадающей с историей «западной мысли» вообще. Одним из её предтеч в интерпретации Бланшо оказывается немецкий поэт-романтик Фридрих Гёльдерлин, писавший о том, что поэтическое творчество в современности вынуждено пребывать

в пространстве «двойной измены»: людей, забывающих о богах, и богов, отвращающихся от людей. Этот обоюдный разрыв отныне и являет собой «сакральное»: сам «дух времени» свершает себя в этом повороте-отвращении. Подобной же «революционно-катастрофической» структурой в описании Батая обладает темпоральность «я-которое-умирает» (не что иное, как *время* выступает в качестве «объекта» его «слепого экстаза»), аналогичный ход можно найти также и в анализе структуры «мгновения» как события связи сущего и его существования у Левинаса.

Эмблематическим выражением атеологического «мифа» оказывается у Батая Ацефал¹ – гибридный образ, символизирующий отказ от метафизического принципа единоначалия и «воссоединение» человека с собственной гетерогенной природой. Ацефал выражает собой трагическую концепцию «суверенности», в которой сочетаются ницшеанское дионисийство и критика гегелевской диалектики Господина и Раба: «суверенность» утверждается как чрезмерность негативного. Богу как «фантому головы» Батай противопоставляет «безголовую» – бесформенную и апофатичную – «божественность». С другой стороны, последняя оказывается не чем иным, как нестираемым «следом» отошедшего Бога.

Этика Эмманюэля Левинаса, со своей стороны, напротив, имеет своим началом запрет на непосредственный контакт с имперсональной стихией «божественного». Примечательно, что Левинас называет не иначе как «атеизмом» одну из основных структур «Тождественного» (т.е. субъективности или экзистенции), которая оказывается также необходимым условием «метафизического» отношения к «иному». Тем не менее Левинас говорит об «оности» (*illéité*) Бога как «абсолютно Другого» (которая, хотя и не означает ещё его безличности, указывает на его «больше-чем-личностный» характер) и также располагает Бога в пространстве «следа» (*la trace*) – апофатизм принимает у него форму предельной косвенности.

«След» Бога как его «явленное отсутствие» – толкуемый, впрочем, по-разному, – и для Левинаса, и для Батая выступает как место и «основа» коммуникации. Однако Батая отличает от Левинаса

¹ Образ Ацефала, подсказанный гностической геммой с изображением безголового божества, был создан Батаем совместно с художником-сюрреалистом Андре Массоном в 1936 г., став, с одной стороны, эмблемой критического альманаха «Ацефал» (1936–1939), с другой – одноименного тайного общества, основанного Батаем в это же время ни много ни мало как с целью совершения человеческого жертвоприношения.

и сближает с Бланшо то, что он рассматривает «сущностное одиночество» в качестве одной из крайних форм «сообщения».

Ситуация радикальной коммуникации связана для Батая с предельным метафизическим вопрошанием, в котором, однако, речь идёт уже не о «смысле бытия», не о том или ином его возможном понимании, а о «смысле смысла» в перспективе радикального «незнания» (*non-savoir*).

Методом «исчерпания возможного» и достижения наготы «сообщения» оказывается для Батая драматизация (аналог «альтерации» как характеристики «сакрального»), что в атеологическом контексте означает «ставить себя на место мёртвого Бога». При этом неизбывная симулятивность драматизации обретает здесь позитивное значение.

Драматизация связана с присутствием авторитета (т.е. чего-то неоспоримо значимого). Выходом из ситуации крушения традиционных авторитетов оказывается для Батая сообщение авторитета собственному движению опыта, которое есть предельная негативность «оспаривания» (таким образом, этот «авторитет», по выражению Бланшо, сам себя «искупает»), что приводит к отрешению от «возможного», к отказу от «желания быть всем». «Общественноэкономическая» логика чрезмерной негативности нарушает здесь «частноэкономическую» логику негативности как недостаточности.

«Атеология» разворачивается в пространстве катастрофической *подмены* (Бога – аморфной «божественностью»), как бы то ни было, гнездящейся в недрах самого «сходства». Возможная теология или иконография замещается в ней рядом абсурдных, комических или безобразных фигур, которые тем не менее, в ключе своеобразного «объективного» или же «чёрного» юмора, опрокинутого в область богословия, напрямую соотносятся с «чрезмерностью» самого Бога.

Апофатизм аморфной «безбожной религиозности» отнюдь не является *чистым* (наподобие апофатизма негативной теологии, рядом строгих отрицательных определений подчёркивающей абсолютную трансцендентность «Божества»). Чрезмерность атеологического апофатизма погружает его в область эстетического: тьма отсутствия всех богов оказывается населённой остаточными «призраками».

Бог являет собой не только вершину и основание «однородного» порядка господства как фатального непризнания «иного», но он есть также и само «кинородное» (так сказать, «образцовый Другой», «исток» всего «другого» и «сходство» с кем бы то ни было «другим»). Опыт «смерти Бога» – это также и опыт отсутствия «иного», которое

вообще оказывается конститутивным для радикальной коммуникации. Ведь «иное» вообще – это смерть, и «Другой» – это тот, кто умирает. Смерть водружает Бога на недостижимую высоту инаковости и вместе с тем делает его «ближе» – возможно, даже в том смысле, в котором слово *prochain*, «ближний», употребляет Левинас.

Замещение Бога «ближним» у Левинаса оказывается отчасти аналогичным той подмене, что происходит в порнографическом романе Батая «Мадам Эдварда»: вместо Бога – женщина. Эротическая профанация открывает здесь пустое пространство священного: она соотносит с Богом, которого нет. «Женское» отнюдь не случайно становится «теографической» стихией: так же, как и для Левинаса и Бланшо, «женское» для Батая оказывается прямым и преимущественным выражением инаковости. Пространство профанации, открываемое в бесформенности и недialeктичности «женского», сближает «атеологию» также и с опытом современного искусства, «исток» которого, по словам Бланшо, – это двойное отсутствие богов (когда их уже или ещё нет).

Выражением «катафатической» стороны «атеологии» и вместе с тем движением, составляющим общую аналогию другим жестам «производства инаковости» (драматизация, профанация и т.д.), оказывается для Батая смех, понимаемый как нечто двойственное: с одной стороны, регрессия, конвульсивное сокращение, сведение «бытия» к «сущему» (*тривиализация* «онтологической дифференции»), с другой стороны – трансгрессия самого различия между «онтическим» и «онтологическим», само «оспаривание», – и эта «регрессивная трансгрессия» как нельзя более характерна для парадоксального гетерологического «проекта» Батая в целом.

4. Гипермораль

«Инеродное», сопротивляясь «онтологическим машинам», знаменует собой невозможность тотальности, тем самым ставя под вопрос, радикальным образом «подвешивая» архитектурную и репрессивную систему «смысла» с присущими ей иерархическими структурами, утверждающими (пользуясь термином из словаря Делёза) «неоднозначность» «бытия». Язык, со своей стороны, как раз и есть эта «система смысла», одно из выражений «однородного» порядка. Критическая стратегия Батая, как мы уже успели увидеть, оказывается общей для современного «подозрения» и состоит по преимуще-

ству в следующем: Батай делает акцент на том, благодаря чему «смысл» становится возможным, но что вместе с тем из «смысла» исключается. Онтологический *опыт*, драматизация, «суверенные» моменты существования, со своей стороны, как раз и возвращают нас к этому «исключённому».

Отметим здесь следующий важнейший для нашего анализа пункт: по отношению к языку как «системе смысла» таковым «исключённым» выступает, как это ни странно, *коммуникация*. В своём радикальном значении коммуникация или же «сообщение» есть *контакт*, соприкосновение с абсолютно «иным». Выражением такой радикальной коммуникации у Батая выступает «суверенность» – «бытие-без-отсрочки», противопоставляемое им «проекту» как удержанию и вместе с тем отсрочиванию «бытия».

В связи с направляющей наш курс проблемой соотношения этического и онтологического регистров «иноного» особо интересным представляется также вопрос об *этической* стороне такой радикальной коммуникации. В самом деле, обладает ли утверждаемый этой коммуникацией выход «за смысл» сам, в свою очередь, каким-то (моральным) «смыслом»? Иначе говоря, есть ли в этом какой-то «за-смысл» (или «сверх-смысл»)? И если таковой здесь имеет место, то не является ли он простым следствием невозможности выйти из игры «смысла» – каким-то атавистическим нередуцируемым «смыслом бессмыслицы» – или же он обладает самостоятельной «значимостью»? Почему, на каком основании и при каких условиях разрушение «смысла» – этот парадоксальный «проект, направленный против проекта», – может представлять собой *задачу*?

Собственный «смысл» этого парадоксального движения, как нам представляется, отнюдь не является простым результатом невозможности «выйти из проекта». У самого Батая можно встретить 2 способа «обосновать» этот выход «за смысл» – «умеренный» и «радикальный». «Умеренный» способ представляет собой, по сути, рационализацию, приписывание отказу от «смысла» некоего иноного «смысла» задним числом (такова, к примеру, демонстрация «общеекономической» необходимости траты, злоупотребления благами в «Проклятой доле», или же «антропологической» необходимости запрета нарушения, тем самым вписанного в саму структуру запрета, о чём Батай говорил в своих выступлениях в «Коллеге социологии»). Нельзя сказать, что «умеренный» способ обоснования отказа от «смысла» (т. е., по сути, от «основания») самим Батаем рассмат-

ривается как только лишь компромиссный вариант или же как языковая и мыслительная неизбежность (всё, что говорится, имеет какой-то «смысл», в том числе и утверждение необходимости отказа от «смысла»). Батай подходит к этому «умеренному» способу обоснования достаточно серьёзно, показателем чего служат его поздние сочинения (с конца 1940-х по начало 1960-х гг.).

С другой стороны, указанный «умеренный» способ всегда так или иначе связан с другим – «радикальным» способом «обоснования», в него так или иначе упирается. Логическая и языковая неизбежность – старинная апория невозможности «нонсенса» или же «небытия» погружается в рамках такого «радикального» способа в стихию онтологического эстезиса (о чём свидетельствовали, в свою очередь, атеологические модификации апофатизма). «Радикальный» способ «обоснования» выхода «за смысл» есть то, что обозначается Батаем как «гипермораль» (*l'hypermorale*). Это воистину парадоксальная этика, утверждающая моральную необходимость аморального, запретопреступления – этика «суверенности», «бытия-без-отсрочки».

Эта «гипермораль» зла (если под «злом» иметь в виду чистый и бесосновный «эксцесс») тесно, генетически связана для Батая с дионисийством Ницше. Стоит также упомянуть об одном отрывке из предисловия к «Феноменологии духа» – тексте, который сам Батай очень любил и называл «капитальным»: здесь Гегель говорит о «выстаивании в абсолютной разорванности» как о собственной стихии духа, более того – о необходимости, или, если угодно, долженствовании через эту разорванность пройти. В «гиперморали» Батая, однако, речь уже не идёт о том, чтобы в этой разорванности сохранять себя или же преодолевать её в каком-нибудь победоносном диалектическом синтезе. Речь идёт о том, чтобы в этой разорванности пропасть. Прямым выражением «гиперморали» оказывается, таким образом, некий «странный» (по выражению самого же Батая) «императив смерти» – императив по ту сторону нормативности, *онтологический* императив. Не убегать от «бытия» – значит предаться тому, что от меня не исходит, – предаться *случаю*.

В лице Батая, как нам представляется, мы имеем один из самых бескомпромиссных изводов той *онтологической* «этики соответствия», которая пронизывает всю историю западной мысли от античного завета «стать тем, кто ты есть» до хайдеггеровской «подлинности» и «послушания зову бытия». Но только в случае Батая

«бытие» уже не собирается в «логос», равно как и «соответствие» онтологическому «присутствию отсутствия» уже не имеет «логоса» в качестве своей меры.

Предельным выражением «этики соответствия» оказывается, таким образом, требование отказа от соответствия. Но парадоксальная ан-архическая этика Батая, сопротивляясь онто-логии с позиции «опыта бытия», оказывается также «метафизичной» – в том смысле, который понятию «метафизика» приписывал Левинас – как выражению движения к «абсолютно иному».

Вопросы

1. Опыт бытия и критика онтологии в мысли Жоржа Батая.
2. Концепция «инородного». Сакральная социология и общая экономия.
3. «Смерть Бога» и радикальная коммуникация. Атеология.
4. «Умеренный» и «радикальный» способы обоснования выхода за «смысл». Гипермораль.

Глава 3

ЭММАНЮЭЛЬ ЛЕВИНАС: ОТ «БЫТИЯ» К «ИНОМУ»

1. *Онтограмматика Эмманюэля Левинаса.*
2. *Чистое бытие: глагол.*
3. *Сущее: существительное.*
4. *«Смысл».*
5. *Лицо как абсолютное выражение.*

1. Онтограмматика Эмманюэля Левинаса

Эмманюэль Левинас – пожалуй, один из самых выдающихся и вместе с тем самых спорных мыслителей современности – известен, прежде всего, своей исполненной этического пафоса критикой в адрес западной философской традиции в целом – от Парменида до Хайдеггера. Этой традиции «непризнания Другого», обозначаемой им как «онтология», Левинас противопоставляет «эти-ку» или же «метафизику» как выражение радикальной трансценденции к «иному». Сохраняя, таким образом, положительный смысл за словом «метафизика», Левинас обозначает им гетерологическое движение от «бытия» к «иному», узловые точки которого – «бытие», «сущее», «другое (сущее)» – вместе с тем формируют иерархию этических предпочтений.

При этом вопрос о «смысле», как это ни неожиданно, оказывается фактически едва ли не ведущим в его творчестве. Левинас далёк от логико-грамматической или даже семантической редукции «смысла» – понятие «смысл» сохраняет для него свои экзистенциальные, вернее даже «метафизические» обертоны. «Смысл» оказывается «этической» категорией, по сути – обозначением указанной радикальной трансценденции к «иному». Эта «метафизическая» трансценденция как движение «по ту сторону бытия» есть «невозможное» (поэтому, строго говоря, «смысл» не является и телеологической категорией, поскольку телеология имеет место сугубо в плане «возможного»). «Этическое», будучи «невозможным» (едва ли не

в батаевском смысле), не является у Левинаса нормативным, не есть выражение нравственного закона или порядка (хотя и служит их основой) – в силу чего центральным этическим движением оказывается не движение долга, но движение «метафизического желания». Но будучи само «невозможным», «этическое» или «метафизическое» сталкивается с другой стороной «невозможного» – «реальным». Иначе говоря, «этическое», противостоя «онтологическому», вместе с тем оказывается с ним в напряжённой аналогической близости. Проблема соотношения «онтологической» и «этической» версий «иноного» («иноного-как-бытие» и «иноного-чем-бытие») во многом как раз и будет направлять наш анализ левинасовской гетерологии и задано – его концепции «смысла».

Наша интерпретация «метафизики» Эмманюэля Левинаса будет осуществляться в форме реконструкции его онтограмматической «системы». Эта «система» послужит своего рода канвой для нашего вопроса о «смысле», и последовательное восхождение по её «слоям» будет не чем иным, как движением поиска «смысла» (и вместе с тем, разумеется, движением по направлению к этическому полюсу «иноного»).

Сразу стоит оговориться, что Левинас относится к тем мыслителям, которые мало озабочены методологической рефлексией. Он широко и охотно использует грамматические метафоры в своих онтологических выкладках, не подводя под это какого-то «методического» основания. Между тем есть все основания предполагать, что это не только лишь метафоры (или же более чем метафоры).

Использование грамматических метафор в языке онтологии – конечно же, не инвенция Левинаса. Такое использование имеет почтенную традицию, идёт от греков. Так, основной состав категориальной системы Аристотеля есть не что иное, как набор подобных метафор. И если разобраться, то и в древности не существовало какого-то проработанного, «достаточного» основания для использования грамматических категорий в онтологии – лишь только по умолчанию принималось то, что имеет место «соответствие» между способами говорить о вещах и родами самих вещей. Это умолчание, кстати говоря, сопровождает и традиционную корреспондентскую теорию истинности.

Впрочем, время от времени заявляет о себе и критическая реакция на это умолчание (например, знаменитая критика Э. Бенвениста на систему категорий Аристотеля), обнаруживающая расхождение между «словами» и «вещами», хотя, быть может, по большому счёту это –

критика частностей, которая в общем и целом не выходит за рамки по умолчанию принимаемого соответствия (поскольку в этом соответствии – сама философия, это и есть «трансцендентализм»).

Левинас также следует этому умолчанию (которое представляет собой, как говорится, «перформатив», или же «рассказ» в трактовке Мориса Бланшо, в данном случае – «рассказ о бытии»). Однако в то же время Левинасу в рамках этого умолчания неудобно.

Оставим в стороне непростой вопрос о том, какое место занимает то, что можно назвать «философией Левинаса», в рамках мыслительной традиции Запада – и есть ли вообще для неё в этих рамках место. Однако если мы позволим себе несколько утрировать эту «философию» (или же то, что её, в данном случае, собой замещает), то легко сможем разглядеть очертания некоей метафизической (в старом добром «древнем» духе), даже онто-логической «системы» – конечно, весьма своеобразной – в пространстве которой тем не менее способы сказывания о вещах будут выражать «сами вещи». «Техническим» основанием этой «системы» будет феноменология или даже «фундаментальная онтология», формально близкая к хайдеггеровской. Этика же будет выступать как внутренний подрыв или выражение расколотости этой «системы».

Левинас возводит эту постройку не просто для того, чтобы её снести – собственно системотворчеством он специально не занимается. Тем не менее эта конструкция с неясными очертаниями играет у него роль «почвы» – однако не в хайдеггеровском смысле, а скорее в смысле кафкианском – это почва не столько для того, чтобы зиждаться на ней, сколько для того, чтобы от неё отвращаться.

Сама эта «система», эта «почва отталкивания» есть не что иное, как онтологическая грамматика. Именно грамматические метафоры зачастую служат «путеводными нитями», направляющими феноменологические и экзистенциальные анализы Левинаса. Грамматика берёт у него на себя функции «логики вещей» – «формальной онтологии» в гуссерлевском смысле. Грамматика оказывается ресурсом онтологических категорий, а речь и её части служат выражениями видов «сущего» и их «бытия».

Попробуем дать общее описание этой онтограмматической «системы», заодно задавшись вопросом о способе связи грамматики с онтологией или этикой в строе мысли Левинаса, а также об общем основании этой связи – о том понимании языка, что эту связь обеспечивает – но и, возможно, из неё же и вырастает.

Онто-грамматическая «система» Левинаса несёт на себе следы иерархичности (чуть ли не в платоновском духе), и наша реконструкция будет идти по восходящей линии, начиная с нижнего (элементарного) её предела, каковым оказывается «бытие» – «наличие», самый факт существования.

2. Чистое бытие: глагол

Чистое онтологическое событие становится одной из отправных точек философствования Левинаса в середине 1930-х гг. (начиная с его первой самостоятельной философской работы – эссе 1935 г. «О бегстве» (*De l'évasion*)). Его идея «наличия» так или иначе соотносится с онтологической дифференцией Хайдеггера. «Бытийное различие» для Левинаса – как бы рубеж современной мысли, с которым так или иначе приходится считаться. Его концепция, выражающая его собственную онтологическую интуицию (или «онтологический эстетизм»), в то же время служит своего рода «военной машиной», направленной против фундаментальной онтологии Хайдеггера: в противовес мифотворчеству немецкого мыслителя Левинас создаёт нечто вроде «негативной мифологии» «бытия» (отметим, что это критическое мифотворчество ввиду того, чтобы дезавуировать сам миф, оказывается во многом близким атеологическому «мифу» Батая).

«Бытие», раскрытие «смысла» которого Хайдеггер считал по большому счёту единственной подходящей мыслью задачей, в качестве языкового выражения функционирует двояким образом – как философское понятие и как глагол, в том числе и прежде всего как грамматическая связка – на самом фундаментальном уровне языка, в качестве его необходимого структурного элемента, обеспечивающего саму возможность связной речи. Этому фундаментальному измерению языка соответствует столь же глубинный, базовый слой существования – «повседневность», которая и оказывается в центре внимания экзистенциальной аналитики – выявления основоструктур *Dasein* (экзистенции) как окольного пути к разысканию «смысла бытия».

«Бытийный вопрос» (*Seinsfrage*), как известно, стал для Хайдеггера поводом для критических выпадов в сторону языка философии в целом, вплоть до его *грамматики*, которая оказывается совершенно непригодной к выражению «бытийной мысли». В каком-то смысле «забвение бытия» и «метафизика» как порождение этого «забвения» являют собой языковую проблему. Грамматической про-

екцией онтологического «забвения» является *субстантивация* «бытия», неизбежная в его понятийном оформлении: *событие* «бытия» становится «сущим» – «существительным», тогда как ему скорее подобает быть выраженным глаголом. Ещё Аристотель отмечал, что «бытие» не может быть «родом» (Met. В3, 998b 23) – разве что только *по аналогии*, – т.е., строго говоря, «бытие» понятием вообще не является. Логос «бытия» – это глагол, и в этом отношении концептуализация «бытия» невозможна – к «бытию» и его «смыслу» нужен другой подход. Экзистенциальная аналитика Хайдеггера выражает собой стремление вернуть философскому «бытию» его языковую и экзистенциальную почву, а его «деструкция» метафизической традиции представляет собой попытку избавиться от её наследства – отрешиться от *понятий* «бытия» и от отложившихся в этих понятиях вторичных, поверхностных смыслов, дабы тем самым приблизиться к некоему источному «пра-смыслу» «бытия»-*связки*.

Примерно таким вот образом – через указанную грамматическую коллизию – представляется суть «бытийного вопроса» Левинасу. В порядке фундаментально-онтологического разыскания в первую очередь надлежит заглянуть в головокружительную пустоту «связки» – глагола «существовать». Своеобразие философствования Левинаса в данном случае состоит в попытке описать факт «бытия» в «чистом» виде – или, по его выражению, «существование без существующего» (*l'exister sans l'existant*). Онтологический факт в его наготе становится достижимым посредством своего рода тотальной редукции – в опыте «конца света» (разумеется, воображаемом). После того как за скобки оказывается вынесен мир и всякое сущее в нём «остаётся», тем не менее некоторое пустое напряжение онтологического поля – сам факт «наличия», которое как таковое совпадает со всеобщим уничтожением. Это «наличие» – прежде мира и после его конца – однако, строго говоря, оно и не пребывает, но лишь всегда возвращается, знаменуя собой невозможность небытия, – как некий нестираемый след любого отрицания, сколь бы исчерпывающим оно ни было. Как «зола всесожжения» – но это не более, чем *аналогия*. Фактически *это* и есть «всесожжение», однако в этом событии ничего не происходит – ведь пространство «наличия» лишено каких бы то ни было вещей.

Разумеется, введение фигуры «существования без существующего» являет собой отклонение от экзистенциальной аналитики и вообще от феноменологии, что вполне признаёт и сам Левинас. С фе-

номенологической точки зрения опыт «чистого бытия» невозможен, поскольку исключает «сущее», в том числе и первым делом – субъекта – того, кто мог бы этот опыт испытать и о нём засвидетельствовать. Подобно смерти, феноменология которой противосмысленна, этот опыт не может быть произведён от первого лица – однако, как отмечает Левинас, вполне возможным оказывается целый ряд экзистенциальных состояний, так или иначе к этому опыту приближающихся, в которых субъективность утрачивает свою позицию и словно «выворачивается наизнанку» – в таких состояниях, по выражению Левинаса, глагол «существовать» приобретает черты *переходного* – онтологическая дифференция здесь становится рыхлой.

К «невозможному» опыту «наличия» приближается, в частности, «гиперреальное» бдение бессонницы, а также то, что Левинас называет «опытом ночи». Прикосновением «бытия», формой прямого «онтологического контакта» оказывается и ужас, который, как полагает Левинас, в своей основе есть не столько страх перед небытием, сколько страх бесконечного и безвыходного существования. «Наличие» возвращает какую бы то ни было негацию в лоно «бытия», которое тем самым оказывается удушающее плотным, и делает негативность, эту экзистенциально-философскую свободу, несостоятельной. Возможность смерти или же «право на смерть» было бы властью, способной придать жизни «смысл». Стало быть, «сущее» конечно не потому, что смертно, а потому, что не может умереть (потому, что соотносится со смертью как с абсолютно «иным»). Эта мысль общая для Левинаса и Бланшо, а также для Батая, для которого смерть оказывается прямым выражением «невозможного».

