

Ален Бадью

# Манифест философии

КРИТИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА

АЛЕН БАДЬЮ

## МАНИФЕСТ ФИЛОСОФИИ



MACHINA

ПЕТЕРБУРГ

# СОДЕРЖАНИЕ

## МАНИФЕСТ ФИЛОСОФИИ

7

### 1 Возможность

9

### 2 Условия

13

### 3 Современность

19

### 4 Хайдеггер в качестве общего места

23

### 5 Нигилизм?

28

### 6 Швы

33

### 7 Век поэтов

39

### 8 События

47

### 9 Вопросы

55

### 10 Платоновский жест

62

### 11 Родовое

66

ПРИЛОЖЕНИЕ I

АЛЕН БАДЬЮ И «БЫТИЕ И СОБЫТИЕ»

73

I Филипп Лаку-Лабарт

75

II Жак Рансье

85

III Жан-Франсуа Лиотар

100

IV Аллен Бадью

19 ответов на многое большее число возражений

120

ПРИЛОЖЕНИЕ II

141

(Воз)вращение самой философии

143

Определение философии

168

в. лапицкий

продолжение следует

172

## 1. Возможность

Во Франции сегодня живет не так уж много философов, хотя их *здесь*, наверное, *больше*, чем где бы то ни было. Чтобы их пересчитать, достаточно будет, пожалуй, десяти пальцев. Да, с десяток философов, если понимать под этим тех, кто предлагает нашему времени свои-особые, опознаваемые формулировки, и, следовательно, оставить в стороне как комментаторов, так и незаменимых эрудитов и суетных эссеистов.

Десять философов? Или, скорее, «философов»? Ибо, как ни странно, большинство из них утверждает, что философия невозможна, исчерпана, передана в ведение чего-то иного. Лаку-Лабарт, к примеру: «Более не следует желать философии». И почти одновременно Лиотар: «Как архитектура, философия лежит в развалинах». Но можно ли представить себе философию, лишенную всякой архитектоники? «Письмо в развалинах», «микрология», претерпевание «граффити» (для Лиотара это метафоры современного стиля мышления) — не омоним ли это уже только «философии», как ее ни понимай? Или еще: не был ли величайший из наших мертвцов, Лакан, «антифилософом»? И как трактовать тот факт, что Лиотар способен затронуть судьбы Присутствия, лишь комментируя живопись, что последняя большая книга Делеза посвящена кино, что Лаку-Лабарт (как в Германии Гадамер) занимается поэтическими предвосхищениями Целана, а Деррида не в силах обойтись без Жене? Почти *весь* наши «философы» пребывают в поисках окольного письма, побочной поддержки, косвенных референций, дабы уклончивым образом перейти к захвату позиций на считающейся необитаемой философской территории. И вот что мы обнаруживаем в центре этих обходных маневров — тревожной грязи того, кто не является ни поэтом, ни

верующим, ни «евреем» — усугубленное к тому же бесцеремонными поучениями по поводу национал-социалистической ангажированности Хайдеггера: перед лицом возбужденного против нас эпохой дела, за чтением материалов судебного процесса, важнейшие среди которых Колыма и Освенцим, наши философы, взвалив на свои плечи сей век (а в конечном счете — и череду веков со временем самого Платона), решили *признать себя виновными*. Ни многажды допрашивавшиеся учёные, ни военные, ни даже политики не сочли, что бойни нашего времени всерьез и надолго повлияли на их гильдии. Социологи, историки, психологи — все процветают в невинности. Одни только философы глубоко усвоили, что мысль, *их* мысль, столкнулась с историческими и политическими преступлениями нашего века — и всех веков, его породивших — сразу и как с препятствием для какого бы то ни было продолжения, и как с трибуналом, под который идет за интеллектуальные — коллективные и исторические — должностные преступления.

Конечно, в философизации интеллектуальности этого преступления можно узреть изрядную гордыню. Когда Лиотар ставит в заслугу Лаку-Лабарту «первое философское определение нацизма», он считает само собой разумеющимся, что подобное определение способно пройти по философскому ведомству А ведь это отнюдь не очевидно. Мы знаем, например, что «определение» законов движения к философии ни в коей мере не относится. Со своей стороны я утверждаю, что даже древний вопрос о бытии как бытии — не только ее вотчина: это вопрос из области математики. И, стало быть, вполне допустимо представить, что определение нацизма (например, нацизма как политики) не подпадает под юрисдикцию той специфической мыслительной формы, которая со временем Платона удостаивается имени философии. Не исключено, что наши скромные провозвестники