Хайдеггер указывает на бесплодность попыток помыслить «бытие» в отрыве от «сущего» – кроме того, полагание «чистого бытия» есть прямая дорога к его субстантивации, т.е. к «забвению» бытийного различия. Однако Левинас находит у Хайдеггера и противоположные указания: это, прежде всего, «ничто» как выражение «бытия», которое парадоксальным образом «имеется», даёт о себе знать – в конце концов, «ничтожит»; а также понятие «заброшенности» (*Geworfenheit*, во французском переводе – *déréliction*), которая, как полагает Левинас, предшествует конституции мира.

Помимо этого, конечно, существует ещё и грамматическая невозможность говорить о «бытии»: как говорить о том, что не может быть подлежащим? Эта невозможность аналогична логической невозможности говорить о «ничто» – которую сам Хайдеггер

гер, впрочем, легко обходит, не придавая ей сколь бы то ни было решающего значения.

Таким образом, «существование без существующего» оказывается скорее «внутренним» отклонением (или же «внутренним» пределом) фундаментальной онтологии и – задним числом – феноменологии. К нему подталкивают крайности экзистенциального и языкового опыта, более того – его диктует «бытийное различие», вернее – *грамматическая форма* последнего. Иначе говоря, введение «девиантной» фигуры голого «наличия» лишь только обнажает направляющую «бытийное различие» грамматическую структуру.

Артикулированным выражением «связки» как предмета онтологического разыскания в языке хайдеггеровской философии оказывается, как бы то ни было, псевдосуществительное – *das Sein* (инфинитив «быть» с определённым артиклем). У Левинаса в работах 1940-х гг. («От существования к существующему» (*De l'exister à l'existant*, 1947); а также «Время и иное» (*Le temps et l'autre*, 1947)) встречается подобная же конструкция – *l'exister*. Левинас отказывается здесь от глагола-связки *être* («быть») в пользу *exister* («существовать»), тем самым подчёркивая *экзистенциальный* характер оппозиции «существование» – «существующее». Впрочем, французское *être* не является подходящим для такого рода онтологического неологизма вариантом ещё и потому, что функционирует в языке так же, как существительное (как и английское *being*, равно как и немецкое *Sein*), так что конструкция *l'être* скорее воспринималась бы как выражение *понятия* «бытие» или же «существо».

Впрочем, даже несколько раньше, чем *l'exister*, Левинас находит для чистого онтологического события другое терминологическое выражение – безличный оборот *il y a* (в уже упоминавшемся выше тексте 1935 г. *De l'évasion*). Во французском языке это вводная конструкция, которую можно перевести как «имеется», «дано», «есть» – впрочем, при переводе на русский она, как правило, опускается (в частности, её можно передать посредством инверсии подлежащего и сказуемого, например: *Il y a beaucoup de papiers sur la table* – «На столе много бумаг»). Безличная вводная фигура, функционирующая в качестве онтологического термина, – это весьма оригинальная – в том числе с грамматической точки зрения – инвенция категориальной поэтики Левинаса. *Il y a* – это, по сути, целое предложение, в качестве грамматического субъекта которого выступает неопределённо-личное местоимение *il* («он», «оно»), играющее роль

подлежащего в различных бессубъектных конструкциях, а в качестве предиката – глагол *avoir* («иметь»), используемый во французском также в качестве связки (здесь этот глагол стоит в третьем лице единственного числа настоящего времени). Это фундаментально-онтологическое предложение снабжено даже дополнением места – неопределённым дейксисом (указательным местоимением) *у* («там»).

Итак, выражением «бытия» – того чистого события, в котором, собственно, ничто не свершается, – оказывается бессубъектное предложение, собственное значение которого редуцировано. Как бы то ни было, те предложения, в которых место субъекта остаётся вакантным, вплотную приближаются к тому, что принципиально не может быть подлежащим – к тому факту, что *есть*.

Как подчёркивает Левинас, такие фразы, как «смеркается» или «рассветает», выражают действия, протекающие «сами по себе», лишённые автора. Ключевой чертой таких «онтологических» по духу предложений оказывается их *безличность*. «Бытие» есть сущностная анонимность, невозможность имени. Лицо, в том числе и как грамматическая функция, возникает только вместе с «сущим».

«Безличность», «нейтральность» оказывается существенной чертой фундаментально-онтологических структур также и для Хайдеггера – впрочем, без выраженной негативной оценки, как это имеет место у Левинаса, хотя и у Хайдеггера отношение к «безличному» оказывается двояким: собственно, экзистенциал *das Man* (безличное «люди», или же «кто-то») отмечает собой бытийную возможность «неподлинности».

Стоит отметить, что немецкая безличная конструкция, аналогичная *il y a – es gibt*, также играет сакраментальную роль в философии «позднего» Хайдеггера. Фраза *es gibt Sein* («есть» (или, точнее, «дано») «бытие») встречается уже в тексте лекционного курса 1927 г. «Основные проблемы феноменологии» (§ 5), а также – единожды – в тексте «Бытия и времени» (причём здесь выражение *es gibt* оказывается завыченным: «nur solange Dasein ist, ... «gibt es» Sein»; в переводе В.В. Библихина: «лишь пока присутствие... *есть*, бытие «имеет место» (§ 43 с)). Здесь Хайдеггер использует оборот *es gibt*, дабы избежать тавтологии, дважды не повторяя связку – хотя, возможно, и не только поэтому: ведь «бытие», в каком-то смысле, *не есть* – к «бытию» и его «смыслу» нужен другой подход (*Sinn*). Этот оборот привлекает к себе особое внимание «позднего» Хайдеггера: *es gibt* начинает интерпретироваться им как онтологический дар, как даро-

вание «бытием» самого себя. Впрочем, речь об этом ведётся в тех текстах, которые были опубликованы уже после войны (в частности, в получившем во Франции широкую известность «Письме о гуманизме», в котором сам Хайдеггер указывает на *il y a* как на возможный французский перевод *es gibt*, отмечая при этом, что такой перевод «неточен»). Таким образом, *il y a* Левинаса, хотя и имеет оригинальное происхождение, оказывается стихийной онтологической пародией на хайдеггеровское *es gibt*. У Левинаса *il y a* отнюдь не обладает преизобильным характером языческого «архе»: оно не даёт-ся, а именно имеет-ся.

Само «бытийное различие» выдерживается в *il y a* как бы *не до конца* (ведь невозможность небытия означает не что иное, как невозможность окончательного и полного разграничения, невозможность полного «отделения» «сущего» от его онтологической стихии), в силу чего «наличие» сохраняет некоторую «гибридность» (как «что-то, не являющееся «чем-то»»), что и сообщает ему его характерность. *Il y a*, подобно «географии» Батая, – это катафатика, «образ» апофатического «бытия», деформация «бытия», становящаяся его адекватацией.

Опыт «наличия» у Левинаса, как и всякий «онтологический эстезис», сам по себе оказывается формой или воплощением некоего «метафизического вопроса». Для Левинаса этот вопрос притягивает на трансценденцию онто-логии как «понимания» бытия: он есть *удивление* перед тем, что понятно, перед самым фактом существования. Это удивление свидетельствует о *расслоении* «естественной» корреляции между нами и миром, что также обнаруживает «сущностную» близость «онтологического вопроса» к эстетическому опыту, в котором, согласно Левинасу, трансцендентальная корреляция «света» также деформируется посредством «образа».

В том, что касается «вопроса о бытии», Левинас оказывается достаточно близок Батаю с его «драматической» интуицией онтологического «шока». Двух мыслителей роднит также глубоко онтологичное понимание *зла* – отказ истолковывать его в качестве недостатка или нехватки. Однако если для Батая зло есть излишество, эксцесс, то для Левинаса оно – душащая саму себя полнота, и это различие проявляет себя также в расхождении их этических «императивов»: «гиперморали зла» у Батая, утверждающей экстатическую открытость, неубегание от «бытия», и «литургической» морали Левинаса, провозглашающей *приоритет* «сущего» над «бытием» и разрыв онтологической «укоренённости».

Самый акт бытийного различения есть распознавание безусловного зла, и осуждение «злобытия» оказывается столь же источником для этики Левинаса, как и встреча с «другим-чем-бытие». Впрочем, они напрямую связаны друг с другом: моральное осуждение «онтологии» предполагает радикальную трансценденцию *блага*, которое – «по ту сторону бытия».

Стоит также отметить, что сам онтологический опыт, выражением которого является фигура «наличия», оказывается для Левинаса общим с его другом – писателем и мыслителем Морисом Бланшо. Разнообразными фигурами, аналогичными *il y a*, изобилуют литературные тексты Бланшо (и Левинас охотно ссылается на них как на прекрасную иллюстрацию онтологических и экзистенциальных эффектов «наличия»), что же касается его критических работ, то поэтическое «блуждание слова» по ту сторону всякого смысла, «непрекратимое, непрекращающееся» бормотание безличной речи выступает в них как то «литературное пространство», в котором черпает свой исток и которое перечёркивает жест *письма*.

Сам этот оборот – *il y a* – фигурирует в раннем рассказе Бланшо 1935 г. «Последнее слово», повествующем о неких апокалиптических событиях – крушении языка и общей системы мира (здесь есть даже пассаж о гибели Бога). На фоне разложения Города некая незримая в общем мраке рокошущая толпа скандирует «последние слова» – ничего не значащие ошмётки разорванного смысла. Собственно, самой последней фразой, выкрикиваемой этой толпой, а также тем «полусловом», на котором обрывается текст, как раз и оказывается *il y a*. Этот рассказ, повествующий о конце всего и постольку – как задним числом отмечает Бланшо – сам делающийся от этого невозможным, указывает также на невозможность последнего слова – непрекратимость, неизбежность речи: ведь ничто не может воспрепятствовать искушению добавить к сказанному, к самым последним словам ещё одно: да, теперь – конец.

Близкое к этому как нельзя более онтологичному «коловращению слов» у Бланшо, *il y a* Левинаса придаёт метафоре «логоса бытия» неожиданную буквализацию. Подобно «месту» умершего Бога у Батая, пустота «бытия» оказывается у Левинаса *нечистой*: она «звучит», она подобна безличной нечленораздельной речи. *Il y a*, таким образом, выказывает себя также как эффект борьбы с языком (тотальной редукции языка) – несостоятельность попыток выйти за его рамки, невозможность не говорить. В *il y a* обнаруживает себя

примитивный, атавистический слой языка – его «шум» как некий остаточный «смысл бессмыслицы», а равно как и бессмысленность «смысла» – порок «смысла». Иначе говоря, *il y a* – это бесконечно длящийся и вечно возвращающийся распад «смысла», стихийная онтологическая «деконструкция».

Для Левинаса, однако, является принципиальным настаивать на том обстоятельстве, что этот языковой хаос, эта невозможность искоренения «смысла» сама по себе ещё не является достаточным основанием осмысленности. Но – парадоксальным образом – предельная неизгладимость атавистического «смысла бытия», иначе говоря – невозможность бессмыслицы, обесмысливает «смысл» в его целом. «Предел смысла», нащупываемый в *il y a*, означает также и «смысл» как собственный предел: не только «смысл» в его слабости, не только там, где его, очевидно, недостаёт, но «смысл» на своей вершине, в своей полноте производит эффект бессмысленности (как своего рода избыточность достатка).

3. Сущее: существительное

Наше дальнейшее восхождение по слоям реконструируемой онто-грамматической «системы» как раз и будет разысканием «смысла», возможность которого, в противовес Хайдеггеру, Левинас связывает скорее с «сущим», чем с «бытием».

Итак, вторая стадия нашего движения – «сущее» или «ипостась» (*l'hypostase*), «субстанция» – в противоположность «бытию» аналогична *существительному*. Онтологическое «гипостазирование» «сущего» из «бытия» напоминает грамматическую субстантивацию – но, впрочем, попытки объяснить «происхождение» «сущего» из «бытия» так же бесплодны, как и, скажем, попытки образовать все существительные из глаголов.

Под «ипостасью», «субстанцией», Левинас понимает прежде всего субъекта, экзистенцию. Событие гипостазирования и есть экзистенция. Существование «ипостаси» есть связь с «бытием». Существовать – значит брать «бытие» на себя. «Сущее» овладевает «бытием», наподобие того, как субъект «овладевает» предикатом, а подлежащее – сказуемым. Онтологическая дифференция, таким образом, интерпретируется и упорядочивается Левинасом посредством грамматической оппозиции существительного и глагола, а также подлежащего и сказуемого.

Акт существования – связь или же «аналогия» «сущего» и «бытия» – образует полное онтологическое предложение. Это предложение – уже не атавистическое «присутствие отсутствия», но место «смысла», и существовать – значит обладать «смыслом». Сама работа связки – предцирование, онтологическое различение – истолковывается Левинасом как «понимание», вернее – понимающее отождествление. «Сущее» или «ипостась» – это «самотождественное», его экзистирование есть самотождествление как различение себя с «бытием» – иначе говоря, в самотождествлении «сущего» сбывается онтологическая дифференция. Различение вещей, отождествление «чего-то в качестве чего-то», само это онтологическое «как» оказывается фундированным в событии гипостазирования – в самой этой аналогии «сущего» и «бытия», которая есть также и их различие.

Суть движения «смыслорождения» и «смыслопридания» (*Sinnggebung* в гуссерлевском значении), на взгляд Левинаса, прекрасно выражается немецким словом *meinen* – «мнить». «Понимание» есть «по-ятие» – захват, присвоение. Любая «тема», любое «предметное значение» в своей основе есть такое *поглощение* – устранение инаковости. Собственно, поэтому одиссея «смыслопридания» и оборачивается онтологическим фиаско. Понимающее отождествление само по себе ещё не спасает «смысла» – ни сущее как самотождественное, ни тотальность высказываемого (языка в целом) не могут служить его гарантами.

Появление «сущего» – это разрыв в «бытии», пресечение нити бесконечно длящегося «наличия». Но этот разрыв (начало) не является полным (окончательным) и, возникая, тотчас же затягивается, вплетаясь в полотно онтологической ткани, ведь само «наличие» вечно возвращается, потопляя в себе всякое отрицание. «Ипостась» в своей ввязанности в «бытие» ещё как бы не обладает ресурсами, достаточными для индивидуации: «наличие» постоянно угрожает обратить работу самотождествления в фикцию.

«Сущее», беря на себя работу связки, не может довести её до конца – в самой связке всегда будет сохраняться нечто глубинно чуждое, *онтологическое* – не всё может быть осмыслено, произведено, высвечено «ипостасью» в свете её существования. Работа связывания осуществляется в своей основе *«сама по себе»*. Этот чистый автоматизм и есть неустранимый онтологический остаток, «предел смысла», а рефлексивное углубление «самого по себе» и есть онто-

логическое в чистом виде, «онтологический эффект». Онтология – это *автология*.

Этот эффект находит у Левинаса выражение посредством очередного онто-грамматического неологизма – возвратной конструкции *s'être*, которую можно перевести на русский примерно как «быть-ся», «бывать-ся» (в переводе Н.Б. Маньковской – «само-существовать»). В рамках такой конструкции глагол *être* («быть») опять-таки приобретает черты транзитивного.

Существование, взятое на себя, и, таким образом, всегда оказывающееся на краю рефлексивной ямы, и есть субъект. «Я» – это петля возврата, образующаяся из возвратности «наличия». «Ипостась» не может найти выход из бездонной рефлексивной ямы себя. Левинас называет это «загромождённостью собой», «увязанием в себе» – иначе говоря, это и есть «конечность». И, ясное дело, этой конечности несть конца.

Само наличие *связи* «сущего» и «бытия» – пусть даже это связь *по аналогии*, поскольку в её составе, строго говоря, только один термин («сущее»), – указывает также на зазор, расхождение между ними. Экзистенция со своей стороны – это всегда уклонение от «бытия», временение и отсрочивание, «забвение бытия» (поскольку экзистенция есть не что иное, как онтологическое гипостазирование). Однако, с другой стороны, «бытие», вечно возвращающаяся бессмыслица «наличия», себя забыть не даёт. «Бытие» «ушибает», как выражается Левинас. (Отметим, что данная фундаментально-онтологическая и экзистенциальная коллизия, описываемая Левинасом, весьма близка и созвучна картине соотношения двух видов «бытия» – «в-себе» (*en-soi*) и «для-себя» (*pour-soi*) – изображаемой Жан-Полем Сартром).

Связь «сущего» и его «бытия», эта всегда приблизительная аналогия есть *насилие* – вязанность в существование, невозможность целиком и полностью отринуть «бытие». Эта невозможность сказать «нет» и, по сути, невозможность смерти есть экзистенциально-онтологический предел, аналогичный языковому пределу невозможности не говорить. («Ипостась» не может выйти из этой вязанности. Единственное, что тут можно сделать, – это ещё сверх того принять эту связь на себя, однако даже при этом какое-то конечное – т.е. полное и исчерпывающее – «само-обладание» в указанном смысле остаётся невозможным).

4. «Смысл»

«Смысл» в рамках связи «сущего» и его «бытия» – пока ещё *только* интенция «ипостаси», «эк-» в составе экстатического экзистирования, всегда слишком обременённого собой, чтобы покинуть собственные пределы. «Смысл», на взгляд Левинаса, должен располагаться ἐλέκεινα τῆς οὐσίας – «по ту сторону сущего (и его бытия)», за пределами вечного онтологического возвращения – в той радикально внешней области, к которой интенция может устремляться, становясь уже не потребностью в восполнении и заботой о нехватке, но «метафизическим желанием»; мыслью не представляющей и тематизирующей, но «мыслящей больше, чем может помыслить». Только радикальная трансценденция – выход к «иному» – даёт «смысл». Движение смыслопридания и понимающего отождествления, исходящее сугубо от «ипостаси», есть трансценденция неполноценная – *мнимая*.

В качестве радикальной трансценденции для Левинаса выступает прежде всего связь с Другим. Это «этическое» отношение – т.е. такое отношение, термины которого не опосредованы, не имеют ничего общего – отношение к «абсолютно иному». Именно здесь, в рамках этой «этической» связи, движению трансценденции сообщается необратимость. Таким образом, возможность «смысла», связанная с прекращением обратимости (возвратности), с разрывом рефлексивной петли «имеет-ся» и разрешением автологического эффекта, может быть фундирована только «этическим» отношением – иначе говоря, возможность «смысла» исходит от Другого: «Желание Другого, переживаемое нами в самом что ни на есть обыденном опыте общения, есть фундаментальное движение, чистое исступление, абсолютная направленность, смысл».

Другой – конечный пункт этой направленности и вместе с тем её первое значение: «Он есть прежде всего и по преимуществу смысл – ибо наделяет смыслом само выражение, ибо только через него феномен значения как таковой привносится в бытие». Стало быть, прежде референции, прежде указывания и отсылки близость Другого есть *значимое само по себе* – безусловно и внеконтекстно.

Само отождествление «чего-то в качестве чего-то» («онтологическое как») истолковывается Левинасом как «керигма». Слово «керигма» (κῆρυγμα) в древнегреческом означало «объявление» или «распоряжение через глашатая», а в христианскую эпоху приобрело значение «проповеди». К этому слову Левинас обращается, в част-

ности, в своём сравнительно позднем тексте «Речь и близость» (1967). Как это часто у него происходит, Левинас заимствует слово из христианского лексикона, в то же время абстрагируясь от его конкретного религиозного контекста. «Керигма» означает у него «провозглашение», «провозвестие», которое он также истолковывает как «распространение», подчёркивая тем самым присущий «смыслонаправленности» характер движения *вовне*, или, пользуясь другим его же выражением, «экстравагантность».

«Керигма» – это возвешение или провозглашение чего-то *как* чего-то, и в этом «как» (*comme*) Левинас видит самый смысл интенциональности. Мыслить – не что иное, как «принимать за...», «утверждать в качестве...» или – «именовать». Интенциональность означает, что сознание есть всегда уже движение ре-ференции *как* со-отнесения, а не просто однонаправленное «привнесение смысла» (*Sinngebung*), исходящее от субъекта. Речь ко-субстанциальна сознанию, она есть не что иное, как сама деятельность отождествления, идентификации, происходящая в силу самой рефлексивности как минимального разрыва между «сознанием» и «предметом» (даже между ощущающим и ощущаемым) – «логос», собирание в присутствие того, что сходит на нет, или же «анамнезис» – нахождение как обретение вследствие потери: «показывающееся должно потеряться, чтобы быть найденным сознанием (сознание и есть такая потеря и нахождение вновь)». Некоторая рудиментарная «керигма» имеет место, таким образом, даже в «пассивном синтезе» «происходящего», во временном сдвиге, ещё не предполагающем ни субъекта, ни объекта.

«Быть принятым за...», стало быть, значит иметь значение, однако возникающее на деле не может даже и возникнуть вне значения – сама *видимость* феномена, как отмечает Левинас, от его значения неотделима: «Любой феномен – это дискурс или фрагмент дискурса». Придание смысла бытию – таким образом, ни много ни мало как «творение» бытия.

Левинас, таким образом, стоит на почве «языкового поворота» – однако вместе с тем пытается от этого поворота также и дистанцироваться. Речь не идёт о возвращении к чисто инструментальному пониманию языка как только лишь средства для выражения мыслей – но о, если угодно, «усугублении» этого поворота, об утверждении несводимости собственного характера речи к познанию или же раскрытию «бытия».

Прежде всего, само идеальное, априорное в качестве общего, согласно Левинасу, учреждается «керигматическим» словом. Эффект идеальности не сводится к «бытию», понимаемому как наличие, но восходит к тому разрыву, что знаменует собой речь-сознание. Левинас полагал, что «провозглашающий» характер «уразумения» разрушает аналогию (ту корреляцию, что имеет место в любой интуиции) – «керигма» не сводится ни к воображению, ни к восприятию, речь никоим образом не есть созерцание.

«Керигма» как жест понимания – это истолкование, перевод. Левинас подчёркивает присущую этому жесту inadequacy – акцентирует то, что вы-сказывание есть дело, действие, прочерчивающее зазор между «сознанием» и «бытием». Говорение – это трансценденция, которая связана с сущностным риском.

Далее Левинас заостряет внимание на одном, в общем-то, очевидном обстоятельстве, которое тем не менее легко ускользает от взгляда философов: выражение имеет смысл не само по себе, а поскольку оно к кому-то обращено, поскольку мы его кому-то адресуем. Коммуникация не является простым логическим следствием керигмы, но есть её основа. А потому ни историчность, ни вообще динамизм и энергичный характер языка ещё не обеспечивают его осмысленности. Язык в качестве автономного, «нейтрального» трансцендентального горизонта, в качестве знаковой системы сам по себе ещё *не говорит*, не является выражающим – и это происходит не столько в силу того, что неясной или даже сомнительной оказывается связь знака и означаемого, сколько потому, что язык перестаёт быть разговором, *беседой* (*entretien*), утрачивает «этическое» отношение в качестве своего, если угодно, «горизонта». Иными словами, язык не говорит в силу того, что утрачивает своё «реальное» – эффект его возможной бес-смысленности состоит в неустранимой возвратности ирреального «наличия», противостоять которой может только радикальная трансценденция, о которой можно также сказать, что она исходит как бы от самого «иного» или же производится в нас самим «иным».

Как поясняет Левинас, «этической» оказывается связь между терминами, которые не объединены «ни синтезом понимания, ни отношением субъекта к объекту», но тем не менее один из терминов «значим, важен или довлеет над другим, либо они связаны интригой, не исчерпывающейся и не разрешающейся в знании». В «Тотальности и Бесконечном» (*Totalité et Infini*, 1961) Левинас характеризует

язык как такую по преимуществу *этическую* связь – отношение, которое освобождает от отношения.

Со своей стороны, утверждение языка – связи с собеседником – в качестве знания, на взгляд Левинаса, «сводит речь к одинокому и безличному применению мышления». Однако, по его убеждению, «оригинальная суть коммуникации не участвует в раскрытии бытия»: «Какое бы познание ни передавала речь, говорить – значит вступать в контакт». «Керигма», на которой зиждется сама идеальность мышления, является также *близостью* между Я и собеседником (и в этом отношении истолкование онтологического «как» в качестве «керигмы» у Левинаса опять же противостоит хайдеггеровскому пониманию существа феномена – «апофансису»¹ как анонимному высвечиванию смысла как «самоданности».

Конечно, Другой, собеседник, в свою очередь, также может быть «принят за...», «провозглашён в качестве...», т.е. определён «прежде» того как мы вступим с ним в разговор. Ведь и он также принадлежит такой-то культуре и исторической эпохе, обладает именем, паспортными данными и т.п. Однако предваряющая трансцендентальная определённость Другого именно в качестве Другого, в самой его «друговости», по Левинасу, как раз таки невозможна. Событие «встречи с Другим» отменяет, смещает его трансцендентальную определённость. Прежде чем быть интенционально конституированным феноменом, Другой предъявляет себя сам – иными словами, он *говорит*.

Стиль существования «ипостаси», способ о-существования «бытийного различия» – понимание, которое оказывается также и самоотождествлением, – производит эффект неизбежной нехватки «смысла», оборачиваясь возвращением бессмысленного «имеется». Это отсутствие «смысла» вообще конститутивно для самоотождествления, однако оно заявляет о себе и как «след» иного измерения языка, которое и оказывается для «смысла» источником. Это язык по ту сторону знания, язык за пределами общности – непосредственное отношение одной сингулярности к другой, или же *контакт*. В своей непосредственности это прикосновение не есть даже интересубъективность, оно не образует мира.

Само событие речи, в котором Другой предъявляет себя сам, как раз и оказывается этим *контактом* с особенным «по ту сторону» общего, «исключающим отождествление в идеальном, тематизацию

¹ От греч. ἀπόφανσις – «заявление», «утверждение».

и представление; с абсолютным и тем самым непредставимым особенным». Этот контакт – трансценденция, уже не являющаяся интенциональностью в смысле направленности, открытости и т.п. Близость не сводится к *опыту* близости, её непосредственность не есть также и результат пространственной смежности, видимой стороннему наблюдателю. Левинас описывает её как «выворачивание субъекта» и разрыв созерцания – превращение интенционального в «этическое».

Однако если язык – это, по существу, связь «этическая», то каковым будет место грамматики в этой связи? Иначе говоря: как соотносятся «этика» и грамматика в языке (ведь они как-то в нём совмещаются)?

Если грамматическое устройство очевидным образом будет составлять несущую основу системы предметных значений, то «этическое» будет выражением того ускользающего измерения языка, которое мы и можем обозначить как «смысл». В данном случае «смысл» есть не столько то, что делает возможным понимание и интерпретацию языковых знаков, сколько то, что «оправдывает» язык и сообщает ему императивность. Обратным образом, «смысл» для Левинаса есть категория «этическая» по преимуществу.

Достаточно просто указать на разрыв между данными уровнями языка (между грамматикой и «этикой», предметным значением и «смыслом»). Гораздо сложнее показать, что «этика» фундирует онтологию, а задним числом – и грамматику; тем не менее Левинас предпринимает и такие попытки.

Также не составляет труда заметить тот факт, что «этика» языка (если она *есть*) не покрывается грамматикой, но в то же время должна иметь какую-то грамматическую проекцию (поскольку она *есть*). Если вернуться собственно к реконструкции онто-грамматической «системы», то возможность «смысла», открываемая «этической» связью с Другим, здесь будет связана, как нам представляется, с возможностью *имени*.

Искомое нами «имя» не будет обозначением вещи (класса предметов): вещь есть «сущее, утратившее своё бытие», т.е. даже не «сущее» в собственном смысле – «сущее» постольку, поскольку отождествлённое, выказывающее минимум инаковости. Грамматической проекцией так понимаемой «вещи» будет изолированное существительное. Вещь является противоположностью не столько «бытия», сколько того внутримирового «сущего», которое макси-

мально приближено к «существованию без существующего» – а таковой является у Левинаса «стихия», к которой оказывается вполне применимой грамматическая метафора «прилагательного без существительного».

Имя – не вещь, но событие – событие высказывания. Примечательно, что, подобно «существованию без существующего», Левинас обозначает это имя-событие также посредством псевдосуществительного – *le Dire* (буквально – «говорение», или, лучше сказать – «говорить»), противопоставляя его «высказанному», «сказанному» – *le Dit*, по отношению к которому «высказывание» всегда избыточно (см., в особенности, его ключевую работу «позднего» периода – «Иное, чем «быть», или По ту сторону сути», *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974). В силу своей со-бытийности имя, кстати говоря, и не сводится к некоему идеальному содержанию – однако сама идеальность, как пытается показать это Левинас, коренится в высказывании-керигме.

«Ипостась», «сущее» *stricto sensu* также ещё не есть имя, но местоимение, грамматическая функция имени – подлежащее, субъект.

Имя – это, разумеется, Другой. Имя Другого – преимущественно в звательном падеже, хотя это и необязательно. Как это ни парадоксально, необязательно также и то, чтобы имя Другого было именем собственным. Имя Другого – это у Левинаса, если угодно, имя в «абсолютном смысле» – имя, само говорящее за себя, само себя называющее. Это абсолютное выражение, которое не обозначает что-либо, кроме себя – знак самого себя, высказывание высказывания. Оно есть как бы голый «смысл» – «смысл» без контекста, «смысл» по ту сторону интерпретации, значимый сам по себе. Левинас обозначает это абсолютное выражение как «наготу» (*la nudité*), «след» (*la trace*), «Бесконечное» (*l'Infini*), но прежде всего – как «лицо» (*le visage*). «Лицо» – это способ бытия Другого в качестве Другого, его «эпифания» – явление καθ' αὐτό («самого по себе»), (само)предъявление, опережающее всякую тематизирующую его интенцию. И это проявление лица есть *речь*: лицо *говорит*.

Если же мы соотнесём Другого с грамматической категорией лица – а такое соотнесение здесь, можно сказать, само собою напрашивается, – то окажется, что Другой будет занимать некоторое промежуточное, колеблющееся положение между вторым и третьим лицами. Эта неустойчивость находит своё выражение в двух категориях, посредством которых Левинас характеризует

«этическую» связь с Другим или способ его самопредъявления – это «близость» и «ононость». Близость (*proximité*) указывает на поглощающую вовлечённость в «этическую» связь и налагает запрет на превращение Другого в тему, объект – в третье лицо. Близость означает здесь «говорить Другому» вместо того, чтобы «говорить о Другом».

Однако Другой не может быть и простым «ты», с которым «я» на короткую ногу. Другой – не другое «я»; существует принципиальное неравенство между «Самотождественным» и Другим. В своём «этическом» модусе язык охраняет это неравенство, в своём нейтрально-онтологическом модусе его стирает. Но это кардинальное расхождение между Самотождественным и Другим в каком-то отношении вновь приближает Другого к третьему лицу, – более того, в «ононости» как радикальном выражении инаковости это «третье лицо» абсолютизируется, необратимо утрачивая возможность быть первым: «То, что по ту сторону Бытия, – третье лицо, не определяющееся Тождественностью Себе, самостью». Парадоксальным образом «ононость»¹ (*illéité*)², указывающая на безмерную трансцендентность Другого, есть в то же время нечто сущностно *безличное* в его лице.

С другой стороны, Левинас пытается вывести и саму категорию «субъекта» за пределы собственно онтологии. Субъективность как таковая, как он надеется показать, имеет «этическую» основу. Это – затронутость Другим, предваряющая всякое начинание, всякую инициативу со стороны субъекта, ответственность, опережающая свободу, виновность до всякой вины – которую Левинас, опять же, обозначает с помощью грамматической метафо-

¹ Г.В. Вдовина переводит как «тойность», А.В. Парибок – как «тотость».

² *Illéité* – неологизм Левинаса, образованный от латинского указательного местоимения *ille* – «тот»; здесь также содержится отсылка к латинскому наречию места *illic* – «там» (однокоренному с *ille*), поэтому *illéité* – это указание на «того», «тамошнего», который далеко за пределами всякого «здесь», в силу чего *illéité* выступает у Левинаса, прежде всего, как псевдоним или же местоимение Бога. В этом отношении *illéité* напоминает интерпретацию тетраграмматона у Мартина Бубера и Франца Розенцвейга как «*Er ist da*», «Он там» (фр. «*Il est là*»). Между тем во французском *illéité* первым делом явственно слышится *il* – французское личное местоимение «он» или же неопределённо-личное «оно», широко используемое в разных безличных конструкциях, в том числе – в уже знакомом нам обороте *il y a* («есть», «имеется»), который у самого Левинаса обозначает анонимный «факт бытия», онтологическое зло. Это неопределённо-личное *il* (выступающее также как аналог фрейдовского *Id*, «Оно»), является также одной из основных фигур мысли Мориса Бланшо, обозначая у него безличный «повествовательный голос» – то отсутствие «я», которое пишет.

ры – как своего рода анахроничное «предшествование» винительного падежа именительному для первого лица. Как он пишет в своей относительно поздней работе «Гуманизм другого человека» (*Humanisme de l'autre homme*, 1972), винительный падеж «пред-изначальной затронутости Другим» не произведен от именительного; субъективность как «радикальная пассивность» *подлежащего* загнана «в возвратное местоимение *se* (-ся), не имеющее именительного падежа» (отметим про себя это неожиданное возвращение рефлексивной конструкции).

Этот «винительный падеж» выражает собой абсолютную пассивность, аналогичную пассивности твари в момент творения – субъективность, не исходящую от субъекта. Возможно, это не что иное, как *обладание именем*. Субъект становится «этическим», когда получает имя. Не я сам даю себе имя – не я сам оказываюсь условием собственной субъективности. Обратным образом, невозможность дать себе имя аналогична невозможности «дать себе смерть». Имя есть дар, трансэкономическая избыточность, и его возможность не коренится в «бытии»; имя – если угодно, вне синтаксиса, оно – разрыв онто-грамматической ткани.

Имя есть след самого себя, след языка-разрыва, являющего собой «чистую коммуникацию» (даже коммуникацию «без слов и предложений»), как в одном месте выражается Левинас). Можно сказать, этот язык-разрыв сообщает нас с абсолютно Другим – с тем, с которым у нас нет ничего общего – в том числе общего языка. «Керигма» как «слово» этого языка, она же – «первое слово», – возвещает или высказывается о самом высказывании – иначе говоря, сообщение «первого языка» есть само сообщение (эта, так скажем, «архе-керигма» оказывается также и словом «Бог», или даже самим Богом – как логос, бывший у Бога и бывший Бог). Но высказывание (*le Dire*) и высказанное (*le Dit*) в «первом слове» оказываются несравнимы: «керигма» превосходит собственные силы и разум, высказывание разрушает высказанное. Этот логос «иного, чем бытие», язык по ту сторону самого себя – есть «бред», как с достаточной прямотой высказывается на этот счёт сам Левинас.

Однако может ли тогда язык в своей «этической» основе всё ещё оставаться языком? Более того – не пребывает ли тогда «этическое» – этот возвышенный край языка – в опасной близости к языковому гулу *il y a*? «Этический» языковой предел описыва-

ется Левинасом как сама «смыслонаправленность», само «измерение выси» по ту сторону предметных значений, абсолютная абстракция, которую можно истолковать как обнажённую интенциональность, не обладающую никаким коррелятом. Со своей стороны, безличное бдение *il y a* также характеризуется Левинасом как подобная пустая интенциональность – опыт невозможности потерять сознание.

И вот ещё одна грань внутреннего парадокса мысли Левинаса. «Само по себе», *каθ' αὐτό* есть сущностная черта явления «абсолютно другого». И эта *автономия* (лицо, эпифания Другого как имя, себя называющее) оказывается в рискованной аналогической связи с *автологией* «логоса бытия». Метафизика – которая, подобно метаязыку, призвана разрешить автологические парадоксы «самотождественного», – сама оказывается пойманной в автологическую ловушку.

Метафизические системы в старом добром смысле этого слова зачастую могли иметь своё «нумерологическое» выражение. Для «системы» Левинаса таким выражением, пожалуй, будет «2 или 3». Это «два или три» представляет и репетитивную структуру левинасовской мысли, и её «внутреннюю драму». Так, Левинас говорит о двух измерениях языка, вернее – о двух или трёх. Это, во-первых, безличный «глагол» бытия как языковой шум (атавистический «смысл бессмыслицы» и бессмысленность «смысла» в целом), во-вторых, нейтральное языковое измерение («смысл» как отождествление или предметное значение) и, в-третьих, «пра-язык», непосредственный контакт одной сингулярности с другой (абсолютный «смысл»). Этим языковым измерениям соответствуют онтологические: «бытие» («имеется»), «сущее» («ипостась»), «другое сущее» – «иное чем бытие» («Другой»). В обоих этих рядах треть драматически совпадает с первым – вернее, драма здесь заключается в том, что их невозможно ни отождествить, ни различить. Однако эта парадоксальная аналогия-дифференция конститутивна для «этики» Левинаса. Возможно, она и составляет глубочайшую интригу его метафизики, превращая её в *рискованное предприятие*.

Наша реконструкция онто-грамматической «системы» Левинаса – конечно, всего лишь набросок, не могущий притязать на полноту и исчерпанность (так, мы ограничились лишь *частями речи*, совершенно обойдя стороной важнейшие грамматические проекции темпоральности). Тем не менее мы уже можем подвести кое-какие

итоги. Итак, грамматическое в ряде достаточно принципиальных локусов практически совпадает у Левинаса с онто-логическим: сам язык (как *именование*) производит, поддерживает и скрывает онтологическую аналогию в качестве онтологической дифференции. Основание этой аналогии-дифференции прежде всего – в тех «крайних» измерениях языка, которые сами, в свою очередь, аналогичны и дифферентны – в двух «машинах», поддерживающих стихийную и метафизическую соотнесённость грамматики и онтологии (онтограмматическую метафору):

1) в «машине» «имеется» (*il y a*) как невозможности не говорить, и вместе с тем – невозможности *имени* (это высказывание, в котором нет высказанного). Эта «машина», собственно, и производит *онтологический* характер грамматики и в целом языка;

2) в «контакте» как речи, обращённой к Другому, или же речи-эпифании Другого. Эта просто-напросто речь есть «отношение без отношения» (*rapport non rapport*), связь без тотальности, без возможности «синоптического» её охвата со стороны. Эта «машина» имеет преимущественно негативное значение: она показывает несостоятельность связи грамматического и онтологического, ущербность, если угодно, языка, указывая на некоторое «пра-языковое» измерение – вернее, на край самого языка, на котором высказывание «превосходит» высказанное.

И эти 2 автологических устройства, в свою очередь, поддерживаются автологическим устройством «ипостаси» (субъективностью).

Конечно, указанное «совпадение» онтологического и грамматического, отнюдь не означая их полной взаимной переводимости, существует только в рамках некоего «рассказа о бытии», или же того «невозможного» онтологического опыта, который сам, в свою очередь, образован онтограмматической метафорой. Но эта метафора – имя, бред, или же сам язык.

5. Лицо как абсолютное выражение

Дополнением к предпринятой нами попытке реконструкции «онтограмматики» Левинаса послужит анализ ключевой для его философии фигуры «лица» (*le visage*) – истока всякого «смысла», способа самопредъявления «инового», – пожалуй, основной из форм того, что в философии Левинаса утверждается как значимое *καθ' αὐτό* и мо-

жет быть названо «абсолютным знаком» (таковы также «след» и «нагота», а также только что рассмотренное нами «первовысказывание»). Ведущим для нашего анализа «лица» как в своём роде «чистого смысла» опять-таки послужит вопрос о соотношении «онтологического» и «этического» регистров «иноного». Направляемые этим вопросом, мы сопоставим левиновскую фигуру «лица» с «образом» в трактовке Бланшо.

Итак, пафос философии «зрелого» Левинаса состоит в смещении центра тяжести соотношения «тождественного» и «иноного» в область отношения к «Другому», выражением радикальной «экстериорности» которого как самого способа его бытия выступает «лицо». В последнем живёт и поддерживается коренное метафизическое различие: «лицо» являет собой чуть ли не единственный водораздел между «безличным наличием» как измерением «бытия» и «бесконечностью» как измерением «блага».

Хотя «эпифания» лица и происходит в мире, лицо не сводимо к объекту, к «видимому», к «внешней стороне», «лицевости» и пластической форме. Лицо разбивает «паралич формы», оно сущностно бес-форменно, его инаковость производится до и помимо интенции «света» – оно не коррелятивно «тождественному» и превосходит порядок феноменальности в силу того, что предъявляет себя само.

Таким образом, «эпифания» лица оказывается *выражением* – речью. Именно речью «Другой» поддерживает и «производит» абсолютность своего явления, которое впервые только и открывает пространство значимости и смысла. Лицо выступает истоком языка как нечто безусловно и внеконтекстно значимое, как *index sui*.

Левинас называет лицо также «следом самого себя». «След» (*trace*) как способ «самопроявления» абсолютно «иноного», согласно Левинасу, есть то, что лежит в основе знаковости вообще. «След» есть «явленное отсутствие», его отсылка остаётся пустой, по следу мы не отыщем того, кто его оставил, ведь он оставлен тем, чьё прошлое никогда не было настоящим. Сущностной характеристикой оставляющего след оказывается «оность». «Оность» (*illéité*) и есть «самость» (*ipséité*) «Другого», «субстанциальность» его инаковости.

«Следовость» лица, как это ни парадоксально звучит в контексте фундаментальной для Левинаса оппозиции «лицо» – «наличие», есть как бы «безличное» или же «нейтральное» в самом лице. Здесь стоит, конечно, оговориться, что само понятие «нейтральности» (оказывающееся одним из центральных в строе мысли Бланшо) использу-

ется Левинасом преимущественно в негативном ключе, как обозначение некоего «среднего термина», вклинивающегося в отношение «лицом-к-лицу» с абсолютно «иным», тем самым как бы подменяя собой «иное». Тем не менее представляется очевидным, что избавленное от *полемических* коннотаций «нейтральное» оказывается вполне приложимым к *лицу*, черты которого описываются Левинасом преимущественно апофатически. В таком случае «следовость» лица делает его предельно двусмысленным.

«Изначальная открытость» в лице, позволяющая избежать рассмотрения «Другого» *по аналогии* с «Тожественным», всё же забрасывает нас в такую область, которая тесно соседствует с «фундаментальной онтологией», а именно – в план «существования без мира».

Лицо как «видимое», как образ, даже как «выражающее» принадлежит – по крайней мере, в этом отношении – области «эстетики». Между тем лицо сопротивляется эстетической категоризации. Более того, оно остаётся единственным, что выступает за рамки возможного тотального эстетизиса. Само по себе «эстетическое» для Левинаса родственно безличной стихии «онтологии», оно уже расстаётся с «видимостью» мира (с системой нозитико-ноэзматической корреляции «света» сознания и высвечиваемых им «вещей»); (эстетический) образ – это «вещь», вырванная из мира, это «существование» вещи (тогда как сама вещь может быть определена как «сущее, лишённое своего существования»).

Вместе с тем в ряде черт лица намечается его близость эстетической категории «бесформенного», обозначающего собой в то же время предел эстетического. Можно говорить о двух его разновидностях:

1) о бесформенном по форме (или по сторону формы) – таково, к примеру, жидкое, подвижное, множественное, и т.д. – такова «стихия», сплошная глубина, не имеющая поверхности, выступающая для Левинаса как бы внутримировым аналогом *il y a*;

2) об апофатически-бесформенном (в силу отсутствия или трансценденции формы, или же по ту её сторону) – таковым оказывается лицо – не потому, что ему недостаёт оформленности, а в силу того, что оно само себя предъявляет – до и помимо той формы, которую своим сознанием или же «светом» налагает на него «Тожественное» (экзистенция или субъект).

Однако между двумя этими бесформенностями существует возможность *анalogии*, которая, по сути, оказывает сопротивление их конечному различению (сопротивляясь, таким образом, *лицу*). По

крайней мере, эта аналогия *контаминирует* посястороннюю и потустороннюю бесформенности, что выражает собой не что иное, как «онтологический» факт (факт «бытия»), двусмысленность которого (аналогичная амбивалентному «логосу» самого лица, указывающего как на его бесконечно возвышенный характер, так и на его бесконечную уязвимость) при этом только усугубляется, утверждая бесформенность самой формы как границы между тем, что располагается по ту и другую её стороны.

То, что есть в лице от бездонной стихийной глубины, то, что хаотизирует лицо, – это *взгляд* и *речь*. То, в чём находит своё выражение «онтологическая» контаминация, – это *образ*. Соотношение «лица» и «образа» («этики» и «эстетики») у Левинаса можно представить взаимосвязью двух формул: лицо не имеет образа; образ – это олицетворение. Первая из них утверждает абсолютную инаковость, трансцендентность «лица», вторая, напротив, говорит о существенной неполноценности образа, его зависимости от лица, к безусловности и абстрактности которого он стремится, однако же не достигает, не удерживаясь на высоте её трансцендентности. Образ неизбежно вторичен по отношению к лицу. Он – «вокруг» лица; это – некое «ликование», чаяние лица (как, впрочем, и его от-чаяние).

Искусство, центральным пунктом которого оказывается образ, а делом, стало быть, олицетворение, представляет собой тем самым попытку придать лицо тому, что лица не имеет, удержать лицо там, где его нет, – попытку заведомо обречённую. Вместе с тем если зависимость образа от лица утверждается как конститутивная для образа, то его сопротивление лицу оказывается неизбежным. Впрочем, образ далеко не есть отрицание лица, но – пользуясь выражением Бланшо – «приостановка» трансценденции его выражения. В известном смысле такая «приостановка» не говорит ни «да», ни «нет», поэтому Бланшо и рассуждает о «нейтральном» как о стихии образа.

Оборотной стороной «детерминации» эстетического «лицом» является, в свою очередь, то, что сама стихия эстетического, пребывающая как бы «по сю сторону» всякой значимости и смысла, исподтишка вкрадывается в лицо как в исток своего значения, его разлагая: в самой «наготы и абстрактности» своего явления «лицо» обнаруживает двусмысленную и катастрофическую близость к «образу».

В лице «выражение» и «выражаемое» совпадают. Вернее, более корректным здесь будет говорить о совпадении «выражения» и «выражающего». В образе «изображение» и «изображаемое» совпадают

лишь в некоем исключительном случае – когда образ изображает сам себя. Этот самодовлеющий образ и составляет точку притяжения искусства в движении олицетворения и сопротивления лицу, это как бы эстетический образ «по преимуществу». Таким образом, аналогия между лицом и образом находит себе подтверждение также и в их возможной (в случае образа) и необходимой (в случае лица) «чистой выразительности».

Но самодовлеющий образ есть не что иное, как вещь, становящаяся собственным образом – предъявление вещи *in persona*, вне мира как системы взаимных отсылок или же трансцендентальной корреляции – в её неискоренимой «инаковости» или же в её «бытии», заявляющем о себе в порядке «метафизической редукции» – в тотальном искоренении. Само сходство между лицом и образом наводит на вопрос: не скрывается ли за «Другим» «всё та же» «онтология»? Не опирается ли «Другой» в своей нередуцируемой «друговости» на неустранимый «остаток бытия» – на тот прах, который уже не подлежит разложению, поскольку он сам есть гибель и распад всего? Как кажется, этот «бытийный» остаток и есть *след*, «безличность» самого лица. «Аналогия» с образом затрагивает самый «логос» лица, гласящий: «ты не можешь меня убить», – ведь и «логос» «наличия» состоит в его неизбежности, его призраки вечно возвращаются. Насколько *нравственно* требование, исходящее от «Другого», если в его основе лежит сам способ его «бытия»?

Итак, лицо во многом *повторяет* черты «онтологического» «иноного», хотя и не совпадает с ним. Метафизика Левинаса кардинальным образом ставит «философию Тожественного» под вопрос, однако обнаруживающаяся в образе аналогия лица и наличия остаётся в её пределах неразрешимой – подтверждение этой аналогии привело бы к разрушению всякой осмысленности, а различие того и другого оказывается недостаточным, нуждаясь в постоянном подержании.