философского тупика сохраняют, хранят, пестуют идею, согласно которой философии подпадает «все». А ведь нужно, конечно же, при знать, что одним из результатов этого спекулятивного тоталитаризма и была приверженность Хайдеггера к национал-социализму, Что сделал на самом деле Хайдеггер, как не допустил, что воплощенное нацистами «окончательное решение» немецкого народа было переходным к его мысли, мысли профессора герменевтики? Полагать, что философия — и только она одна — ответственна за возвышенные ли, за отталкивающие ли аватары современной политики, это нечто вроде коварной уловки гегелевского разума, проникающего в самые сокровенные порядки наших антидиалектиков. Это — постулировать, что существует некий дух времени, главнейшее определение, а принципом, чтобы схватить и отжать его, служит философия. Начнем уж лучше, вообразив, что, скажем, нацизм как таковой не является возможным предметом философии, что он вне тех условий, которым в рамках своего собственного строя способна придать форму философская мысль. Что он не является для этой мысли событием. Отнюдь не подразумевая при этом, что он не подвластен осмыслению.

Ибо когда наши философы из аксиомы, предписывающей философии бремя ответственности за преступления века, извлекают в связке друг с другом выводы о тупике философии и неосмыслимом характере преступления, гордыня превращается в опасную несостоятельность, Для тех, кто полагает, что мы должны философски оценить истребление в Европе евреев с точки зрения хайдеггеровской мысли, тупик и в самом деле бросается в глаза. Чтобы выпутаться из этого, утверждают, будто тут присутствует нечто неосмыслимое, необъяснимое, развал любого понятия. Готовы, чтобы спасти ее гордость, принести в жертву саму философию: коли философия должна осмыслить нацизм, а ее

для этого не хватает, значит, она должна осмыслить неосмыслимое, значит, философия зашла в тупик,

Я предлагаю принести императив в жертву и заявить: если философия неспособна осмыслить истребление в Европе евреев, то дело тут в том, что это осмысление не входит ни в ее обязанности, ни в ее возможности. Дело в том, что сделать эту мысль действительной призван *другой строй мысли*. Например, историчностная мысль, то есть мысль об Истории, испытуемой с точки зрения политики.

В действительности объявлять о «конце», завершении, радикальном тупике всегда нескромно. Провозглашение «конца великих повествований» столь же нескромно, как и само великое повествование, убежденность в «конце метафизики» движется в метафизической стихии убежденности, деконструкция понятия субъекта требует некоей центральной категории (например, бытия), историчностная предписанность которой еще более определена и т. д. Оцепеневшая от трагичности своего предполагаемого предмета — истребления, концлагерей — философия преображает собственную невозможность в трагическую позу. Она рядится в мрачные цвета эпохи, не обращая внимания на то, что эта эстетизация *тоже* несправедлива по отношению к жертвам. Покаянное олицетворение низостей — точно такая же поза, позерство, как и медные трубы кавалерии второго пришествия Духа, а конец Конца Истории скроен из той же ткани, что и сам этот Конец.

Стоит только ограничить ставки философии, и пафос ее «конца» уступает место совершенно иному вопросу, вопросу ее положения, ее условий. Я не утверждаю, что философия возможна всегда. Я предлагаю вообще присмотреться, при каких условиях она — сообразно своему предназначению — становится возможной. Не следует бездумно принимать тот факт, что историческое насилие в силах ее прерывать.

Объявить, что Гитлер и его приспешники оказались способны ввести в мысль немыслимое и тем самым довершили приостановку ее архитектурного осуществления, — это просто-напросто признать за ними некую странную победу. Не на счет ли фанатического антиинтеллектуализма нацистов следует отнести тот реванш, что последовала за его военным разгромом, когда сама политическая или философская мысль не в состоянии на самом деле оценить то, что намеревалось ее уничтожить? Я говорю так, как думаю: возводить смерть евреев в причину конца того, во что они внесли определяющую лепту (с одной стороны, революционной политики, с другой — рационалистической философии), означает вторично предавать их смерти. По самой своей сути почтение в отношении жертв не может быть укоренено в оцепенении духа, в его самообличительной нерешительности перед яйцом преступления. Оно извечно коренится в *продолжении* того, что делало их в глазах палачей представителями Человечества,

Я не только утверждаю, что философия сегодня возможна, я утверждаю, что по форме ее возможность не есть преступление через некий конец. Напротив, предстоит разобраться, что означает сделать *еще один шаг*. Всего один шаг. Шаг в современную конфигурацию, ту, что со времен Декарта связывает условия философии с тремя узловыми понятиями, каковыми являются бытие, истина и субъект.