Можно сказать, «онто-логия» есть не что иное, как утверждение этой компрометирующей аналогии «лица» и «наличия», коренящейся в самом «факте бытия» и чреватой редукцией «смысла»; «этика» же, напротив, есть запрет аналогии и утверждение различия (радикальным может быть только «этическое», но никак не онтологическое различие – свидетельством чему, опять же, оказывается фигура *il y a*). Между тем эта разлагающая аналогия указывает также на два уровня (или «режима») бытования самого «иноного» (собственно «он-

тологический» и «этический»), «гармонизация» или даже попросту приведение в систематическую связь которых едва ли представляется чем-то возможным.

Вопросы

1. Каковы основные фигуры метафизики Э. Левинаса?
2. «Наличие» (*il y a*) как выражение онтологического факта.
3. «Ипостась» (*l'hypostase*) как экзистенция.
4. «Другой» как исток «смысла».
5. Первоначальное говорение и невозможность не говорить.
6. «Лицо», его сущностные черты, его отношение к онтологической стихии.

Глава 4

МОРИС БЛАНШО: «ИНОЕ» КАК «НЕЙТРАЛЬНОЕ»

1. Опыт письма.
2. Образ и знак.
3. Опыт воображаемого.
4. Некрогенеалогия «смысла».
5. Кто: субъект сущностного одиночества.
6. Отношение к образу у Бланшо и Левинаса.
7. Коммуникация.

1. Опыт письма

В творчестве французского писателя и мыслителя Мориса Бланшо мы так же, как и у Жоржа Батая, встречаемся с критикой «смысла» с точки зрения того, что смыслом исключается, но в каком-то отношении представляет собой основу его возможности. Таковым «исключённым» для Бланшо оказывается «нейтральное» (*le neutre*) как «образ смысла» (и «образ» языка). «Нейтральное» оказывается как бы «смыслом смысла» и в то же время выражением «бытия» (формой «фундаментально-онтологического» эстетизиса). «Нейтральное» у Бланшо перекликается с категорией «инородного» у Батая – оно также представляет собой своеобразную гипертрофию «негативного». Оно имеет достаточно много общих черт и с фигурой «наличия» (*il y a*) у Левинаса, а также напрямую касается решающей внутренней апории левинасовской метафизики – компрометирующей близости «иноного-чем-бытие» («иноного» в качестве «Другого», истока и цели «смыслонаправленности») и «иноного-как-бытие» (бесмысленного «онтологического факта»).

«Нейтральное» как форма радикального различия у Бланшо сущностно связано с опытом воображаемого, коммуникации и смерти. Однако именно опыт литературы – чтения или письма – выступает для Бланшо привилегированным пространством для вопроса об «ином».

Направляющий творчество Бланшо «вопрос письма» затрагивает «онтологическое самостояние» литературы и вместе с тем касается её притязаний на исход из определяющих «бытие» онто-логических категорий, поскольку это вопрос о характеризующей литературное слово «не-истине», которая уже не является отрицанием истины и вообще не имеет меры в последней, таким образом, сохраняя по отношению к ней «нейтралитет». «Вопрос письма» есть не что иное, как вопрос о *различии* – об «инном», которое не сводилось бы к «тому же». Само различие, как полагает Бланшо, *пишет* или же предполагает форму письма: то, что не под силу высказать «связному дискурсу», находит своё выражение в литературном слове.

Отметим сразу тот факт, что Бланшо, обозначая «письмо», пользуется не существительным (*l'écriture*) – это не *концепт* «письма», каковым он станет в «новой критике» и структурализме 1960-х гг., а затем и в «постструктурализме» (прежде всего, у Ролана Барта и Жака Деррида). Бланшо, говоря о «письме», пользуется преимущественно глаголом (*écrire*), подчёркивая тем самым его «событийный» или даже «онтологический» характер (параллель чему можно усмотреть в «фундаментально-онтологических» псевдосуществительных Хайдеггера (*das Sein*) и Левинаса (*l'exister*)).

«Вопрос письма» выражается для Бланшо, в частности, как вопрос о *возможности* литературы. Ключевой характеристикой литературы в свете этого вопроса оказывается её самотрансгрессивность: она есть «Террор», борьба с «литературностью» как совокупностью собственных условностей («общих мест»), посредством которой эти же условности восстанавливаются.

Тотальная негативность, заявляющая о себе в литературе, позволяет Бланшо сблизить последнюю с революционным Террором, основой которого выступает «право на смерть». Исходя из этого «права» и будучи реализацией «имманентности» как абсолютной свободы, Террор открывает провал непредсказуемой «трансцендентности»: исчерпывая смерть и возводя её в тотальность вплоть до «последней пошлости», он обнаруживает её сущностную нехватку. Негативность как таковая имплицитно неопределённую перспективу борьбы за то, чтобы сделать смерть – абсолютно «иное» – своей, человеческой смертью. Эта «борьба за право на смерть» не есть просто тяга к небытию: возможность смерти означает прежде всего возможность свободы, или, пользуясь выражением Левинаса, возможность «овладеть собственным существованием».

Бланшо различает между «смертью» как негативностью и «другой смертью» как выражением её инаковости. Эта двойственность смерти заявляет о себе в том тривиальном обстоятельстве, что смерть лишает возможности умереть; стало быть, она есть собственная невозможность, и, несмотря на кажущуюся неизбежность, категорией возможного не покрывается. *Другая* смерть выступает как вечное возвращение умирания. В такой трактовке смерти Бланшо оказывается солидарен и с Батаем, и с Левинасом. Бланшо проблематизирует хайдеггеровское понимание смерти как «наиболее собственной» возможности экзистенции, утверждая, что умирает всегда «кто-то», никогда я.

Невозможный опыт смерти теснейшим образом связывается Бланшо с опытом письма, что выражается в формуле: писать, чтобы иметь возможность умереть, умереть, чтобы иметь возможность писать. Опыт письма, как и опыт умирания, оказывается «соприкосновением» с абсолютно «иным», в качестве которого выступает искомое «творение», обретающееся в пространстве собственного «источка» – сущностной анонимности, бормотания «нейтральной речи» по ту сторону всякого смысла. Акт письма делает слышимой эту «речь» – однако ценой её приостановки; оборотной стороной чего оказывается самоустранение пишущего. Письмо есть переход от «я», первого лица, субъекта, обладающего биографией, к безличному «повествовательному голосу», к «он» (*il*). Письмо, стало быть, подводит к такому опыту, пережить который от первого лица невозможно – но таков же и опыт смерти.

Подобием различения «другой смерти» выступает для Бланшо различие «другой ночи», противостоящей диалектической паре «день–ночь», которая, в свою очередь, и образует тотальность мира. Как и «место» умершего Бога у Батая, «другая ночь» никогда не бывает чистой; она оказывается образом «литературного пространства» как «источка творения», а также прямым аналогом левинасовского *il y a*: она «есть» некоторое возвращающееся явление – появляющееся, когда всё исчезает, проявляющееся как «всё исчезло».

Бланшо описывает опыт литературы посредством «коллизии» Орфея: писатель-Орфей спускается на поиски творения-Эвридики в Аид, «безвидное» царство теней, однако, нарушая запрет, в нетерпении оборачивается на Эвридику, тем самым её теряя. Взгляд Орфея – это «день», встречающийся с «другой ночью». Этот «скачок» –

дар, жертва – и характеризует для Бланшо опыт письма во всей его катастрофичности.

Различие между «смертью» и «другой смертью», «ночью» и «другой ночью» отсылает к той базовой «онтологической» и вместе с тем ставящей «онтологию» под вопрос фигуре, которая получает у Бланшо наименование «изначальной двусмысленности», или же собственно «нейтрального». Бланшо исходит прежде всего из буквального значения латинского *neuter*: «ни то, ни другое». Подобно левинасовскому «следу», «нейтральное» намечает собой «третий путь» – «исход» из «бытия» и описывающих его фундаментальных онтологических оппозиций. «Нейтральное» – ни «тождественное», ни «иное» в их соотносительности. Но подобно тому как у Батая в рамках фундаментальной двойственности «сакрального» лишь только «скверная» сторона последнего до конца сохраняет свою «гетерогенность», так и у Бланшо «третьим» («нейтральным») становится доведённое до предела «второе» – негативность, взятая «как таковая», оказывается своим собственным превращением.

2. Образ и знак

Опыт письма, в котором «день» прикасается взглядом к «другой ночи», для Бланшо есть форма радикальной коммуникации, о которой он говорит как о «встрече с воображаемым». В эссе «Сущностное одиночество», открывающем критический сборник «Пространство литературы» (*L'Espace littéraire*, 1955), а также в приложении к этому эссе – «Двух версиях воображаемого» Бланшо даёт описание того, на что эта коммуникация направлена, – «образа» (прежде всего «эстетического», «художественного» образа, однако анализ Бланшо на нём не останавливается, стремясь приблизиться к его основе – образу вообще, образу как таковому). «Сущностное одиночество», в свою очередь, есть лишь другое название этой коммуникации: оно есть «зачарованность безвременьем», возникающая из страсти к «образу».

«Аксиомой» традиционной миметологии является утверждение двусмысленности образа как игры сменяющих друг друга присутствия и отсутствия в выдавании себя за то, чем он не является. Но двойственность образа состоит также и в том, что он сам имеет две причудливым образом переплетённые стороны, о которых и говорит Бланшо: образ чего-то иного и образ самого себя.

В опыте мира и в собственном своём употреблении образ по большей части есть образ чего-то другого – какой-нибудь вещи. Образ всегда следует «после» вещи, «отражая» её и «подражая» ей. Стало быть, по способу своего бытия образ принципиально «вторичен». Такова наиболее ходовая трактовка образа, «естественное» основание миметической доктрины. Впрочем, миметичность «внутримирового» образа можно и не истолковывать натуралистически, что позволит расширить представление о нём как о вообще значимом, репрезентативном образе.

Между тем миметический образ парадоксален: изображая иное, образ *сам по себе* незрим, не имеет образа – в одном и том же движении он и является «как таковой», καθ'αὐτό, и сходит на нет. Тем не менее, как уже было замечено вскользь, возможно и такое явление образа, в котором он предстаёт перед нами уже не как отражение чего-либо. Образ сам по себе – вне, до и помимо мира, напротив, уже не является миметическим – в том смысле, что он уже ни к чему не отсылает. Он парадоксальным образом «презентативен». Скажем, забегая вперёд: он являет собой «онтологическое событие», сам «факт бытия».

Такой образ можно назвать «эстетическим» (даже «эстетическим» по преимуществу), между тем он не совсем совпадает с так называемым «художественным образом». Скорее он есть своего рода предел, к которому стремится произведение, создаваемое художником. Бланшо называет этот предел «творением», а опыт приближения к этому пределу, *эстетизис*, – «зачарованностью».

Очевидно, что «внутримировой» образ функционирует в качестве *знака*: обозначая нечто иное себе, он играет роль некоего предела – подле беспредельного, формы, которая набрасывается на бесформенное «внешнее», служа освоению и упорядочению его стихии, которая, возможно, является истоком, «пра-образом» любой негативности. Образ-форма, образ-предел, по замечанию Бланшо, ограждает нас не столько от соприкосновения с этим «внешним», сколько от гнёта его трансцендентности, от самой разверзающейся во «внешнем» дистанции как невозможности какого бы то ни было контакта.

Казалось бы, образ есть частный случай знака, частный случай вещи, отсылающей к другой вещи. И в рамках общего понятия знака его в качестве «иконы» можно было бы противопоставить другому частному случаю – чисто условному, «символическому» знаку (ска-

жем, слову или же букве). В первом приближении связь образа и изображаемого кажется куда как более прямой и непосредственной, чем связь условного знака и его значения. Образ и изображаемое связаны аналогическим отношением – подобием и сходством. Однако это отношение не является симметричным. Образ «мотивирован» тем, что он изображает, но вряд ли наоборот.

Бланшо пытается осмыслить «онтологию» этой «мотивированности», «онтологию» сходства, похожести образа, обращаясь к гегелевской тематике *негативности*, вернее, движется по следам интерпретации Гегеля как «философа смерти» у Александра Кожева, что позволяет ему – возможно, вопреки интенции самого Гегеля – сблизить «иконическое» и «символическое», образ и слово. То, что он говорит об образе в «Сущностном одиночестве» и «Двух версиях воображаемого», в основных чертах повторяет то, что в других местах он говорит о *слове* (к примеру, в тексте 1948 г. «Литература и право на смерть» – *La littérature et le droit à la mort*).

Негативность у Гегеля является условием возможности смысла и сущностью всеобщего, или идеального. Всеобщее как «сущность» непосредственного состоит в том, что непосредственное должно быть снято, общее – как таковое – существует постольку, поскольку единичное подвержено схождению на нет. Неопределённая бытийная стихия «негативности», ставящая под вопрос отдельное существование вещей, является самим условием возможности их «знаковости», их удвоения и взаимозаменяемости. «Образ» – по крайней мере, в качестве «представления» – есть то, что «сохраняется» в стихии этого всеобщего разложения, скажем больше: «образ», в каком-то смысле, и есть сама эта стихия как «всеобщее».

Образное «удвоение» вещи происходит у Гегеля уже на стадии чувственной достоверности, когда индивидуальное «это» возводится в пример. Далее «работа смерти» лишь только укрепляет собственное существование образа: «сейчас ночь», «это дерево»... (от этих гегелевских фраз протягивается цепочка к «Я говорю: цветок!» Малларме и к репетитивному «Я говорю: эта женщина» у Бланшо в «Литературе и праве на смерть»).

При характеристике образа как причастного стихии «негативного» он оказывается иррелевантным, «равнодушным» к существованию или несуществованию изображаемого. Для Бланшо это безразличие к существованию – «нейтральность» – становится определяющей чертой образа, его фундаментальной «онтологической» ха-

рактистической. Вместе с тем в трактовке Бланшо «нейтральное» значительно расходится с «негативным».

Свой анализ образа Бланшо также начинает с того, что образ способен замещать вещь в её отсутствие, так что он остаётся и тогда, когда самой вещи нет. Более того, *отсутствие* изображаемого вообще оказывается для образа конститутивным. Образ в известном смысле есть «небытие» вещи, «результат» её отрицания. Образ возможен потому, что изображаемое (вещь) может перестать – и перестаёт – существовать. Отсылка, составляющая «сущность» образа, есть не что иное, как отложенное присутствие вещи, иначе говоря, её «идеальное», отсроченное убийство. Образа не было бы, если бы сама вещь не могла сойти на нет.

Бланшо делает акцент на том, что образ, возникающий «на основе» смерти, *предполагает* смерть, «подразумевает» её (подобно той «задней мысли», о которой он позже скажет как о блюстительнице места всеобщего уничтожения). Образ «катастрофичен», являющая себя в нём стихия отсутствия – «нейтральное» – имеет черты «бедствия», превосходящего «любую форму трансцендентности», мировой игры, в которой на кон оказывается поставленным ни много ни мало как сам мир.

Для Бланшо, однако, образ не совпадает со знаком. Более того, знак оказывается, напротив, «частным» случаем образа, его «служебным» употреблением. Во всяком случае образ представляет собой «основу» знака. В то же время «сущность» образа далеко не исчерпывается тем, чтобы иметь значение. Можно даже сказать, что в составе любого знака образ есть то, что значения не имеет. Значение же возникает там, где образ подвергается отрицанию.

Образ, нас зачаровывающий, «отнимает у нас способность надеяться что-либо смыслом». Образ сам по себе – это «иное смысла», он противостоит пониманию, интерпретации как активности «самости». Он не просто автореферентный образ, но образ с отсутствующей референцией, или же образ, референцией которого является само это отсутствие. То, что Левинас позже назовёт «следом».

Бланшо радикализирует гегельянское положение о негативности образа, об образе как «пережитке»: для него «образ» остаётся даже тогда, когда уже (или ещё) ничего нет. Этот «образ всеобщего уничтожения» и будет образом «как таковым». Образ «сам по себе» является в отсутствии мира, он есть «меньшее, чем ничто». (Вспомним,

что для Левинаса «результатом» тотальной «апокалиптической» редукции был сам факт *наличия*, («*il y a*»).

Итак, если образ вещи есть её «отложенное убийство», то образ сам по себе есть «отложенное убийство» мира. Образ, будучи «производным» негации сущего *in toto*, в каком-то смысле сам уже не есть сущее. Негативность, становящаяся в образе тотальной, уже ничего по сути дела не отрицает. Тотальная негация сущего обращается его *наличием* в целом, самим *фактом бытия*, безвременностью того, что «есть», некоторым чистым утверждением, в котором ничего не утверждается, поскольку, опять же, утверждается «всё». Образ есть «всё», сам этот всецелый охват сущего, само включение, бесконечная конъюнкция, бесконечное прибавление к бесконечности. Воображаемое, стихия образа, как говорит Бланшо, не есть какой-то иной мир – оно есть этот мир, но только взятый как целое: «Нереальное начинается со всего». «Образ» и «мир» – одного порядка. Так что сам мир есть, по сути, *образ* мира. Тотальность есть свой собственный образ, равно как образом «бытия» оказывается безвыходность его полноты, для которой уже никакое ничто невозможно (причём воображаемое, этот частный случай в лоне тотального, само включает в себя тотальное как свой частный случай). Так же и «конец истории» (как осуществление исторической «тотальности»). Стоит ему свершиться, тотчас же опрокидывается в воображаемое как в свой бесконечный возврат.

Онтологическая характерность образа, впрочем, вовсе не сводится к тривиальной диалектике совпадения крайностей в абсолюте или же к взаимобратимости бессодержательных абстракций (наподобие гегелевских «бытия» и «ничто»). Регулярная диалектическая игра «подвешивается» в образе благодаря его неустранимой «катафатичности» и парадоксальной «презентативности» – в силу того, что образ *выражает*, что он есть изображающее и являющее – и *тем самым* «производящее». Образ *являет* – и тем самым «производит» – отсутствие. Причём последнее не будет сводиться к своему понятию, к некоему «отсутствию вообще», хотя, разумеется, не будет и каким-то определённым отсутствием (отсутствием чего-то). Но явленное образом отсутствие неопределённо и вместе с тем конкретно. Тотальное отсутствие, тотальная негативность в образе разрешается – изводится – в эту неопределённую и вместе с тем конкретную негативность. Можно сказать, это разрешение-изведение и есть *изображение*.

Итак, образ каким-то манером *изображает* тотальное отсутствие – иначе говоря, сам «факт бытия». Образ выражает саму негативность, саму всеобщую видимость, определённую и разграниченность, изображает саму «тотальность» *извне*. Говорить об этом как о «выражении», конечно, не совсем корректно, или же – говорить об этом можно только *по аналогии* – поскольку «отсылка», «выражение» и т.п. суть уже отношения в сущем и между сущими. Само же «изображение», скажем, тотальности, предполагает уже не столько сторону сущего, но сторону «бытия». И это «изображение» будет в корне неметафорическим: «презентативность» образа сопротивляется его возможному символическому или аллегорическому истолкованию.

«Образ» сам по себе, презентуя «ничто из сущего», апофатичен, безобразен. Эта парадоксальная «икона отсутствия», не будучи знаком, в каком-то отношении открывает дорогу для знаковости, для того пространства условной, косвенной связи знака и означаемого, в которой реализует себя, по Гегелю, негативная свобода духа. Однако «значащий» образ, в свою очередь, возникает путём негации – вымещения образа «самого по себе» как «иного» «смыслу». Там, где конститутивной для образа оказывается негация вещи (конститутивная, кстати сказать, и для «самой вещи»), явленное в образе отсутствие как раз и негируется (это «двойное», служебное отрицание – «снятие», *Aufhebung*, то, что по Гегелю конституирует мир истории и труда) – однако образ «как таковой» лишён отрицания. Иначе говоря, этот образ являет собой отрицание как таковое, непродуктивное отрицание, его чистую стихию как стихию «внешнего», «иного».

Причудливая игра двух аспектов образа становится особенно драматичной в опыте художественного творчества и, в частности, в опыте письма, для которого образ «сам по себе» является полюсом притяжения: «значимые» образы, осмысленные слова стремятся к тому, что их исключает и что они сами исключают своим существованием. Анализ «образа» позволяет Бланшо прийти к своеобразной «формуле» литературного языка, который есть не «образный язык», т.е. язык, использующий фигуры и фигуративный в своей основе, как это традиционно понимается, но – *образ языка*. Это не «язык воображения», но *воображаемый язык*, «отсроченный» от своего смысла.

В «Грядущей книге» (*Le livre à venir*, 1959) Бланшо говорит об этой конститутивной для языка литературы «при-остановке» смысла

как о сущностной «непродуманности»: «в литературном произведении можно выразить мысли столь же трудные и столь же абстрактные по форме, как и в философском труде, но при условии, что они будут ещё не продуманы».

«Литература» в таком случае вообще не есть *противоположность* «связного дискурса» (осмысленного языка, будь то язык науки и философии или даже обыденный язык). Марсель Пруст говорил, что «прекрасные книги написаны на своего рода иностранном языке» (эту фразу Жиль Делёз впоследствии сделает эпитафией к своей «Критике и клинике»). Однако это, в известном смысле, лишь подтверждает то, что у литературы нет своего языка: ведь этот *sui generis* иностранный язык не есть какой-то другой язык, не вне («обычного») языка – но он есть как бы внутренний перевод, приводящий к имманентной «инаковости» языка, к тому глухому бездействию «бытию», предшествующему своему откровению, что дремлет в его «основе».

В своей «программной» работе «Литература и право на смерть» Бланшо говорит о двух по видимости противоположных «уклонах» литературы – по одну сторону располагается «значимая проза» как подчинение выражения «смыслу», по другую – «поэзия» с характерной для неё эмансипацией выражения от «смысла». Тем не менее эти «уклоны» парадоксальным образом совпадают, так что, пребывая на одной из сторон подобного ленте Мёбиуса «литературного пространства», мы всегда оказываемся также и на другой. «Поэзия», устремляющаяся к вещам «без мира» или же к «бытию» «до откровения» и тем самым погружающаяся в «материальность» языка, сталкивается с эффектом неустранимости «смысла» – с неким остаточным и неизгладимым как «факт бытия» «смыслом бессмыслицы». «Проза», со своей стороны, стремясь подчинить язык мысли или каким бы то ни было нашим намерениям, устремляясь к тотальности «смысла», сталкивается с противоположным эффектом – «бесмысленностью смысла» в самой его искомой тотальности.

В сравнительно позднем эссе «Ницше и фрагментарное письмо» (*Nietzsche et l'écriture fragmentaire*, 1967) Бланшо обращается к анализу уже «чисто графических» знаков – знаков препинания: «Их значение не в представлении. Они ничего не изображают... Вся их ценность происходит от прерывистости – неизобразимого и безосновного отсутствия, – власть, которой они не столько удерживают, сколько поддерживают», артикулируя пустоту пустотой, указывая

в письме на разрыв, «незримо прочерченный след черты», о который, так сказать, и «препинается» «смысл». Интерес к этим «явленным разрывам» письма знаменует собой уже более радикальный отказ от «идеи целого», которая ещё присутствовала в собственном уравнении с «воображаемым», но вместе с тем вновь отсылает к той «глубинно-онтологической» стихии «присутствия отсутствия», к которой сущностно принадлежит апофатический «образ как таковой».

Теперь рассмотрим подробнее описание *эстезиса* этой стихии у Бланшо – «зачарованности», в пространстве которой мы оказываемся «затронуты» образом, а также те причудливые метаморфозы взгляда, что эту «затронутость» характеризуют.

3. Опыт воображаемого

Очевидно, что «образ» имеет зрительную основу, он есть нечто видимое, созерцаемое (пусть даже «глазами ума») – в общем, оптически представляемое. Видение же «предполагает расстояние... способность не находиться в соприкосновении и при соприкосании избегать смешения».

Традиционное понимание оптического исходит из представления о конститутивной для него «непричастности» – на основе такого представления, кстати говоря, вырастает и распространённое противоположение «теории» и «практики». Однако Левинас – в том, что касается трактовки оптического, достаточно близкий к Бланшо – анализируя феномен «света», показывает, что видение (теория), отделяющее меня от вещей, располагающее меня *по отношению* к какой-либо данности, является «условием возможности» действия. Оптика – это свобода. Вычтя способность к оптическому представлению из состава «классического» субъекта, мы тем самым лишили бы его всякой дееспособности, т.е. в конечном счёте самой его субъективности.

Видение – «империализм света» у Левинаса – у Бланшо также соотносится с господством и отрицанием. Свет «дня» – также свет мира, «настоящего»; этот свет, делающий вещи очерченными, есть свет различия, «отделения от бытия». Примечательно, что Бланшо указывает именно на *расщепление* как на условие возможности видеть, явственным образом связывая старую как мир метафору «дневного» или же «естественного» света, *lumen naturale*, с гегелевской тематикой негативности. «Ночь», являющаяся истоком «дня», –

это также и хайдеггеровская смерть, «возможность невозможного» как основание всех прочих бытийных возможностей. Между тем Бланшо дополняет традиционную (платоническую по существу) «метафизику подобия» этой новоевропейской «оптикой различия» лишь для того, чтобы указать на то «тёмное пятно» самого света, о котором возвещает образ.

Образ странным манером модифицирует *свет* (образцовую структуру восприятия), нарушая его господство: при «восприятии» образа видение лишается своей свободы, своего алиби в неучастии, становясь «соприкосновением на расстоянии»: «то, что видится, навязывает себя взгляду, как будто взгляд уже захвачен, затронут, введён в соприкосновение с видимостью». Отсюда Бланшо выводит следующую «формулу» образа: «Данное нам через соприкосновение на расстоянии есть образ, а зачарованность – это страсть к образу».

В «прикосновении» образа нет деления на действующее и претерпевающее, нет того порядка действия, что принадлежит свету «дня», сфере «работы негативности». Прикосновение образа вообще не есть действие, не есть действительное событие. «Образ» сущностно принадлежит не-деянию «бытия», «существованию без мира» (Левинас), «безвременью зачарованности» (Бланшо). Между тем Бланшо говорит об отличающей образ «пассивности», причём она оказывается неразличимой с пассивностью его «восприятия»: она способствует тому, «чтобы мы претерпевали образ, даже когда мы называем его». Так что уже не мы прикасаемся к образу, но образ касается нас будто бы изнутри – как сама сокровенность, которую мы принимаем как внешнее себе. Образ исключает нашу инициативу, будучи «причастным» анонимному и безначальному «нечто», близкому тому плану безличного «чистого существования», для которого, согласно Левинасу, характерно отсутствие деления на субъект и объект. Зачарованность, напрямую связанная с безличностью «сущностного одиночества», также имеет все черты опыта, который невозможно пережить от первого лица.

Бездеятельному касанию образа не свойствен «почин... настоящего касания» – оно безначально. Точно так же, как Бланшо различает между «книгой» и «творением», «ночью» и «другой ночью», «смертью» и «другой смертью», он различает между «началом» и «истокom». Начало предполагает деятельное отрицание, негацию (и наоборот, отрицание имеет место там, где начало уже так или иначе положено), тогда как «исток», опыт приближения к которому есть

существенное движение творчества, принадлежит бездеятельности и безначалью вечного повторения, с которым сущностно связан образ, так что можно утверждать, что «образ» и есть «исток художественного творения», оно само в собственной своей стихии, и зачарованность есть соприкосновение с «истокком». Кстати сказать, у Левинаса *il y a* также безначально, тогда как феномен начала представляет собой разрыв в его беспредельной протяжённости, начало имеет место там, где появляется сущее – субъект, принимающий на себя своё «бытие».

Безначалье предполагает безвременность: прикосновение образа не происходит «сейчас», оно таково, будто образ «всегда уже» нас касался, оно принадлежит времени левинасовского «следа» – прошлому, никогда не бывшему настоящим. Так же обстоит дело и с «местом» эстезиса «зачарованности»: образ «уже не открывает себя нам и между тем утверждает себя в пребывании чуждом... присутствию в пространстве».

Однако «безвременно зачарованности» всё же соответствует некоторое событие (становление): неопределённое («беспредельное») возрастание, бездвижное ускорение, нагнетание пустоты. Но это событие призрачно, внутри него нельзя удержаться, оно неразлично сходит на нет, при этом нельзя сказать, будто оно прекратилось. Оно – трансцендирование без трансцендентного, шаг «по ту сторону» в отсутствие «той стороны». Сам образ есть такое *событие: прикосновение* (на расстоянии).

Предпримем небольшой сравнительно-аналитический экскурс. Итак, «неприсутствияразмерная» тактильность образа у Бланшо нарушает конститутивный для «настоящего-присутствия» порядок оптического. Более того, это прикосновение, входящее как бы в сам взгляд, становится чуть ли не «условием возможности» всякого взгляда. Это заставляет вспомнить, прежде всего, о батаевской анатомической метафоре «слепого пятна», а также о «теменном глазе» как об органе «ослеплённого видения» (едва ли не «осозания времени»). (Кстати говоря, ещё одну – более позднюю – реплику в сторону «прикосновения» у Бланшо мы встречаем в «*Cogrus*’е» Жан-Люка Нанси, где тот прямо называет письмо «прикосновением»).

Прикосновение вообще темно. *На ощупь* двигаются в отсутствие света. Касание достигает только поверхности, т.е. края и границы. Тактильность лишена панорамы и горизонта, ей отвечает только смутная перспектива некоего неопределённого продолжения, кото-

рое тем не менее всегда рискует вот-вот оборваться. В касании уже нет той свободы, что свойственна видению, осязание связано с онтологическим насилием «косного» *тела*, в силу чего этот род эстетизиса, как правило, и не играл сколько-нибудь заметной роли в «классическую эпоху» западной метафизики; он был именно вытесняемой *стихией*.

Во многих языках для обозначения деятельности сознания используются «хватательные» метафоры. Однако охват, схватывание, удержание и т.п. жесты включают в себя прикосновение лишь в качестве преходящего момента, касание растворяется в их общей функциональности и не имеет самодовлеющего значения. Такие жесты не погружаются в стихию тактильного эстетизиса, но ограничивают и подчиняют себе эту стихию.

Хайдеггеровское обращение к «подручному» (*zuhanden*) существу как к сфере допредметного, дорефлексивного и нетематизирующего «раскрытия бытия» поэтому ещё не упраздняет – как полагает и Левинас – господства оптического. Для понимающего обращения с «подручным» (*Zeug* – «утварью»), как переводит А.Г. Черняков) характерно то, что «в нём ещё нет какого бы то ни было созерцательного опредмечивания», однако пригодным к использованию, включённым во взаимосвязь отсылок «подручное» может быть лишь в некоем пространстве «открытости», для описания которого Хайдеггер прибегает, опять же, к традиционной метафоре «естественного света», *lumen naturale*. *Dasein* и есть этот «естественный свет», «открытость» вещей, которая и составляет их бытие. Само «Да» («вот») в составе *Dasein* как раз и означает размыкающее открытие сущего.

У Левинаса в «Тотальности и бесконечном» осязание и прикосновение пока ещё также сводятся к деятельности руки, выхватывающей вещи из неопределённого пространства стихии и тем самым «постигающей» их *как* вещи («приручающей» сущее), а потому отнюдь не противоплагаются свету, оптическому охвату. Напротив того, здесь Левинас высказывается о традиционном философском престиже видения и осязания, имеющем место в силу присущих им «трансцендентальных качеств»: «Объект, который обнаружен, выявлен, то есть феномен, – это объект видимый или осязаемый. Его объективность трактуется таким образом, что другие ощущения остаются этому не причастны». То, что Левинас противопоставляет здесь и зрению, и осязанию, есть сама бесформенная стихия эстетизиса, чистое «качество, не имеющее ни протяжённости, ни опоры», «прилага-

тельное» без существительного, не сводящееся с необходимостью к структуре объекта.

«Оптическое» традиционно, конечно же, доминирует над «тактильным» – как поясняет Левинас, в силу того, что оно способно поддерживать объект в пустоте открытости, «воспринимать его, отправляясь от небытия как от истока, в то время как в касании небытие обнаруживается [только] при свободном ощупывающем движении». Между тем существенной остаётся и обратная связь: «Видение превращается в овладение. Видение открывается на горизонте, в перспективе: оно очерчивает расстояние, которое можно преодолеть, призывая руку к движению, к контакту, и обеспечивает их».

В более поздней работе Левинаса – тексте 1967 г. «Речь и близость» – эта обратная связь, в свою очередь, оборачивается, представляя в весьма неожиданном свете: уже не видение и тематизация, интенциональный процесс «смыслопридания» (*Sinngebung*) и *познание* в возможно широком смысле этого слова оказываются определяющими для *опыта*. Левинас делает теперь акцент на обратном – «основой» чувственности выступает отныне «тактильность», вернее, «близость» (*proximité*) трансцендентного, не сводимая к интенциональности, образцовым выражением которой выступает *контакт*: «Чувственное должно прежде всего интерпретироваться как прикосновение... Прежде чем превращаться в знание о поверхности вещей, и во время самого этого познания осязание – это чистое приближение и близость, несводимые к опыту близости». При этом само «оптическое» несёт на себе след «прикосновения» или даже пребывает в пространстве этого следа: «Разумеется, видение – это открытость и сознание; любая открывающаяся как сознание чувственность называет себя видением, но даже подчиняясь познанию, видение сохраняет контакт и близость. Видимость ласкает глаз. Видят и слышат так, как трогают».

В эссе «От бытия к иному», посвящённом поэту Паулю Целану (*Paul Celan. De l'être à l'autre*, 1972), Левинас пишет о миге «чистого прикосновения, чистого контакта, осязания, ощупывания, которое, может быть, и есть сам способ данности для дающей что бы то ни было понять руки». «Прикосновение», таким образом, оказывается «источком» интеллигибельности – однако не в том смысле, в котором сенсуалисты говорили об ощущении как об основании всякого возможного познания, но как *этическое* отношение, осуществляющееся в языке. Само это отношение близости (оно «этическое» в том смыс-

ле, что не исчерпывается «онтологией», оно пока ещё не обязательно будет *моральным*) Левинас называет «изначальным языком», а поэзию определяет не иначе как «близость вещей».

Примечательно также и то, что Левинас говорит о близости как «нежности», которая, конечно, пробуждается лишь при «приближении к ближнему», исходя из кожи, лица человека. В связи с этим также уместно будет вспомнить левинасовский анализ ласки из «Времени и иного» (*Le Temps et l'autre*, 1947) и «Тотальности и бесконечного». Интенция ласки, любовного движения не направляется на какой-то определённый предмет; это движение – «по ту сторону» представления, оно взыскует лишь неопределённого продолжения, за ним – абсолютное будущее («время Другого»).

Вместе с тем эротическое движение остаётся двусмысленным – «Другой» в нём хотя бы отчасти превращается в «вещь» (вернее, в «пищу»), в предмет потребления (наслаждения). Интенция ощущения здесь – равно как и в случае так называемого «эстетического восприятия» – как бы смещается со своего объекта, не увязая тем не менее в стихии самого ощущения. Однако ласка остаётся столь же беспредметной, как и самодовлеющий эстетизм. Возможно, тем, что, по словам Левинаса, её трансценденция заходит даже дальше, чем трансценденция встречи «лицом к лицу», она и обязана как раз этой своей двусмысленностью и близостью к эстетическому «существованию без мира». Примечательно, что Левинас обозначает то сокровище, на которое направляется профанирующее движение Эроса, выходящего «за пределы лица», как «то, чего ещё нет... полное отсутствие сущности», как «меньшее, чем ничто», аналогично тому, как Бланшо характеризует «образ». Тем не менее Левинас противопоставляет эту явленность сокровища «эстетическому образу», говоря, к примеру, о том, что «прекрасное в искусстве *искажает* красоту женского лица» – самого по себе искажённого «силой женственности»: «Волнующую глубину будущего, того, что «меньше, чем ничто» (а отнюдь не мира)... искусство подменяет образом. Оно являет нам прекрасную форму, в полёте сведённую к самой себе и лишённую глубины». Это «меньшее, чем ничто», находящееся «дальше всего возможного», для Левинаса осуществляется в «плодовитости» (*fécondité*): «Профанация, нарушающая тайну, не «раскрывает», помимо лица, другое, более глубинное, «я», которое могло бы выразить это лицо; она открывает ребёнка».

Вместе с тем левинасовское неожиданное (хотя, впрочем, и внутренне закономерное) предпочтение «тактильности» «оптике» сближает – в порядке некоей *аналогии* – «встречу с Другим» и «прикосновение *il y a*» – хотя его апология субъективности, мира и т.д. (одна из тех задач, что он ставил перед своей метафизикой) является задним числом и апологией расстояния и вообще *отделённости*. «Встреча с Другим», метафизическое отношение вообще возможно лишь на основе радикального отделения, причём само это отношение разделяет, *индивидуирует* (через ответственность). Между тем одной из определяющих черт субъекта, способного к ответственности, способного вместить невместяемое (помыслить Бесконечное), по указанию Левинаса, является его (описываемая с помощью тактильных метафор) «праизначальная затронутость», захваченность, заложничество у «Другого» (уязвимость как возможность «быть битым»).

Аналогично тому, как у Левинаса опыт близости становится опытом абсолютной дистанции, «зачарованность» у Бланшо оказывается не простым касанием, а «соприкосновением *на расстоянии*». И момент «расстояния» здесь не менее конститутивен, чем само «касание». Ведь здесь будто бы само расстояние, сама «среда» прикасается к нам.

Возможно, однако, что уместнее будет проводить аналогии между этим «прикосновением» и контактом со стихией, которая своим плотным, сплошным и однообразным охватом, напротив, как бы уничтожает возможность дистанции. Как отмечает Левинас, «для стихии я всегда существую внутри... «погружение» и есть адекватное отношение к стихии». Стихия ставит под вопрос всякое отдельное существование, но, с другой стороны, как бы отступая, даёт ему место быть. Находясь целокупно внутри среды, мы её попросту не замечаем. Но стихия образа – отнюдь не естественная среда. В образе мы «отстраняемся» от того, в чём находимся. Образ «предъявляет» нам саму охватывающую среду. Мы не просто касаемся взглядом, мы *видим это касание*.

То, что нас зачаровывает, «оставляет свою «чувственную» природу, покидает мир, изымает себя из посюсторонности мира и манит нас за собою...». Мы лишаемся мира, обретая его образ как «неопределённую среду зачарованности». Это – абсолютная, самодовлеющая среда: «Из неё не исключается дистанция, но она становится безмерной, будучи бесконечной глубиной, существующей позади об-

раза, глубиоу безжизненной, неодолимой, присутствующей безусловно, хотя и не данной, куда проваливаются все предметы, покуда они, отдаляясь от собственного смысла, стремительно исчезают в собственном образе».

Бланшо подчёркивает момент пустого, «безличного и безучастного» *отношения*: зачарованность есть «связь, каковую удерживает взгляд с непроглядной глубиоу без очертаний, отсутствие, которое видят лишь потому, что оно ослепляет». Это пустое (или «этическое» – в терминах Левинаса) отношение и есть «сходство», или даже: «сходство с самим собой».

«То, что всякий зачарованный видит, он, собственно говоря, не видит, ибо это трогает его в непосредственной близости, захватывает его и овладевает им, хотя и оставляет его, безусловно, на расстоянии». «Безвидное видение» апофатического «образа» оказывается рефлексией *par excellence* – взглядом, обращённым на свой «исток», «сущностным одиночеством» взгляда. В «рефлексивной» среде зачарованности «свет становится безусловным сиянием глаза, который не виден нам, но который, однако же, видим мы непрестанно, ибо это наш собственный взгляд в зеркале...».

Образ сам по себе, ничего не изображающий, стало быть, есть образ взгляда, «мысль извне», так сказать, опыт радикальной «инаковости тождественного». Эта «невозможная рефлексия» оказывается также сквозным мотивом «рассказа» Бланшо «Безумие дня» (*La folie du jour*, написан в 1949 г.): увидеть свет, свет дня, дающий видеть, – это и есть безумие. «Я чувствовал, как расходятся зарубцевавшиеся швы моего взгляда, взгляд становился раной, голова – дырой, быком со вспоротым животом». В статье о мескалиновых опытах поэта и художника Анри Мишо Бланшо истолковывает их содержание как саму «разумность», увиденную, опять же, *отстранённо*, «извне».

Видение того, что даёт видеть, впрочем, не есть для Бланшо расширение экспансии света, «просветление» взгляда. Напротив, это видение ослепляет, при этом, однако, обращая саму слепоту неким остаточным зрением, бесконечным умиранием взгляда: «...в том, что делает возможным сам взгляд, последний обнаруживает силу, которая обезличивает его, которая не прерывает его и ему не препятствует, но зато мешаает когда-нибудь завершиться, отрывает его от всякого начала, превращая в ничейный блуждающий отблеск, который не светит, но и

не затухает – в круговращение взгляда, замкнутого в себе... Зачарованность – это взгляд одиночества, взгляд непрекращающегося и незавершаемого, в котором слепота ещё является видением, и притом видением, каковое теперь есть не возможность видеть, но невозможность не видеть, невозможность, которая кажет себя, всё длится и длится в видении, нескончаемом – мёртвый взгляд, взгляд, превратившийся в призрак вечного видения». Эта «невозможность не видеть» оказывается также аналогом «бессонницы», «неусыпного бдения» *il y a* у Левинаса.

На страницах первого романа Бланшо «Тёмный Фома» (*Thomas l'obscur*, 1941) мы также встречаемся с образом причудливых превращений взгляда, о которых повествуют статьи из «Пространства литературы». Отрывок, описывающий эти метаморфозы, приводит Батай в своей книге «Внутренний опыт» (*L'Expérience intérieure*, 1943), сопровождая его следующим комментарием: «Помимо заметок к этому тому, только в романе «Тёмный Фома» заявлены настоятельные вопросы новой теологии (объектом которой является лишь неизвестность)». Левинас в работе «От существования к существующему» (*De l'existence à l'existant*, 1947) также ссылается на содержащую этот отрывок главу «Фомы...» как на «восхитительное описание наличия (*Il y a*)»:

«Вскоре ночь стала казаться ему ещё более тёмной, более ужасной, чем любая другая ночь, словно она и в самом деле выступила из раны мысли, иронически воспринятой в качестве предмета чем-то от мысли отличным. Это была сама ночь. На него нахлынули составляющие ночную тьму образы. Он ничего не видел и, ничуть этим не удручённый, обратил само отсутствие зрения в высшее проявление своего взгляда. Его бесполезный для зрения глаз обрёл необычайные пропорции, безмерно расширился и, охватив весь горизонт, пропустил в самый свой центр ночь, чтобы извлечь из неё день. В этой пустоте взгляд смешивался с предметом взгляда. Ничего не видящий глаз не просто что-то воспринимал, он постигал причину своего видения. В качестве предмета он видел то, из-за чего ничего не видел. Его собственный взгляд внедрялся в него в форме некоего образа – в тот самый момент, когда этот взгляд воспринимался как смерть любого образа...», и т.д.

4. Некрогенеалогия «смысла»

Своеобразным гетерологическим дополнением, а также итогом к анализу образа и зачарованности у Бланшо служит «рассказ»

о *трупе* во втором приложении к «Сущностному одиночеству» – тексте под названием «Две версии воображаемого». Здесь целый ряд уже встречавшихся нам «больших» философских тем вовлекается в своеобразное критическое смешение в пространстве некоего чудовищного юмора (традиционная миметическая доктрина, а также представление о фигуративности и фикциональности литературы; свойственная разного рода «философиям жизни» критика понятия, знака как «мёртвого»; дополняющая её гегелевская тема негативности, смерти как универсального опосредствования, а также безличности «всеобщего»; наконец, хайдеггеровская тема смерти как своеобразной «энтелехии», завершения экзистенции).

Итак, образ есть явленное отсутствие – не та же самая отсутствующая вещь, но вещь как своё отсутствие. И Бланшо указывает на такую вещь, которая является вместе с тем своим собственным образом, даже образом по преимуществу. Это – *прах*. Бланшо задаётся вопросом: хотя, на первый взгляд, образ и не похож на труп, не есть ли странность трупа также и странность образа?

В самом деле, труп обладает какой-то решительной неустойчивостью – мы не можем определить, кто (или что) перед нами – тот ли это, кого мы знали при жизни, или уже другой (другое). Труп, равно как и образ, ускользает от каких бы то ни было категорий.

Он «здесь», но нет ничего более хрупкого, чем его пребывание – смерть, хотя и опирается всей своей тяжестью на отношения места, тем самым расстраивает их: «то, что находится здесь, в абсолютном спокойствии обретшего своё место, не осуществляет истину, заключающуюся в полноте присутствия здесь». Это «здесь», «здесь лежащего» – как некое «Да» без «Sein» – «наполненное именами, прочными конструкциями и удостоверениями личности, представляет собой место безымянное и безличное по преимуществу, как если бы в очерченных для него пределах и под суетной мнимостью притязания, способного пережить всё, монотонность бесконечного рассыпания послужила тому, чтобы изгладить свойственную всякому месту живую истину и чтобы прировнять её к абсолютной нейтральности смерти».

Покойник не «покоится», он забирает своё место с собой в своём распаде, он разом «здесь» и «нигде», его исключительное место – какое угодно другое – «всеохватывающее присутствие, тёмная и надменная полнота».

Казалось бы, то тождество с самим собой, что было всегда незавершённым проектом человека живого, та идентичность, которую он поддерживал делом, речью, непосредственностью своего присутствия – которую поддерживали живые, знавшие его – в труп необратимо сходит на нет, «оборачивается» чем-то («кем-то») «другим»: «тот, кто умирает «у вас на руках», подобен вашему ближнему навсегда, – но теперь он мёртв. Мы знаем, надо спешить, не столько оттого, что жёсткость трупа затрудняет действия, но потому, что человеческое действие вскоре будет «смещено». Вскоре он появится, несмещаемый, неприкасаемый, прикованный к «здесь» объятиями в высшей степени странными, и, однако, уплывающими вместе с ним, увлекая его всё дальше вниз, позади уже не неодушевлённой вещи, но Кого-то, невыносимого образа и облика единственного существа, становящегося кем угодно».

Это «другое» – «оборотень» живого, то, что самим своим явлением опровергает предваряющее его приготовление, «жизнь». Он будто бы «спал» под покровом жизни, паразитировал на ней, но отныне, явившись, приходит словно бы «ниоткуда», бесповоротно разделяваясь с прошлым, с «историей» – как будто никакой «истории» не было. Но странность здесь заключается также и в том, что этот «оборотень» не просто сменяет «живое», но оборачивает саму привычную диспозицию «того же самого» и «подобия». Ведь именно об умершем мы могли бы сказать, что теперь он стал всецело подобным *самому себе*. Не живому – поскольку живой человек как раз не имеет подобия, он пока ещё не сошёлся со своим собственным образом, у него пока ещё есть время.

Вместе с тем если живой и оказывается схожим с собой, то лишь в те редкие моменты *блуждания*, когда он кажется наиболее от себя удалённым – потерявшимся в себе самом – в «сущностном одиночестве». Человек, как говорит Бланшо, переиначивая библейскую фразу, разрушается по образу своему.

Этот «ключевой момент» превращения, которое являет собой труп – когда мёртвый, наконец, начинает «походить на самого себя», – это «сходство с самим собой», казалось бы, есть апофеоз тождества (хайдеггеровское «совершенство кончины») как осуществление «возможности невозможного», избавляющее конечное сущее от самого себя). Между тем это тождество оказывается расположенным в области той «причудливой смеси бытия и небытия», которую представляет собой образ. Похожий на себя тем самым «бесконеч-

но» удваивается, и его явленное сходство с собой тотчас же (или даже «всегда уже») опрокидывается в разложение.

Это расстройство присутствия вполне соотносимо с безвременьем зачарованности – временем, лишённым настоящего и длительности. «Пришествие» этого явленного в прахе «подобия» превосходит какое бы то ни было ожидание – поскольку совпадает с самой его неопределённостью, оно может избрать себе в качестве отправной любую, какую бы то ни было точку, начаться когда угодно – поскольку ему вообще не пристало какое-либо начало, ведь оно начинается только после конца, или же кончается ещё до того, как успеет начаться.