## 2. Условия

Философия некогда началась; она существует не во всех исторических конфигурациях; модус ее бытия — прерывистость как во времени, так и в пространстве. Следует, стало быть, предположить, что ей требуются определенные условия. Стоит только оценить дистанцию между греческими

городами-государствами, абсолютными монархиями классического Запада, обществами буржуазного парламентаризма, и тут же станет ясно, что всякая надежда определить условия философии на основе единствен-но объективной платформы «общественных формаций» или даже на основе великих идеологических, религиозных или мифологических дискурсов обречена на провал. Условия философии трансверсальны, это некие постоянные, распознаваемые на большом протяжении процедуры, чья соотнесенность с мыслью относительно неизменна. *Имя* этой неизменности ясно: речь идет об «истине». Обусловливающие философию процедуры — процедуры истинностные, идентифицируемые в этом качестве своей повторяемостью. Мы уже не способны верить в рассказы, которыми группа людей навораживает себе истоки или судьбу. Мы знаем, что Олимп — всего-навсего холм, а Небеса наполняет разве что водород или гелий. Но что ряд простых чисел неограничен, доказывается сегодня в точности так же, как и в «Элементах» Евклида; нет никаких сомнений, что Фидий — великий скульптор; что афинская демократия является политическим изобретением, тема которого занимает нас до сих пор, а то, что любовь свидетельствует о проявлении Двоицы, в котором цепнеет субъект, мы понимаем, читая как Сафу или Платона, так и Корнея или Беккета.

Тем не менее, все это существовало не всегда. Есть и общества без математики; в других «искусство» в слиянии с устаревшими священными функциями остается для нас непроницаемым; в третьих отсутствует или не имеет выражения любовь; в некоторых, наконец, деспотизм так и не дал места политическому изобретательству и даже не позволил о нем помыслить. И уж подавно эти процедуры не всегда существовали *все вместе*. Если Греция увидела рождение философии, то не потому, конечно, что хранила

Священное в мифическом источнике поэмы, и не потому, что в обличий эзотерических речений о Бытии ей была знакома прикровенность Присутствия. К священному хранилищу бытия в поэтических изречениях имели доступ и другие древние цивилизации. Особенность Греции скорее в том, что она *прервала* повествование об истоках секуляризированной и абстрактной речью, подорвала авторитет поэмы авторитетом матемы, представила себе Город-полис как открытую, спорную, вакантную власть и вынесла на публичную сцену бури страсти.

Первая философская конфигурация, которая вознамерилась расположить эти процедуры — совокупность этих процедур — в едином понятийном пространстве, удостоверяя тем самым *в мысли*, что они совозможны, носит имя Платона. «Не геометр — да не войдет», — предписывает матема как условие философии. Болезненная отставка поэтов, изгнанных из полиса по причине подражания (читай: излишне восприимчивых в схватывании Идеи), показывает одновременно и что предметом разбирательств служит поэма, и что ее нужно соразмерять с неизбежным прерыванием рассказней. «Пир» и «Федр» сочленяют любовь с истиной в непревзойденной форме. Наконец, политическое изобретение преподносится как сама текстура мысли: в конце 9-й книги «Государства» Платон в явном виде указывает, что идеальный Полис-государство не есть ни программа, ни реальность, а вопрос, существует ли или может ли он существовать, не представляет никакого интереса и что речь тем самым идет не просто о политике, а о политике как условии мысли, о внутрифилософской формулировке причин, по которым философия существует только тогда, когда у политики имеется реальный статус некоего возможного изобретения. Итак, мы заявляем, что имеется четыре условия философии, причем изъян даже в одном из них ведет к ее рассеиванию, точно так же как их совокупное появление

обусловило ее возникновение. Эти условия суть: матема, поэма, политическое *изобретение и любовь*. Мы называем их *родовыми процедурами* — по причинам, к которым я вернусь далее и которые составляют самый центр моего «Бытия к события». Этими же причинами и определяется, что четыре типа родовых процедур уточняют и классифицируют в наши дни все способные порождать истины процедуры (истина бывает только научной, художественной, политической или любовной). Тем самым можно сказать, что условием философии служит наличие истин в каждом из классов, где они удостоверямы.