Ирония этого «пришествия» – в его небывалой, чарующей *krasote*. Труп («блистающее существо») больше, чем живой, – «прекраснее, величественнее, он уже монументален и до такой степени он сам, что он как бы *удвоен* самим собой, соединившись с торжественной безличностью себя по подобию и по образу. Это существо большего масштаба, значительное и великолепное, которое впечатляет живых, словно явление доселе неведомого оригинала, приговор Страшного Суда, написанный в глубинах бытия и триумфально выражающийся с помощью отдалённости, – своей властительной внешностью оно, может быть, напоминает великие образы классического искусства. Если это сходство основательно, то вопрос об идеализме такого искусства покажется довольно пустым; а вот то, что у идеализма в конечном счёте нет другого гаранта, кроме трупа, можно учесть, чтобы показать, насколько явная духовность, чистая формальная девственность образа изначально сопряжена со стихийной странностью и с бесформенной тяжеловесностью существа, присутствующего в отсутствии».

Труп как «гарант идеализма» открывает перспективу некоей «некрогенеалогии» «смысла». Многие сходятся в том, что «первичным» оказывается «иконический» образ – отражение, повторение. То, что в силу тождества самому себе уже оказывается иным. На основе такой «иконы» и возникает образ чисто условный, нейтрализуя и подвергая забвению то разложение, что было его истоком. Икона «предшествует» знаку, между тем самой иконе «предшествует» труп.

Можно также задаться вопросом о том, свидетельством чего является сопряжённость трупа, этого «присутствия отсутствия» и дейкического «здесь», «вот» в анализе праха у Бланшо. Труп со-

зидает в плотности целокупного сущего некую пустоту, промежуток, что делает возможным само указание и вместе с тем расстраивает его. Так что можно остановиться, приостановить убегание по взаимосвязям отсылок и сказать: вот – не указав, впрочем, ни на что (или же указать на само убегание).

В связи с этой аналогией труппа и образа Бланшо вспоминает о Хайдеггере, согласно которому именно та вещь, что выпадает из сети взаимных отсылок (вышедший из строя, непригодный инструмент либо вклинивающийся во взаимосвязь «мировости», в сферу обжитого и знакомого чужеродный, экзотичный элемент), первичным образом обращает на себя внимание, тем самым заявляя о собственном существовании, доселе бывшем «неприметным». Именно эта ситуация «остранения», по Хайдеггеру, и служит истоком объективации, именно на её основе и возникает отстранённое тематизирующее представление: «...*отсутствие* чего-то в мире озабоченности, отсутствие как разрыв отсылки, как нарушение освоенности, играет особую роль в самообнаружении окружающего мира, о которой – в предельно заострённой формулировке – можно сказать так: *специфическая подручность инструментального окружающего мира как мира озабоченности конституирует себя в своей подручности*».

Суверенный «эстетический» образ, не изображающий ничего, кроме самого себя, *аналогичен* этому странному, чужеродному, не имеющему применения сущему (и здесь Бланшо вспоминает также о вожде сюрреализма Андре Бретоне с его пристрастием ко всяческому «вышедшим из моды, разбитым, непригодным, почти что непонятным, извращённым предметам»). Разрыв «мировости» как значимости, явленный в образе, выводит нас за пределы вовлечённости в мир, в работу языка – если угодно, к «истоку» языка. Этот разрыв, расстраивающий значимость, в каком-то отношении являет собой её «основание».

Итак, образ есть некоторое *событие*, на что указывает его «неразличимость» с зачарованностью и рефлексивной средой двойничества. Образ есть *эстезис*, событие которого оказывается «источным» для отношения сходства и, в каком-то смысле, для языковой референции и вообще для «знаковости» как возможности языковой субституции, замещения одного другим. Это событие также можно назвать «изображением» – остранением и катастрофической трансформацией, или, пользуясь выражением Батая, «альтерацией». Соб-

ственно, это же событие «альтерации» и являет собой труп. В самом деле, не о страхе ли *трупной скверны* свидетельствует традиционное недоверие к образу?

Труп есть явленное сходство – то бесконечное впадение в себя самого как подобие подобия, которое мы прибавляем ко всякому сходству с другим (поскольку это *другое* сходство как раз и делает сходство с другим возможным) и из этого сходства с другим исключаем: это всеподобие уже ничему не подобно.

Так что само сходство оказывается схождением на нет, открываясь в пространство «нейтрального» – ни «да», ни «нет», ни «бытия», ни «небытия», но бесконечного умирания как невозможности умереть. Прах, это явленное опровержение жизни, имеет чуть ли не характер «снятия», *Aufhebung*. Смерть, эта, по выражению Гегеля, «естественная» негация, также и «сохраняет». Труп возвещает о невозможности небытия. Если верить свидетельству Теофраста, то Парменид, полагавший, что небытия нет, во второй части своей поэмы «О природе», посвящённой «правдоподобному мнению», приписывал трупам некую остаточную жизнедеятельность и даже способность к негативной перцепции: «...свет, тепло и голос мёртвый не ощущает из-за отсутствия огня, а холод, молчание и [другие] противоположности ощущает».

В отношении этой невозможности небытия показательна также фигура «привидения»: «Веру в то, что покойник в определённый момент начинает блуждать, следует соотносить с предчувствием того *заблуждения*, которое он теперь представляет». «Призрак» являет собой как бы «образцовый образ», однако он не свидетельствует о каком-то «ином» мире, расположенном «по ту сторону» этого, но говорит об «отсутствии мира», будучи неизбежным, нестираемым следом некоего бескрайнего уничтожения.

Об этом также писал Левинас в «От существования к существующему»: труп «уже несёт в себе собственный призрак, возвещает своё возвращение. Привидение, призрак представляют собой саму стихию ужаса» – т.е. события «бытия», возвращающегося в лоно отрицания, «как будто ничего не изменилось». Левинас также отмечает, что эта «невозможность избежать анонимного нетленного существования» составляет «глубинную суть» трагического, в том числе трагизма шекспировской драмы, в которой фантазматические фигуры «сверхъестественного», «тени, привидения, ведьмы... позволяют постоянно передвигаться по той границе бытия и ничто, где

бытие проникает в ничто как «пузыри земли» (the Earth hath bubbles)), и «Гамлет отступает перед «не быть», потому что предчувствует возвращение бытия (To dye, to sleepe, to sleepe, perchance to Dreame))».

Трупное, гниль, призрак занимают видное место также и в скатологии Батая, являя собой выражение «сакрального». *Прах*, таким образом, оказывается общей гетерологической фигурой для всех троих рассматриваемых нами мыслителей.

Бланшо отзывается о сходстве образа с трупом как о «навязчивой идее» (*une hantise*), однако эта идея-фикс уже не может служить отправной точкой ни для какого разыскания, поскольку принадлежит уже не бытию-к-смерти, делающему смерть *возможной*, но бытию-в-смерти как вечному возвращению умирания; двусмысленности, становящейся тем более «изначальной», тем более углубляющейся в саму себя, чем больше она открывается. Двойственность образа, стало быть, обладает сходством с двойственностью смерти, отсылая также – как мы уже отмечали – к «сущностному одиночеству»: «В своей основе зачарованность связана с безучастным, безличным присутствием неопределённого Нечто, Кого-то, необъятного и безликого».

5. Кто: субъект сущностного одиночества

Но кто же это? Этот «Кто-то» – не Бог, но и не первый встречный, и, пожалуй, даже не тот «Другой», вполне положительный образ которого, несмотря на «нищету» и «обнажённость», рисует Левинас. Для Бланшо этот «Кто-то» и есть «некто», как «он сам» и есть, т.е. «никто». Этот «Кто-то» и оказывается «субъектом» сущностного одиночества (когда я один, меня нет: есть *он*), этот «Кто-то» и есть тот, кто умирает (моей смертью, смертью кого угодно другого). Всегда умирает «другой» – *некто* (не я).

«Нейтральное», безликое, безымянное – тот, кто пишет (письмо как переход от «я» к «он») – остаётся всегда иным, вне какой бы то ни было утвердительности. *Он* похож на кого угодно другого, *он* скрывается в самой этой похожести, поскольку сам есть не что иное, как «сходство» – это-то сходство и исключается чем-либо позитивно (т.е., стало быть, посредством негации) определённым.

«Безликость» оказывается также характерной чертой подавляющего большинства персонажей прозы Бланшо. Левинас в своём эссе

«Служанка и её господин» (*La servante et son maître*, 1966), посвящённом «рассказу» Бланшо «Ожидание забвения» (*L'Attente L'Oubli*, 1962), отмечает, что эти оголённые и как бы абстрактные фигуры тем не менее не являются аллегориями, их «чувственная наполненность... вполне целостна». Напомним, что «нагота» и «абстрактность» – также сущностные черты ключевого для Левинаса понятия «лица». В связи с этим любопытно также отметить, что безличность персонажей Бланшо зачастую как бы дополняется и уравнивается не менее характерным для его прозы *олицетворением* – по ту сторону аллегории и символизма – разного рода абстракций, среди которых преобладают те, что выражаются во французском существительными женского рода. Таковы прежде всего «мысль», *la pensée* (особенно в «Смертном приговоре» (*L'Arrêt de mort*, 1948), где рассказчик живёт с ней, ест и пьёт за одним столом), «закон», *la loi* (например, в «Безумии дня»), и «присутствие», *la présence* (в первую очередь в «Ожидании забвения»).

Безличность «сущностного одиночества», таким образом, коррелирует с *изображением* «мысли извне». Тёмный Фома, герой одноименного первого романа Бланшо (*Thomas l'obscur*), являет собой как раз такое «изображение» «сущностного одиночества». Что касается самого названия романа (и имени этого ключевого для ранней прозы Бланшо персонажа), то французское *obscur*, помимо «тёмный», может означать также «мрачный», «невзрачный», «безвестный». Апостольское имя Фома возникло от арамейского прозвища *Tôm*, означавшего «близнец». Причём уже в библейском контексте употребление этого имени оказывается достаточно странным, поскольку ни о каком брате (братьях) этого «близнеца» не упоминается: Фома оказывается единственным в своём роде близнецом, или же близнецом кого угодно другого (толкователи евангельских текстов, впрочем, полагают, что это прозвище было дано Фоме в силу его внешнего *сходства* с Иисусом). Кстати говоря, это христианское имя не было популярным среди кельтских народов, так как оказывалось созвучным с *tom* – «могила» (это созвучие отчасти сохраняется и в современном французском (*Thomas – tombe, tombeau*)).

Итак, Фома – образ некоей безымянной, ото всего отрешённой, какой-то «нечеловеческой» даже «субъективности», – которой тем не менее «я» оказывается в своём «сущностном одиночестве» – всецело подобным «Богу», равно как и кому бы то ни было ещё. «Некто» – неизмеримо, внутренне, «телесно» близкий, столь чуждый са-

тому себе. Безвестный и безответный «свидетель», *мáртýрос*, он родствен «человеку» хайдеггеровского ужаса (когда не мне страшно, но «человеку» во мне).

Подобно многим героям Франца Кафки, Фома пытается обрести мир или же связь с другими, но делает это как-то неловко, или, пользуясь выражением того же Кафки, как-то крайне «немузыкально». Однако он не является деятельным персонажем, он не совершает «поступков», что могло бы придать ему действительность и сделать его обладателем искомого дара жизни. Фома в этом отношении ещё не существует, он – ниже порога так называемой «реальности». Он подражает, делается похожим, но это всегда избыточно по отношению к тому, что есть; с другой стороны, совершение каких-то элементарных движений, само «существование» стоит для него огромных усилий.

Фому на страницах романа часто обступает какая-нибудь бесформенная стихия – пространство, которое ещё не стало миром, но, как кажется, в своей «дочеловечности» более знакомо Фоме, чем человеческое общение. Стихия тоже содержит в себе некое обещание «имманентной» жизни, которое, впрочем, также оказывается для Фомы заведомо несбыточным. Фома противится этому, равно как и установлению тех связей с миром, которых он желает (впрочем, также безвольно). Соединение с жизнью – «бесчестие» для него, а мир – это театр трупов.

Анна, подруга Фомы, это неопределённое обещание мира, умирает. В новой сокращённой версии романа (1950) практически ничего не сказано об их взаимоотношениях, почти ничего не осталось от прежней романной любовной коллизии, образ самой Анны обрисован вскользь. Здесь гораздо больше написано об усилиях «увязвающего в себе» Фомы, который так и не достигает её присутствия. Также ключевое место в романе занимают труп Анны и тот пространственный «монолог», который произносит Фома (наподобие атеологической «мессы») в одиночестве рядом со своей умершей подругой (из этой речи Фомы практически целиком состоит предпоследняя (XI) глава «новой версии» романа).

Однако ещё более страстным, чем поиск мира, становится для Фомы поиск смерти. Он не может умереть, поскольку «не существует» (в романе встречается любопытная парафраза *cogito*: «Я мыслю, следовательно, не существую»), поскольку сам носит в себе смерть как своего двойника (который и есть «тёмный Фома»). Так, в уже

упомянутом выше монологе он словно бы стремится исчерпать различные формы отношения *чрезмерности* к смерти, доведения умирания до пароксизма (никто не умирал так, как он), возвещающего тем не менее лишь о невозможности умереть.

«Тот, кто умирает», эта «субъективность» «сущностного одиночества», несмотря на свою «подлежность», и является, и не является субъектом в строгом смысле этого слова. «Некто» не является до конца и в полной мере трансцендентальным «я», «чистым» и как бы «ничейным», которое присваивается всяким «личным» «я», говорящим от своего лица, и, тем не менее, говоря «я», говорящим также и от лица этого безличного, могущего быть только «своим» – вернее, только «мною» – «я». Всякое «я» замкнуто в этот круг «мойности» и «единственности», тем не менее оборачивающийся чем-то *безличным*.

«Некто» – не субъект, но *образ* субъекта, или даже субъект, становящийся собственным *образом*. Описывая этот же круг «мойности», «яйности» и т.п., «кто-то», так сказать, подаёт «изображение» «я», этой никогда не объективируемой субъективности, оборачивающейся неисчерпаемой страдательностью («как будто пространством для боли была мысль»), «вакацией я», как говорил Пьер Клоссовски. Это нейтральное «место» субъекта, которое субъекта же и «вымещает», эта «страдательность» и «инаковость» уже не может быть «присвоена». Однако она «приговорена» – некоей «ничейной речью». Собственно, к этому безначальному и бесконечному говорению «нейтральной речи» и приводится необъективируемая субъективность в своём собственном образе.

Этот «Кто-то» («этот», «тот» и т.д.) не является, однако, чисто языковой структурой или же простым производным акта-высказывания, хотя и указывает именно на акт-высказывание, «именно» – во всей своей место-именности. Как пишет Бланшо в своей «фрагментарной» книге «Шаг вне» (*Le Pas au-delà*, 1973), такие слова, как «он», «это» или же «бог», и даже «безумие», расположены как бы на краю, на грани самого языка. Они ничего не значат, кроме самих себя, кроме этой своей место-именности. В этих именах, не находящихся себе вещей (но это также и сами лишённые этих имён вещи) – в них и по их поводу – язык «*se fait signe*» (буквально: «подаёт себе знак»). Они указывают на некое событие, а именно: вот, на краю языка что-то происходит (конечно же, это «что-то» вряд ли можно однозначно интерпретировать как «акт-

высказывания», или же этому выражению предстоит расплыться в смысле, став пресловутым «глаголом»). Кроме того, расположенное на краю языка расположено на краю как сам язык, это «часть», включающая в себя «целое», подобно образу языка или воображаемому языку, как называет Бланшо язык литературы.

6. Отношение к образу у Бланшо и Левинаса

«Нейтральность», «сущностное одиночество», «некто», «другая ночь», «другая смерть», «литературное пространство», «воображаемое» – все эти фигуры Бланшо, как мы уже неоднократно отмечали, во многом аналогичны *il y a* Левинаса, этому образу безвыходного и безобразного «бытия». Сам Левинас видел «образ» *il y a*, этой онтологической тавто-логии в том непрерывном «шуме», ничего не говорящем говорении, извечном пережёвывании одного и того же «ничего», «потоке вечного *вне*», в том *ressasement éternel*, которое становится настоящим «героем» многих рассказов Бланшо.

На первый взгляд, Бланшо менее строг и осторожен в формулировках, чем Левинас, для которого *il y a* – это прежде всего само по себе «бытие» как «ничто из сущего», которому не соответствует никакая субстантивация. Левинасовское описание «существования без существующего» достаточно жёстко структурировано посредством *грамматических* метафор, повторяя (и пародируя) хайдеггеровскую установку на *событийную* («глагольную») интерпретацию «бытия» (тогда как Бланшо следует этой «вербальной» установке прежде всего касательно «письма» (*écrire*)).

Левинас, с одной стороны, стремится отличить *il y a* как факт «бытия» от абстракции «чистого ничто», тем самым наделяя «ничто» своеобразной «жизненностью», с другой стороны, стремится отличить *il y a* как само «наличие» от некоего неопределённого «сущего» или остаточного «содержания» (чему, в частности, посвящён его анализ бергсоновской концепции «вычеркнутого бытия»). *Il y a* у Левинаса, таким образом, всё же сохраняет некоторую двойственность, порой балансируя на грани «ничто» и «не-что», но в этом и состоит его оригинальность, это в целом созвучно стремлению Левинаса к отказу от определяющего значения «бытийного различия», это и позволяет ему описать сам факт вовлечённости «сущего» в «бытие»: *il y a*, помимо всего прочего,

означает также невозможность целиком и полностью произвести онтологическую дифференцию.

В том, что касается самой «неопределённой среды зачарованности» (как выражения «бытия»), Бланшо, также как и Левинас, делает акцент на опыте «разрыва с миром». Но для него этот опыт является прежде всего «эстетическим» (опытом письма), и аморфная, нейтральная «фигура отсутствия» является *образом* по преимуществу («образом образа»).

Для Левинаса образ есть то, в чём даёт о себе знать «бытие» как *il y a*, «существование без существующего», фигура, аналогичная «воображаемому» или же «другой ночи» Бланшо – квазионтологическому полю «не-истины». Бланшо сохраняет за «бытием» скорее «позитивное» значение. Это – истина, сущность, мир дневного света, мир действия. То, что скорее аналогично «тотальности» Левинаса. Однако при этом нельзя сказать, что Бланшо остался чужд хайдеггеровской проблематике «различия», хотя действие этого различия для него располагается в другом пространстве, нежели у Хайдеггера. «Бытийное различие» истолковывалось Левинасом как онтограмматическая структура, как различие между «сущим» и «существованием». Для Бланшо подобного рода различие перестаёт быть, собственно говоря, «бытийным». «Иное, чем бытие» есть *образ* «бытия». Это различие, как и у Батая, для Бланшо производится в *опыте*, однако для него, в первую очередь, это различие *пишет*.

При всём сходстве описаний «образа» у Бланшо и Левинаса их позиции весьма различны. Левинас в целом оценивает образ негативно. Он его осуждает – однако не с точки зрения истины и действительности, а с точки зрения *этики*. Мораль для Левинаса есть куда более решительный разрыв с «бытием», чем воображение и поэзия. От описания фундаментально-онтологического характера образа в работе «От существования к существующему» Левинас мало-помалу приходит ко всё более резким его оценкам как чего-то причастного стихии нейтрального. Левинас стремится дистанцироваться от эстетической зачарованности, поскольку она низводит нас к безличности *il y a*. Бланшо не допускает такой этической «метапозиции» по отношению к образу – при всей критичности своего отношения к нему (к его «жалким чудесам»). Для него странная «привлекательность» образа («свет, который ещё и бездна, пугающий и манящий») в конечном счёте соотносится с «метафизическим желанием» (или же со следом этого уничтоженного желания) – ведь образ

есть «иное» (в том числе «некто» как «образ» субъекта есть сама его «инаковость», «другой» из известной формулы поэта Артюра Рембо – чего не может признать Левинас, но что достаточно часто заявляет о себе у Бланшо в тех аналогиях, которые он проводит между смертью и «сущностным одиночеством» (например, в «Тёмном Фоме» или же «Смертном приговоре»). «Фантазиология» Бланшо предельно «гетерологична». «Воображаемое» есть для него выражение некоей радикальной, ан-архической автономии – без-самостной и без-бытийной. Оно не есть продукт некоей трансцендентальной способности, ни даже сама эта способность (как «воображение»): немислимая мысль, или же мыслимое без мысли (собственно, всякую трансцендентальную прописку «воображаемого» разрушает заявление Бланшо о том, что труп и есть образ («образ самого себя»)).

Близость к Бланшо зачастую оказывается подрывной для полемически заостряемой Левинасом оппозиции «лица» и «безличного». Так, помимо очевидной аналогии с *il y a*, также напрашивается сравнение безымянного «кого-то» как образа субъективности у Бланшо с «оностью» (*illéité*) как атрибутом «абсолютно Другого» у Левинаса (а также со «следовостью» лица как его собственной «безличностью»).

7. Коммуникация

Впрочем, несмотря на то, что «метафизика Другого» у Бланшо, в отличие от Левинаса, оказывается в целом «приостановленной», он всё же далеко не остаётся безразличным к самой фигуре «Другого» или же опыту коммуникации.

В 1940–1950-е гг. составляющие литературную коммуникацию события письма и чтения соотносятся для Бланшо с ускользающим или даже «отсутствующим» нейтральным центром, в качестве которого выступает «творение» – образ как «исток» произведения, создаваемого художником. В какой-то момент произведение радикально отчуждается от своего автора, так что отныне он больше не может быть его читателем. Это совершается согласно тому *самоустранению* в акте письма, которое только и делает возможным присутствие «творения» – которому, поскольку оно попросту «есть», уже нет нужды быть написанным. Однако именно чтение открывает в написанной книге «творение», тем самым давая свершиться его самодовлеющей «ирреальности». Между тем чтение не есть диалог между

читателем и писателем при посредничестве произведения – оно есть акт забвения, лишаящий произведения автора. Оно не сводится к пониманию или интерпретации и не резюмируется каким бы то ни было суждением. Личность самого читателя опять-таки служит здесь скорее препятствием – чтение, как и письмо, оказывается самоустранением. Тем не менее утверждение *инаковости* произведения оказывается возможным лишь в силу «друговости» самого читателя.

Левинас отдаёт предпочтение перед письменной коммуникацией общению лицом-к-лицу, в котором «Другой» сам заявляет о себе в своём живом присутствии. Текст выступает в коммуникации лишь в качестве нейтрального посредника, оказываясь проводником возможной нейтрализации «инаковости Другого».

Бланшо, однако, описывает литературную коммуникацию именно как опыт *встречи* – с «воображаемым» (лицом-к-лицу, однако же без лица). «Воображаемое» *аналогично* «Другому», с коим мы встречаемся лишь помимо какой бы то ни было общности, так что только в его отсутствие мы с ним и встречаемся, или же – с самими собой, ставшими другими, как с нашим «собственным» отсутствием.

Левинас стремится от такой формы «сообщения» отгородиться: для него она остаётся в целом фиктивной, в ней не совершается действительной трансценденции к «Другому». Однако же в «лице» искореняемая им *аналогия* также и восстанавливается, что, как и «встреча с воображаемым», также проблематизирует левинасовскую попытку демаркации между «безличным» и «лицом».

Выражением топика коммуникации для Бланшо изначально служит *порочный круг*, «формой» которого вместе с тем оказывается *разрыв*. «Круг-разрыв» воплощается также и в той специфической литературной фигуре, которую Бланшо с конца 1940-х гг. называет «рассказом» (*récit*): последний не есть повествование о событии, но само то событие, о котором он повествует, так что вне его это событие не имеет места. Однако и сам «рассказ» не был бы возможен, не будь того события, к которому, о нём рассказывая, он всегда ещё только приближается.

Впоследствии (в 1960-е гг.) Бланшо отказывается от топика круга и от «рассказа», перейдя к прерывности «фрагментарного письма», знаменующего радикальный разрыв с фигурой «целого» и утверждение «странного плюрализма без множественности или единства» как чистой языковой провокации: «фрагментарная речь» говорит, когда всё уже сказано, исходя из свершившейся «смерти Бога»

или же «конца истории». Локус современности характеризуется Бланшо не иначе как «след» этой катастрофы, и фрагментарное письмо, вскрывая его пустотность, становится аналогом постисторической «утопии», своеобразного «коммунизма мысли», который Бланшо называет также «бесконечной беседой».

Если «сообщение» – во всяком случае, в своей «основе» – есть отношение к абсолютно «Другому», то оно исключает наличие «общего» и должно быть осмыслено «по ту сторону филии и койнонии». Категориями, в которых надлежит осмыслить эту парадоксальную «общность по ту сторону самой себя», оказываются для Бланшо *дар* и *жертва* – ключевые фигуры «экономики траты» Жоржа Батая.

«Дар», будучи всегда от «Другого», указывает на такую радикальную внеположность, которая уже не устанавливается никаким отрицанием (присвоение которой, таким образом, невозможно). Отрицание «Тожественного» (самоотречение, одностороннее дарение) ещё не есть достижение «иного». Однако это «иное» выступает для Бланшо также и самим отношением «дара», всегда экс-центричным по отношению к самому себе, а потому дарение есть передача дара и открывается в бесконечность.

Сама «конечность» человека трактуется Бланшо как излишество, как дарующее себя «ничто»: человек – это тот, в ком «человеческое» сходит на нет, это тот, кто умирает. Смерть как избыточность дара-жертвы оказывается также бесформенным образом или же следом социальности: «никто не умирает в одиночку». Вместе с тем сама инаковость «Другого» коренится для Бланшо в этой смертной избыточности. Так что «основой общения», его «содержанием» (тем, что даётся, лишь пере-даваясь) является смерть «Другого».

Сама встреча с абсолютно «Другим» ввергает в неисцелимую уязвимость и, по словам Бланшо, оказывается чревата безграничным насилием, не оставляя иного выбора, кроме как «говорить или убить». Для Левинаса встреча «лицом-к-лицу» также разворачивается в пространстве бесконечного риска: само лицо «Другого» есть подстрекательство к убийству и в то же время его абсолютный запрет. Между тем лицо всегда уже проявляет себя как речь, а язык представляет собой возможность ненасильственного отношения к «Другому». Для Бланшо, однако, дар слова рядоположен дару смерти: именно присущее слову «забвение» как ускользание вне

возможного и вне субъекта оказывается ответом на невозможность опыта смерти, ответом на чистую настоятельность «внеположного».

Вопросы

1. Вопрос письма и онтологическое вопрошание. Понятие «нейтрального».
2. Соотношение образа и знака.
3. Опыт «воображаемого» и онтологический факт.
4. Аналогия образа и праха. Некрогенеалогия «смысла».
5. Сущностное одиночество как опыт «иноного».
6. Каково отношение к образу у Бланшо и у Левинаса?
7. Коммуникация в трактовке Бланшо.

Глава 5

Общие выводы

Итак, сделаем общие выводы касательно проведённого нами сопоставления гетерологий Жоржа Батая, Эмманюэля Левинаса и Мориса Бланшо. Отметим, прежде всего, то обстоятельство, что в рамках этих трёх концепций радикальной коммуникации вопрос об «ином» оказался теснейшим образом соотносённым с проблемой «смысла»: здесь мы имеем, с одной стороны, две попытки критики «смысла» (Батай и Бланшо) и, с другой стороны, одну попытку его «реставрации» в этическом режиме (Левинас).

Для Жоржа Батая «смысл», сохраняя свои традиционные метафизические коннотации (*λόγος*, *ratio*, «основание», «цель», «значение»), напрямую соотносится с онтологией «Тожественного» или «тотальности» (которая и есть *онто-логия* по преимуществу – «понимание бытия»). Критика «смысла», прежде всего, есть критика такого рода онто-логии. Причём эта критика «понимания бытия» ведётся с точки зрения самого «опыта бытия» (или, как мы обозначили этот опыт, с точки зрения «онтологического эстезиса»). И эта критика имеет выраженную «этическую» основу – за этим выходом «за смысл» стоит парадоксальная «гипермораль», утверждающая трансгрессию в качестве императива. Можно ещё добавить, что данная критика «смысла как онто-логии» имеет также эстетическую и политическую проекции. Первая выражена, в частности, как контр-эстетика «омерзительного», вторая – как парадоксальная критика «власти» с точки зрения «суверенности».

Движение «означивания» и вообще установления «смысла» соотносится Батаем со специфическим способом бытия субъекта или же экзистенции, который он обозначает посредством экзистенциально-философского термина «проект» (*projet*). «Проекту» как увличанию от императивности «бытия», как временному и экономическому удержанию «бытия», результирующему в «дурном одиночестве»

экзистенции, Батай противопоставляет суверенное «бытие-безотсрочки». «Смысл» (во всей его возможной тотальности) оказывается по существу «частно-экономическим», *региональным* образованием в лоне «общей экономии» («учитывающей» возможность «непродуктивного потребления» – траты, жертвы и дара). Для возможности «смысла» в общем и целом конститутивна нехватка, тот или иной онтологический дефицит, коррелирующий с *фантазмом* «целостности». Этой системе недостаточности противостоит общеэкономическая избыточность, проявляющая себя, в частности, как один из конститутивных элементов той же самой системы, но только выведенный из игры, оставшийся «без применения» – в качестве негативности *как таковой*, становящейся, тем самым, *чрезмерной* (а такова, в том числе, но также и первым делом, смерть).

Система недостаточности или же «смысла» образует регион «однородного», которому противостоят множественные феномены «инородного» («аффективной реальности силы или шока»). «Инородное» оказывается тем, что исключается из порядка «смысла», вместе с тем выступая в качестве его «истока», что Батай, в частности, пытается продемонстрировать посредством *генеалогий* ряда «однородных» феноменов (таких, как политическая власть или же «священное»). Репрессивный порядок «смысла» выражает себя в том числе как *язык*, «инородным» и исключаемым истоком которого оказывается, что весьма примечательно, *коммуникация*.

Возможная «онтология» «инородного» сталкивается с парадоксом, топика которого чем-то напоминает «герменевтический круг»: «инородное» как таковое конституируется своим исключением, в качестве провокации которого само же и выступает. «Однородное», в свою очередь, несёт на себе «след» своего истока, нечто вроде «родовой травмы», в качестве которой выказывает себя сама характерная для него недостаточность, а также та двусмысленность, что проявляет себя, в частности, в двойственности «сакрального», а также в пространстве того, что обозначается Батаем как «атеология».

Критика «смысла» у *Мориса Бланио* – так же, как и у Жоржа Батая – исходит из того, что «смыслом» исключается, однако вместе с тем, делает самый «смысл» возможным. Тогда как «смысл» понимается как порядок истины и как действительность, «иное» по отношению к этому в общем-то всеохватывающему порядку оказывается квази-онтологическим пространством «не-действительности» и «не-истины». Это квази-онтологическое пространство отнюдь не

конституируется каким-либо нигилистическим жестом, «недействительность» не есть простая негация действительности. Однако это «иное-чем-смысл», «квази-онтологическое» оказывается вместе с тем «фундаментально-онтологическим»: прямым выражением «бытия», предшествующего своему откровению.

Это исключаемое из «смысла» «иное» обозначается Бланшо посредством понятия «нейтральное» (*le neutre*). Для порядка истины конститутивна негативность, самый «смысл» конституируется в различающей работе смерти, в диалектической игре «дня» и «ночи». «Нейтральное» как «ни то, ни другое» («исключённое третье», по выражению Эмманюэля Левинаса) выходит за пределы возможной диалектической игры, но между тем оказывается, как и «иностранное» у Батая, преимущественно гипертрофией «негативного» – «другой смертью» и «другой ночью».

Между тем «нейтральное» остаётся связанным со «смыслом» как его «образ» и его «тотальность». Прежде всего, ирреальность, недействительность нейтрального есть, по сути, не что иное, как *реализация* фантазма «целостности», «тотальности» (что Бланшо демонстрирует, в частности, на примере революционного Тррора).

Ирреальное «нейтральное» как «тотальность» реального также обозначается Бланшо как «воображаемое». Оно оказывается опытным полем «письма», «пространством литературы». Литературный язык есть как бы язык в целом – язык, «остранённый» в своей целостности – не образный язык, как заявляет Бланшо, но *образ языка*. Это язык, отсроченный от своего «смысла» – более того, дающий в себе зазвучать некоему безличному и неопределённому языковому рокоту, атавистическому языковому «истоку».

Образ как таковой соотносится со знаком как его «иное» – то, что в составе самого знака не имеет «смысла» и что, стало быть, *исключается* знаком. Между тем это исключённое «иное», в каком-то смысле, «предшествует» знаку. Опыт воображаемого – «зачарованность» – оказывается формой «фундаментально-онтологического эстезиса», в силу чего «образ как таковой» становится парадоксальным манером *презентативным* – заявляет о себе как о прямом выражении «онтологического факта» – до и помимо самой онто-логии. Образ, «являя отсутствие», оказывается напрямую связанным с исходным условием знаковости и значимости (которое есть не что иное, как возможность для вещи *более не быть*). Сближая образ и прах, который тоже оказывается

«образом самого себя» и «явленным отсутствием», Бланшо проводит нечто вроде «некро-генеалогии» «смысла».

Отметим также, что пространство «нейтрального» есть по преимуществу *опыт* – опыт, которому, согласно Бланшо, также свойственна парадоксальная топика круга (круга, который есть в то же время *разрыв*). Таков опыт воображаемого, письма, умирания, а также *коммуникация* – «контакт» с абсолютно другим.

Для *Эмманюэля Левинаса* «смысл» сохраняет свои экзистенциальные и этические обертоны, и, разумеется, далеко не сводится к одному только значению, *сигнификации*. Однако Левинасу, в отличие от Батая или Бланшо, присуще намерение «спасти» «смысл», даже отстоять «платоническое» единство «смысла».

Между тем и у Левинаса мы также встречаем критику онтологии «тотальности» или же «Тожественного». Однако эта критика у него не является выражением нигилизма или иррационализма, но оказывается утверждением некоторой *иной* рациональности, основой которой будет уже не «истина бытия», но «этика», под которой Левинас понимает «метафизическую» трансценденцию к «иному». Стало быть, это критика онто-логии с точки зрения этического *опыта*.

Прежде всего, Левинас оспаривает *фундаментальное* значение онто-логии (понимания или же раскрытия «бытия»). Посредством фигур «безличного наличия» (*il y a*) или же «существования без существующего» (*l'exister sans l'existant*), выражающих собой «онтограмматическую» интерпретацию «бытийного различия», Левинас пытается показать, что онтологический факт не имеет «смысла» (а, соответственно, «смысла» лишён и вопрос о «смысле бытия»). *Il y a*, знаменующее собой невозможность тотальной негации, оказывается неким атавистическим «смыслом бессмыслицы», минимальным уровнем языка. С другой стороны, та же самая невозможность, явленная в вечно возвращающемся и неизбывном *il y a*, возвещает также о бессмысленности самого «смысла». В силу этого обстоятельства мы, в частности, можем утверждать, что *язык* как таковой (как трансцендентальная система значений, «связный дискурс» в его тотальности) ещё, собственно, *не говорит* или даже не является «осмысленным». Отметим также, что фигура *il y a*, «существования без существующего» напоминает разного рода пространства «нейтрального» у Бланшо, а также «атеологическое» пространство у Батая (поле опыта «смерти Бога»).

Левинас пытается обосновать «смысл» в «этическом» опыте – иначе говоря, «смысл» есть для него «этическая» категория по преимуществу. Истоком «значимости и смысла» оказывается для Левинаса само «иное», «Бесконечное», «Другой»; при этом «близость» («Другого», «ближнего») выказывает себя как исходный язык, «первовысказывание». Язык вообще и по существу представляет собой «этическую» связь – контакт с особенным по ту сторону общего – «отношение без отношения» (*rappont non rappont*). Возвращаясь к оспариванию «осмысленности» языка как системы значений с точки зрения «онтологического факта», мы могли бы сказать, что язык обладает «смыслом» не столько как такая система, сколько как радикальная коммуникация. «Осмысленным» делает язык именно «керигматическое» слово, свободно идущее от «Тождественного» к «Другому».

«Другой» (*L'Autrui, L'Autre*) как объект «метафизического желания» задаёт начало и конец смыслонаправленности, сообщающей «смыслу» его единство. Лицо (*visage*) «Другого» оказывается как бы «абсолютным знаком» – совпадением выражения и выражающего. Лицо есть «способ бытия» «Другого» – нагота его самопредъявления, абсолютная уязвимость, – оно, как заявляет Левинас, значимо «само по себе», внеконтекстно – до и помимо трансцендентального поля языка.

Ещё одним абсолютным выражением оказывается у Левинаса «след» (*trace*) – парадоксальный, предельно косвенный и апофатичный способ «давания о себе знать» со стороны «абсолютно иного» – абсолютно пре-шедшего, того, чьё прошлое никогда не было настоящим. «След» уже не исчерпывается онтологическими категориями наличия или же присутствия, а также возможной диалектической игрой. Как полагает Левинас, след есть не разновидность, но «основание» знака. Иначе говоря, в основе знаковости вообще лежит «следовость» (здесь мы можем усмотреть аналогию с «предшествованием» образа знаку у Бланшо).

Лицо как присутствие «Другого» вживе и «след» как его «явленное отсутствие», по видимости, антагонистичны. Между тем для Левинаса и само «присутствие» «Другого» (как «эпифания» (*épiphanie*), «посещение» (*visitation*)) сугубо *анахронично* по отношению к настоящему времени возможного опыта и уже не исчерпывается рамками игры наличия-отсутствия. Так что лицо, как выражается Левинас, есть «след самого себя».

Однако «метафизика» Левинаса содержит одну внутреннюю апорию, которая заключается в возможной *аналогии* «метафизического» «иноного» («иноного-чем-бытие») и самого «онтологического факта». Такая «компрометирующая» аналогия может быть усмотрена в целом ряде соотношений:

- «лица» и «образа» как выражения анонимной «онтологической стихии» (в частности, если мы сопоставим понимание соотношения «лица» и «образа» у Левинаса с трактовкой «образа» у Бланшо);

- бесформенного по ту и по сю сторону формы (хаотической бесформенности стихийного сущего и возвышенной бесформенности лица);

- «логоса» лица («Ты не можешь меня убить») и нестираемости «наличия»;

- авто-логии как эффекта возвращающегося *il y a* и авто-логии «первовысказывания» (высказывающего само высказывание);

- кроме того, о возможности такой аналогии возвещает «оношь» (*illéité*) как «безличное» в самом лице и т.д.

Можно сказать, что «онто-логия» есть не что иное, как утверждение этой аналогии (коренящейся в самом «факте бытия»), «этика» же – напротив, есть её запрет и поддержание различия (радикальным может быть только «этическое», но никак не онтологическое различие – свидетельством чему как раз и призвана быть фигура *il y a*). С другой стороны, эта аналогия указывает также на два уровня (или «режима») языка и, соответственно, «смысла», систематическое единство которых едва ли представляется возможным.

Итак, что касается непосредственно сопоставления гетерологических идей Батая, Бланшо и Левинаса, то здесь мы можем отметить, прежде всего, относительную общность их критических стратегий: во всех трёх случаях мы имеем критику онто-логии, которая ведётся с точки зрения того, что можно обозначить как «летальные факторы» «смысла» – с точки зрения «онтологического факта» и с точки зрения «коммуникации». Причём все трое мыслителей придают решающее значение радикальной коммуникации – впрочем, при совершенно различных способах её понимания (от «близости ближнего» у Левинаса до «тотального жертвоприношения» у Батая и «сущностного одиночества» у Бланшо). Во всех трёх случаях мы сталкиваемся с попытками противостоять онтологической «тотальности», в том числе имманентистскому «замыканию» онтологии и, соответственно, с утверждением некоей странной, не-диалектичной формы

трансценденции («иного»). Последняя описывается преимущественно апофатически, однако «апофатизм» этой трансценденции, открытой в стихию «онтологического эстезиса» либо «гиперморали», никогда не является достаточно «чистым».

Между тем, как показывает проведённый нами компаративный анализ гетерологических идей Батая, Бланшо и Левинаса, исходя из фактически утверждаемой необходимости пересмотра онтологии «смысла» (отталкиваясь от таких моментов, как «онтологический факт» («онтологический эстезис») и собственно радикальная коммуникация), оказываются возможными как минимум две «этические» по существу стратегии такого пересмотра – с одной стороны, отказ от «смысла» с точки зрения его «летальных факторов», с другой – апология или же восстановление «смысла», стремление «обосновать» его в коммуникации.

Вопросы

1. Какова связь проблемы «иного» с проблемой «смысла» в философиях Батая, Левинаса и Бланшо?
2. Каковы этические и онтологические аспекты гетерологий Батая, Левинаса и Бланшо?

ЛИТЕРАТУРА

Основная

1. *Батай Ж.* Внутренний опыт / Пер., послесл. и коммент. С.Л. Фокина. – СПб.: Аксиома; Мифрил, 1997. – 336 с.
2. *Батай Ж.* Литература и Зло / Пер. и коммент. Н.В. Бунтман и Е.Г. Домогацкой. Предисл. Н.В. Бунтман. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 166 с.
3. *Батай Ж.* Морис Бланшо / Пер. С.Л. Фокина. – Новое литературное обозрение. – 2003. – № 3 (61). – С. 7–11.
4. *Батай Ж.* Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза / Сост., вступ. статья С.Н. Зенкина; пер. Е.Д. Гальцовой, И. Карабутенко. Коммент. Е.Д. Гальцовой. – М.: Ладомир, 1999. – 614 с.
5. *Батай Ж.* О Ницше / Пер. А.Д. Бакулова; сост. и послесл. В.Н. Миронова. – М.: Культурная революция, 2010. – 336 с.
6. *Батай Ж.* Проклятая доля / Пер. Б. Скуратова и П. Хицкого. – М.: Гнозис; Логос, 2003. – 208 с.
7. *Батай Ж.* «Проклятая часть»: Сакральная социология / Сост. и вступ. статья С.Н. Зенкина. – М.: Ладомир, 2006. – 742 с.
8. *Батай Ж.* Психологическая структура фашизма / Пер. Г. Галкиной // Новое литературное обозрение. – 1995. – № 13. – С. 80–102.
9. *Батай Ж.* Теория религии. Литература и Зло / Пер. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. – Минск: Современный литератор, 2000. – 352 с.
10. *Бланио М.* Неописуемое сообщество / Пер. Ю. Стефанова. – М.: Московский философский фонд, 1998. – 80 с.
11. *Бланио М.* Ницше и фрагментарное письмо / Пер. В.Е. Лапицкого // Новое литературное обозрение. – 2003. – №3 (61). – С. 12–29.
12. *Бланио М.* О переводе / Пер. Б. Дубина // Иностранная литература. – 1997. – № 12. – С. 183–185.
13. *Бланио М.* От Кафки к Кафке / Пер. и послесл. Д. Кротовой. – М.: Логос, 1998. – 240 с.
14. *Бланио М.* Пространство литературы / Пер. Б.В. Дубина, С.Н. Зенкина, Д. Кротовой и др. – М.: Логос, 2002. – 288 с.
15. *Бланио М.* Рассказ? Полное собрание малой прозы / Сост., пер. и послесл. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Академический проект, 2003. – 574 с.
16. Коллеж социологии: 1937–1939. Тексты Жоржа Батая, Роже Кайуа, Жоржа Дютуи, Рене Гуасталла, Пьера Клоссовски, Александра Кожева, Мишеля Лейриса, Анатоля Левицкого, Ганса Майера, Жана Полана, Дени де Ружмона, Жана Валя и др. / Сост. Дени Олье; пер. Ю.Б. Бессоновой, И.С. Вдовиной, Н.В. Володина; вступ. статья В.Ю. Быстрова. – СПб.: Наука, 2004. – 588 с.

17. *Левинас Э.* Время и Другой. Гуманизм другого человека / Пер. А.В. Парибка; вступ. статья и коммент. Г.И. Беневича. – СПб.: НОУ – Высшая религиозно-философская школа, 1999. – 265 с.
18. *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и бесконечное / Пер. И.С. Вдовиной, Б.В. Дубина, Н.Б. Маньковской; послесл. А.В. Ямпольской. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.
19. *Левинас Э.* Избранное. Трудная свобода / Пер. Г.В. Вдовиной, Н.Б. Маньковской. – М.: РОССПЭН, 2004. – 752 с.
20. *Левинас Э.* О Морисе Бланшо / Сост. и пер. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2009. – 118 с.
21. *Танатография Эроса.* Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Сост., пер. и коммент. С.Л. Фокина. – СПб.: Мифрил, 1994. – VI+346 с.
22. *Эмманюэль Левинас:* Путь к Другому. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – 240 с.
23. *Bataille G.* Œuvres complètes. – Т. 1–12. – Paris: Gallimard, 1970–1988.
24. *Blanchot M.* Après coup / Précédé par Le Ressassement éternel. – Paris: Minuit, 1983. – 100 p.
25. *Blanchot M.* De Kafka à Kafka. – Paris: Gallimard, 1981. – 248 p.
26. *Blanchot M.* L'Amitié. – Paris: Gallimard, 1972. – 332 p.
27. *Blanchot M.* L'Écriture du désastre. – Paris: Gallimard, 1980. – 219 p.
28. *Blanchot M.* L'Entretien infini. – Paris: Gallimard, 1969. – 640 p.
29. *Blanchot M.* L'Espace littéraire. – Paris: Gallimard, 1955. – 294 p.
30. *Blanchot M.* La Communauté inavouable. – Paris: Éditions de Minuit, 1983. – 91 p.
31. *Blanchot M.* La Part du feu. – Paris: Gallimard, 1949. – 332 p.
32. *Blanchot M.* Lautréamont et Sade. – Paris: Minuit, 1949. – 269 p.
33. *Blanchot M.* Le Livre à venir. – Paris: Gallimard, 1959. – 308 p.
34. *Blanchot M.* Le Pas au-delà. – Paris: Gallimard, 1973. – 187 p.
35. *Le Collège de sociologie: 1937–1939 /* Textes de Georges Bataille, Roger Caillois, René M. Guastalla, Pierre Klossowski... [et al.]; présentés par Denis Hollier. – Paris: Gallimard, 1979 (rééd. 1995). – 911 p.
36. *Lévinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. – La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. – X+233 p.
37. *Lévinas E.* De Dieu qui vient à l'idée. – Paris: Vrin, 1982. – 271 p.
38. *Lévinas E.* De l'évasion / Introduit et annoté par Jacques Rolland. – Montpellier: Fata Morgana, 1982. – 123 p.
39. *Lévinas E.* De l'existence à l'existant. – Paris: Éditions de la Revue Fontaine, 1947. – 175 p.
40. *Lévinas E.* En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. – Paris: J. Vrin, 1949. – 107 p.
41. *Lévinas E.* Humanisme de l'autre homme. – Montpellier: Fata Morgana, 1972. – 113 p.
42. *Lévinas E.* Le Temps et l'autre. – Paris: PUF, 1983. – 91 p.
43. *Lévinas E.* Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme / Suivi d'un essai de Miguel Abensour. – Paris: Payot et Rivages, 1997. – 109 p.
44. *Lévinas E.* Sur Maurice Blanchot. – Montpellier: Fata Morgana, 1975. – 79 p.
45. *Lévinas E.* Totalité et Infini: essai sur l'extériorité. – La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.– XVIII+284 p.
46. *Locus solus:* Антология литературного авангарда XX века / Сост. и пер. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Амфора, 2000. – 294 с.

Дополнительная

1. *Агамбен Дж.* Грядущее сообщество / Пер. Дм. Новикова [Е.Г. Молочковской]. – М.: Три квадрата, 2008. – 144 с.
2. *Агамбен Дж.* Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. – М.: Европа, 2011. – 256 с.
3. *Антология* французского сюрреализма. 20-е годы / Сост. и вступ. статья С.А. Исаева; пер. и коммент. С.А. Исаева и Е.Д. Гальцовой. – М.: Изд-во ГИТИС, 1994. – 392 с.
4. *Аристотель.* Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 63–367.
5. *Бадью А.* Манифест философии / Сост. и пер. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2003. – 184 с. – (XX век. Критическая библиотека).
6. *Бадью А.* Этика: Очерк о сознании Зла / Пер. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2006. – 126 с. – (Критическая библиотека).
7. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Сост., общ. ред. и вступ. статья Г.К. Косикова; пер. Г.К. Косикова, С.Н. Зенкина и др. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
8. *Батай Ж.* Аллилуйя. Катехизис Диануса / Пер. М.К. Рыклина // Комментарии. – 1997. – № 12. – С. 171–186.
9. *Батай Ж.* Испытание культуры на разрыв: фрагменты «Критического словаря» / Пер. и предисл. С.Н. Зенкина. – Независимая газета. – 1992. – 11 июня. – С. 7.
10. *Батай Ж.* История эротизма / Пер. Б. Скурагова. – М.: Логос; Европейские издания, 2007. – 200 с.
11. *Батай Ж.* Пенью К. (Лаура). Сакральное / Пер. О. Волчек; сост. и предисл. С.Л. Фокина. – М.: Митин журнал; Тверь: Kolonna Publications, 2004. – 199 с. – (Crème de la Crème).
12. *Бидан К.* Морис Бланшо, невидимый собеседник / Пер. С. Дубина // Логос. – 2000. – № 4 (25). – С. 134–159.
13. *Бланио М.* Арго / Пер. Б. Дубина // Иностранная литература. – 1997. – № 4. – С. 229–233.
14. *Бланио М.* Бесконечность и бесконечность [отрывок] / Пер. Б. Дубина // Мишо А. Поэзия. Живопись. – М.: Рудомино, 1997. – С. 44–48.
15. *Бланио М.* Внутренний опыт / Пер. С.Л. Фокина // Ступени. Философский журнал. – 1994. – № 2. – С. 141–146.
16. *Бланио М.* Литературная бесконечность: «Алеф» / Пер. Б. Дубина // Иностранная литература. – 1995. – № 1. – С. 205–206.
17. *Бланио М.* Лотреамон, или Чаение головы / Пер. А. Гараджи // Лотреамон. Песни Мальдорора. Стихотворения. Лотреамон после Лотреамона. – М.: Ad Marginem, 1998. – С. 443–462.
18. *Бланио М.* Ожидание забвение / Пер. и послесл. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Амфора, 2000. – 175 с.
19. *Бланио М.* Отсутствие книги / Пер. В.Е. Лапицкого // Комментарии. – 1997. – № 11 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.commentmag.ru/archive/11/9.htm>
20. *Бланио М.* Последний человек / Пер., сост. и послесл. В. Лапицкого. – СПб.: Азбука – Терра, 1997. – 304 с.
21. *Бланио М.* При смерти / Пер. И. Стаф // Иностранная литература. – 1993. – № 10. – С. 168–203.
22. *Бланио М.* Что же такое критика? / Пер. и вступл. С.Н. Зенкина // Независимая газета. – 1992. – 25 нояб. – С. 7.
23. *Бодрийяр Ж.* Пароли. От фрагмента к фрагменту / Пер. Н. Сулова. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 200 с.

24. *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла / Пер. Л. Любарской, Е. Марковской. – М.: Добросвет, 2000. – 257 с.
25. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Пер. и вступ. статья С.Н. Зенкина. – М.: Добросвет, 2000. – 390 с.
26. *Браун Н.О.* Дионис в 1990 году / Пер. Н. Кигаи // Иностранная литература. – 1995. – № 1. – С. 231–239.
27. *Бретон А.* Антология чёрного юмора / Пер., вступ. статья и коммент. С. Дубина. – М.: Carte Blanche, 1999. – 544 с.
28. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики / Пер. Б.Г. Столпнера; примеч. В.К. Брушинского, А.П. Огурцова и Д.В. Масленникова; вступ. статья Е.С. Линькова. – СПб.: Наука, 1997. – 800 с.
29. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / Пер. Г.Г. Шпета. – СПб.: Наука, 1999. – 440 с.
30. *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика: В 4 т. / Общ. ред. и предисл. М. Лифшица. – М.: Искусство, 1968–1973. – Т. 1 / Пер. Б.Г. Столпнера. – 1968. – 312 с.; – Т. 2 / Пер. Б.Г. Столпнера. – 1969. – 326 с.; Т. 3 / Пер. Б.С. Чернышева, П.С. Попова, Ю.Н. Попова, А.М. Михайлова. – 1971. – 624 с.
31. *Гёльдерлин Ф.* Сочинения / Сост. и вступ. статья А. Дейча; коммент. Г. Ратгауза. – М.: Художественная литература, 1969. – 544 с.
32. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. А.В. Михайлова; вступ. статья В. Куренного. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.
33. *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. – Т. 1: Феноменология внутреннего сознания времени / Пер., сост. и вступ. статья В.И. Молчанова. – М.: Гнозис, 1994. – 192 с.
34. *Декарт Р.* Размышления о первой философии / Пер. М. Позднева // Декарт Р. Разыскание истины. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 129–214.
35. *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. – Т. 1 / Сост., ред., вступ. статья В.В. Соколова. Примеч. М.А. Гарнцева и В.В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – 654 с.
36. *Декомб В.* Тождественное и иное. Сорок пять лет из истории развития французской философии (1933–1978) / Пер. М.М. Федоровой // Декомб В. Современная французская философия. – М.: Весь мир, 2000. – С. 7–182.
37. *Делёз Ж.* Критика и клиника / Пер. О.Е. Волчек и С.Л. Фокина; послесл. и примеч. С.Л. Фокина. – СПб.: Machina, 2002. – 240 с.
38. *Делёз Ж.* Различие и повторение / Пер. Н.Б. Маньковской и Э.П. Юровской. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
39. *Деррида Ж.* Золы угасшй прах / Пер. и коммент. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2002. – 121 с.
40. *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. А.В. Гараджи, В.Е. Лапицкого и С.Л. Фокина; сост. и общ. ред. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Академический проект, 2000. – 432 с.
41. *Деррида Ж.* Эссе об имени / Пер. Н.А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 192 с.
42. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова; ред. и вступ. статья А.Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1986. – 571 с. – (Философское наследие).
43. *Евстропов М.Н.* «Вопрос бытия» в метафизике Эмманюэля Левинаса // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2010. – № 4 (12). – С. 117–128.
44. *Евстропов М.Н.* Жорж Батай: опыт бытия как критика онтологии // Вестник Томского государственного университета. – 2011. – № 344. – С. 50–56.
45. *Евстропов М.Н.* «Иное чем бытие»: лицо в метафизике Эмманюэля Левинаса. – Ч. 1: Черты лица // Вестник Томского государственного университета. – 2011. – № 342. – С. 44–49.

46. *Евстропов М.Н.* «Иное чем бытие»: лицо в метафизике Эмманюэля Левинаса. – Ч. 2: Лицо и стихия эстетического // Вестник Томского государственного университета. – 2011. – № 343. – С. 38–44.
47. *Евстропов М.Н.* Морис Бланшо и вопрос нейтральности // Вестник Томского государственного университета. – 2007. – № 229. – С. 42–44.
48. *Евстропов М.Н.* Онтологическая грамматика Эмманюэля Левинаса // Вестник Томского государственного университета. – 2009. – № 328. – С. 35–41.
49. *Евстропов М.Н.* Опыты приближения к «иному» в философском творчестве Жоржа Батая, Эмманюэля Левинаса и Мориса Бланшо: дис. ... канд. филос. наук / М.Н. Евстропов. – Томск, 2008. – 331 с.
50. *Евстропов М.Н.* Проблема смысла в творчестве Густава Шпета и Эмманюэля Левинаса: энтелехия и керигма // Творческое наследие Г.Г. Шпета в контексте современного гуманитарного знания: Г.Г. Шпет / *Comprehensio*. Пятое Шпетовские чтения: сб. ст. и матер. междунар. науч. конф. 1–5 дек. 2008 г. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2009. – С. 90–101.
51. *Евстропов М.Н.* Эмманюэль Левинас: «лицо» как абсолютное выражение // Известия Томского политехнического университета. – 2010. – Т. 317, № 6. – С. 101–106.
52. *Жижек С.* Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом. – М.: Европа, 2009. – 336 с.
53. *Зейфрид Т.* Смрадные радости марксизма: заметки о Платонове и Батае / Пер. А. Кавтаскина // Новое литературное обозрение. – 1998. – № 4 (32). – С. 48–59.
54. *Зенкин С.Н.* Жития великих еретиков: фигуры Иного в литературной биографии // Иностранная литература. – 2000. – № 4. – С. 123–139.
55. *Зенкин С.Н.* Морис Бланшо: отрицание и творчество // Вопросы литературы. – 1994. – Вып. 3. – С. 170–191.
56. *Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века /* Сост. и общ. ред. Е.А. Наймана и В.А. Суровцева. – Томск: Водолей, 1998. – 320 с.
57. *Кайуа Р.* Мимикрия и легендарная психастения / Пер. Н.В. Бунтман // Новое литературное обозрение. – 1995. – № 13. – С. 103–119.
58. *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. и вступ. статья С.Н. Зенкина. – М.: ОГИ, 2003. – 296 с.
59. *Кант И.* Критика способности суждения / Вступ. статья Ю.В. Перова. – СПб.: Наука, 1995. – 512 с.
60. *Клоссовски П.* Бафомет. Купание Дианы. Приложение: *М. Фуко.* Проза Актеона / Пер. и послесл. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Академический проект, 2002. – 304 с.
61. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля / Пер. Г. Галкиной // Новое литературное обозрение. – 1995. – № 13. – С. 59–77.
62. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / Сост. и публ. Р. Кено; пер. и послесл. А.Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2003. – 792 с.
63. *Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля / Пер. и послесл. И. Фомина; под ред. В. Большакова. – М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998. – 208 с.
64. *Лапицкий В.* Неописуемая компания Мориса Бланшо // НГ Ex Libris. – 1998. – № 22. – С. 4.
65. *Лапицкий В.* Послесловие (к Морису Бланшо) // Новое литературное обозрение. – 2003. – № 3 (61). – С. 30–64.
66. *Лейрис М.* Метафора / Пер. С.Н. Зенкина // Иностранная литература. – 2002. – № 6. – С. 99.
67. *Липавский Л.* Исследование ужаса / Сост., прим. и послесл. В. Сажина. – М.: Ad Marginem, 2005. – 446 с.
68. *Лотреамон.* Песни Мальдорора. Стихотворения. Лотреамон после Лотреамона / Сост., общ. ред. и вступ. статья Г.К. Косикова. – М.: Ad Marginem, 1998. – 672 с.

69. Маркиз де Сад и XX век / Сост., ред. и коммент. М.К. Рыклина. – М.: РИК «Культура», 1992. – 256 с.
70. *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер., послесл. и коммент. А.Б. Гофмана. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. – 360 с.
71. *Нанси Ж.-Л.* Corpus / Пер. Е. Петровской и Е. Гальцовой; сост., общ. ред. и вступ. статья Е. Петровской. – М.: Ad Marginem, 1999. – 256 с.
72. *Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей / Предисл. Г. Рачинского; введ. и заклоч. замечания Е. Фёрстер-Ницше. – М.: REFL-book, 1994. – 352 с.
73. *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. / Сост., ред. и примеч. К.А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – 831 с.; – Т. 2. – 828 с.
74. *Платон.* Собрание сочинений: В 4 т. / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; вступ. статья и статьи в примеч. А.Ф. Лосева; примеч. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1990–1994. – Т. 2. – М., 1993. – 528 с.; Т. 3. – М., 1994. – 654 с.; Т. 4. – М., 1994. – 830 с.
75. *Плотин.* Сочинения. Плотин в русских переводах / Сост. М. Солоповой. – СПб.: Алетейя; М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1995. – 672 с.
76. *Плотин.* Эннеады 1.8 [51] / Пер. Т.Ю. Бородай // Историко-философский ежегодник '89. – М.: Наука, 1989. – С. 167–178.
77. *Полан Ж.* Тарбские цветы, или Террор в изящной словесности / Пер. А. Шестакова; вступ. статья С.Л. Фокина. – СПб.: Наука, 2000. – 336 с.
78. *Поэзия* французского символизма. Лотреамон. Песни Мальдорора / Под ред. Г.К. Косикова. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 512 с.
79. *Предельный* Батай: Сб. статей / Отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – 298 с.
80. *Рыклин М.К.* Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. – М.: Логос, 2002. – 270 с.
81. *Савчук В.* Режим актуальности. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. – 280 с.
82. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер., предисл. и коммент. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
83. *Сартр Ж.-П.* Грязными руками. – Харьков: Фолио; Москва: Аст, 1990. – 431 с.
84. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Пер. А.А. Санина // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319–344.
85. *Сюрпа М.* Жорж Батай, или Работа смерти. Главы из книги / Пер. Е.Д. Гальцовой // Иностранная литература. – 2000. – № 4. – С. 164–177.
86. *Тимофеева О.* Введение в эротическую философию Жоржа Батая. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 200 с.
87. *Фокин С.Л.* Жорж Батай в 30-е годы: Философия. Политика. Религия. – СПб.: С.-Петерб. гос. ун-т экономики и финансов, 1998. – 130 с.
88. *Фокин С.Л.* Жорж Батай и французский структурализм // Вестник СПбГУ. – Сер. 2. – 1996. – Вып. 3. – С. 102–110.
89. *Фокин С.Л.* Отошедший от мира (Жорж Батай о Морисе Бланшо) // Новое литературное обозрение. – 2003. – №3 (61). – С. 6–7.
90. *Фокин С.Л.* Философ-вне-себя. Жорж Батай. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. – 320 с.
91. *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия / Сост., послесл. и коммент. А.А. Гугнина. – М.: Прогресс, 1992. – 569 с.
92. *Фрейд З.* Тотем и табу / Сост. и предисл. П.С. Гуревича. – М.: Олимп; ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998. – 448 с.
93. *Фрагменты* ранних греческих философов. – Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Пер. А.В. Лебедева; отв. ред., авт. вступ. статьи И.Д. Рожанский. – М.: Наука, 1989. – 576 с.

94. *Французская литература 1945–1990* / Под ред. Н.В. Балашова. – М.: Наследие, 1995. – 928 с.
95. *Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии* / Пер. М.К. Рыклина; ред., послесл. и коммент. С.А. Токарева. – М.: Политиздат, 1980. – 831 с.
96. *Хайдеггер М. Бытие и время* / Пер. В.В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
97. *Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления* / Сост., пер., вступ. статья, коммент. и указ. В.В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. – 447 с. – (Мыслители XX в.).
98. *Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени* / Пер. и послесл. Е.В. Борисова. – Томск: Водолей, 1998. – 384 с.
99. *Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет* / Сост., пер., вступ. статья, примеч. А.В. Михайлова. – М.: Гнозис, 1993. – 464 с.
100. *Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества* / Ред. и сост. А.Л. Доброхотова; послесл. З.Н. Зайцевой. – М.: Высшая школа, 1991. – 190 с. – (Библиотека философа).
101. *Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гёльдерлина* / Пер. Г.Б. Ноткина. – СПб.: Академический проект, 2003. – 320 с.
102. *Цивьян Т.В. Леонид Липавский: «Исследование ужаса» (опыт медленного чтения)* // Цивьян Т.В. Семиотические путешествия. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2001. – С. 102–118.
103. *Черняков А.Г. Онтологическая дифференция и темпоральность* // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 136–151.
104. *Шенье-Жандрон Ж. Сюрреализм* / Пер. и коммент. С. Дубина. – М.: Новое литературное обозрение, 2002. – 416 с.
105. *Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения* / Пер. М.В. Сабашниковой; вступ. статья и коммент. Р.В. Светлова. – СПб.: Азбука, 2000. – 218 с.
106. *After Blanchot: Literature, Philosophy, Criticism* / edited by L. Hill, B. Nelson, and D. Vardoulakis. – Newark: University of Delaware Press, 2005.
107. *After Post-structuralism: Writing the Intellectual History* / Ed. by T. Rajan and M.J. O'Driscoll. – Toronto: Toronto U.P., 2002. – 344 p.
108. *Barthes R. Le degré zéro de l'écriture.* – Paris: Éditions du Seuil, 1953. – 128 p.
109. *Bataille G. Madame Edwarda. Le Mort. Histoire de l'œil.* – Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1973 (rééd. 1994). – 194 p.
110. *Barthes R. La métaphore de l'œil* // Critique. – 1963. – № 195–196. – P. 770–777.
111. *Bident C. Maurice Blanchot: partenaire invisible.* – Seyssel: Champ Vallon, 1998. – 634 p.
112. *Blanchot dans son siècle* / éd. par M. Antelme, G. Berkman, C. Bident, J. Degenève, L. Hill, M. Holland, O. Le Trocquer, J. Majorel, P. Shahrjerdi. – Lyon: Parangon, 2009.
113. *Blanchot M. Celui qui ne m'accompagnait pas: récit.* – Paris: Gallimard, 1953. – 174 p.
114. *Blanchot M. L'Arrêt de mort: récit.* – Paris: Gallimard, 1948. – 151 p.
115. *Blanchot M. La folie du jour.* – Montpellier: Fata Morgana, 1973. – 33 p.
116. *Blanchot M. Le dernier homme: récit.* – Paris: Gallimard, 1957. – 159 p.
117. *Blanchot M. Pour l'amitié.* – Paris: Fourbis, 1996. – 35 p.
118. *Blanchot M. Sade et Restif de la Bretonne.* – Bruxelles: Éditions Complexe; [Paris]: [diff. PUF], 1986. – 156 p.
119. *Bruns G.L. Maurice Blanchot: The Refusal of Philosophy.* – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997. – 376 p.
120. *Clark T. The poetics of singularity: the counter-culturalist turn in Heidegger, Derrida, Blanchot and the later Gadamer.* – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005. – 186 p.
121. *Collin F. Maurice Blanchot et la question de l'écriture.* – Paris: Gallimard, 1971. – 246 p.

122. *Derrida J.* D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie. – Paris: Éditions Galilée, 1983. – 98 p.
123. *Derrida J.* Demeure: Maurice Blanchot. – Paris: Galilée, 1998. – 143 p.
124. *Derrida J.* Donner la mort. – Paris: Galilée, 1999. – 208 p.
125. *Derrida J.* Donner le temps. – Vol. 1: La fausse monnaie. – Paris: Galilée, 1991. – 221 p.
126. *Derrida J.* L'écriture et la différence. – Paris: Seuil, 1967. – 448 p.
127. *Derrida J.* Parages. – Paris: Galilée, 1985. – 286 p.
128. Dictionnaire de la Littérature française XXe siècle / Préface de Bertrand Poirot-Delpech. Introduction de Jean-Didier Wagneur. – Paris: Encyclopaedia Universalis; Albin Michel, 2000. – 896 p.
129. Disastrous Blanchot / edited by T. Clark, L. Hill, and N. Royle // *The Oxford Literary Review*. – 2000. – № 22. – 197 p.
130. *Emmanuel Lévinas* Maurice Blanchot, penser la différence / Sous la direction d'Eric Hoppentot et Alain Milon. – Paris: Presses Universitaires de Paris X, 2007. – 560 p.
131. *Ffrench P.* After Bataille: Sacrifice, Exposure, Community. – Oxford: Legenda, 2007. – 216 p.
132. *Finas L.* La Crue: une lecture de Bataille, «Madame Edwarda». – Paris: Gallimard, 1972. – 478 p.
133. *Foucault M.* La Pensée du dehors. – Fontroide-le-Haut: Fata Morgana, 1986. – 61 p.
134. *Foucault M.* Préface à la transgression // *Critique*. – 1963. – № 195–196. – P. 751–769.
135. *Hill L.* Bataille, Klossowski, Blanchot: Writing at the Limit. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – x + 277 p.
136. *Hill L.* Blanchot: Extreme Contemporary. – London: Routledge, 1997. – xii + 302 p.
137. *Hollier D.* La Prise de la Concorde: essais sur Georges Bataille. – Paris: Gallimard, 1974. – 298 p.
138. *Kaufman E.* The Delirium of Praise: Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Klossowski. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001. – 224 p.
139. *Kritzman L.D., Reilly B.J., DeBevoise M.* The Columbia history of twentieth-century French thought. – New York: Columbia University Press, 2006. – 787 p.
140. *Lévinas E.* Hors sujet. – Paris: Librairie générale française, 1997. – 220 p.
141. *Lévinas E.* Nouvelles lectures talmudiques. – Paris: Minuit, 1996. – 97 p.
142. *Lévinas E.* Quatre lectures talmudiques. – Paris: Minuit, 1968. – 189 p.
143. *Libertson J.* Proximity. Levinas, Blanchot, Bataille and Communication. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1982. – 368 p.
144. *Lindenberg D.* Le panthéisme noir // *Esprit*. – 1996. – № 326. – P. 154–166.
145. *Maurice Blanchot: the Demand of Writing* / ed. by C.B. Gill. – London: Routledge, 1996.
146. *Nancy J.-L.* La communauté désœuvrée. – Paris: Christian Bourgois, 1983 (rééd. 1986). – 197 p.
147. *Nowhere* without no: in memory of Maurice Blanchot / edited by K. Hart. – Sydney: Stray Dog Editions; Vagabond Press, 2003. – 53 p.
148. *Robbins J.* Altered Reading: Levinas and Literature. – Chicago: University of Chicago Press, 1999. – 185 p.
149. *Shaviro S.* Passion & Excess: Blanchot, Bataille, and Literary Theory. – Gainesville: University Press of Florida, 1990. – 193 p.
150. *Sichère B.* Cinquante ans de philosophie française. 1, Les années cinquante. – Paris: Ministère des affaires étrangères. Sous-direction de la politique du livre et des bibliothèques, 1996. – 104 p.
151. *Stoekl A.* Politics, Writing, Mutilation: the Cases of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris, and Ponge. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. – 159 p.
152. *Surya M.* Georges Bataille, la mort à l'œuvre. – Paris: Gallimard, 1992. – 712 p.

153. *Sweedler M.* The Dismembered Community: Bataille, Blanchot, Leiris, and the Remains of Laure. – Newark: University of Delaware Press, 2009. – 214 p.
154. *Waldberg P.* Acéphalogramme // Magazine littéraire. – 1995. – № 331 (avril). – P. 151–159.
155. *Wang L.* Approche sémiotique de Maurice Blanchot. – Paris: L'Harmattan, 1998. – 174 p.
156. *Zarader M.* L'être et le neutre: à partir de Maurice Blanchot. – Lagrasse: Verdier, 2000. – 309 p.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава 1. Введение в гетерологию	3
1. Понятие радикальной коммуникации. Проблема «иноного» в традиционной и классической философии. Абсолютность и множественность «иноного». Диалектика и апофатизм	3
2. Проблема «иноного» в современной философии. Онтологическая и этическая версии «иноного»: «реальное» и «Другой». Понятие гетерологии	9
3. Гетерологии Жоржа Батая, Эмманюэля Левинаса и Мориса Бланшо, их отношение друг к другу и место в современной мысли	13
Глава 2. Жорж Батай: опыт «бытия» как критика онтологии.....	18
1. О гетерологии Жоржа Батая в целом	18
2. Фигура «иностранного».....	19
3. Атеология	25
4. Гипермораль	29
Глава 3. Эмманюэль Левинас: от «бытия» к «иному»	33
1. Онтограмматика Эмманюэля Левинаса	33
2. Чистое бытие: глагол	36
3. Сущее: существительное.....	43
4. «Смысл».....	46
5. Лицо как абсолютное выражение	55
Глава 4. Морис Бланшо: «иное» как «нейтральное».....	61
1. Опыт письма	61
2. Образ и знак	64
3. Опыт воображаемого	71
4. Некрогенеалогия «смысла»	79
5. <i>Кто</i> : субъект сущностного одиночества	85
6. Отношение к образу у Бланшо и Левинаса	89
7. Коммуникация	91
Глава 5. Общие выводы.....	95
Литература	102

Учебное пособие

ЕВСТРОПОВ Максим Николаевич

ПРОБЛЕМАТИКА РАДИКАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ
В СОВРЕМЕННОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Редактор В.Г. Лихачева
Компьютерная верстка Т.В. Дьяковой

Подписано в печать 22.10.2012.

Формат 60x84^{1/16}. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная.
Печ. л. 7,0; усл. печ. л. 6,5; уч.-изд. л. 6,3. Тираж 500. Заказ

ООО «Издательство ТГУ», 634029, г. Томск, ул. Никитина, 4
ООО «Интегральный переплет», 634040, г. Томск, ул. Высоцкого, 28, стр. 1