Мы сразу же сталкиваемся с двумя проблемами. Во-первых, если условиями философии служат истинностные процедуры, то это означает, что сама по себе она истин не производит. По сути дела, эта ситуация хорошо известна; кто сможет процитировать хотя бы одно *философское высказывание*, о котором имело бы смысл говорить, что оно «истинно»? Но тогда что же именно в философии на кону? Во-вторых, мы предполагаем, что философия «одна», — в том плане, что законно говорить о Философии, определять какой-либо текст как философский. В каком отношении находится это предполагаемое единство с множественностью условий? Каков этот узел четверицы (родовых процедур матемы, поэмы, политического изобретения и любви) и одного (философии)? Я собираюсь показать, что на обе проблемы имеется один и тот же ответ, и содержится он в определении философии, представленный здесь как недейственная истинность при условии действенности истинного.

Истинностные процедуры, или процедуры родовые, отличаются от накопления знаний своим *событийным происхождением*. Пока случается только то> что соответствует правилам некоего положения вещей, возможно, конечно же, познание, правильные высказывания, накопление знаний; невозможна здесь истина. Истина парадоксальна тем,

что она одновременно и внове, следовательно, — нечто редкостное, исключительное, и, затрагивая само бытие того, истиной чего является, наиболее прочна, наиболее, говоря онтологически, близка к исходному положению вещей. Рассмотрение этого парадокса требует длительных рассуждений, однако же ясно, что *происхождение* той или иной истины — из разряда событий.

Короче говоря, назовем «ситуацией» какое-либо положение вещей, произвольную предъявленную множественность. Для разворачивания относящейся к ситуации истинностной процедуры необходимо, чтобы эту ситуацию пополнило некое чистое событие. Это пополнение оказывается неименуемым, не представимым ресурсами самой ситуации (ее структурой, установленным для называния ее терминов языком и т. д.). Оно вносится особым именованием, запуском *сверх того* еще одного означающего. Именно последствия ввода в игру в *данной ситуации* еще одного имени и запускают родовую процедуру, вносят предвкушение истины этой ситуации. Ибо изначально в ситуации, если ее не дополняет какое-либо событие, нет никакой истины. В ней есть только то, что я зову правдоподобием. По диагонали, походя, из всех правдоподобных высказываний — всегда есть шанс, что явится истина, стоит какому-либо событию столкнуться со своим избыточным именем.

Специфическая цель философии — предложить единое понятийное пространство, в котором *обретают свое место* именования событий, служащих отправной точкой истинностных процедур. Философия стремится *собрать вместе все прибавочные имена*. Она мысленно рассуждает о *совозможном* характере обусловливающих ее процедур, Она не устанавливает никакой истины, а предоставляет истинам место. Она формирует родовые процедуры — приятием, предоставлением прибежища, созданного в соответствии с разнобоем их одновременности. Философия приступает к

осмыслению своего времени, превращая в общее место положение обуславливающих ее процедур. Ее операторы, каковыми бы они ни были, всегда стремятся осмыслить «совокупно», сформировать в проведении единой мысли присущую эпохе расстановку матемы, поэмы, политического изобретения и любви (или событийного статуса Двоицы). В этом смысле единственным во-просом философии как раз и является вопрос истины — не потому, что философия какую-либо истину порождает, а потому, что она предлагает модус доступа к единству момента истин, понятийный ландшафт, где родовые процедуры отражаются как совозможные.

Философские операторы, само собой, не следует понимать как суммирование, подведение итога. Событийный и разнородный характер четырех типов *истинностных* процедур полностью исключает их энциклопедическое ранжирование. Энциклопедия — измерение знания, а не истины, которая образует в знании дыру Не всегда даже нужно, чтобы философия *затрагивала* высказывания, с и речь положение на местах, родовых процедур. Философские понятия вынашивают общее пространство, в котором мысль получает доступ ко времени, к *своему* времени, если только истинностные процедуры этого времени находят здесь прибежище для своей совозможности. Посему в качестве метафоры подобает не регистр сложения и даже не систематическая рефлексия. Скорее уж свобода обращения, самодвижение мысли в сочлененной стихии состояния ее условий. В понятийной среде философии локальные фигуры, столь же по существу разнородные, как могут быть разнородны фигуры поэмы, матемы, политического изобретения и любви, соотнесены — или соотносимы — с особенностью данного времени. Философия изрекает не истину, а *стечениe*, то есть мыслимое соединение, истин.

Поскольку философия — занятие мысли пробоиной во

времени, искажающее отражение того, что ее обуславливает, она чаще всего полагается на ненадежные, нарождающиеся условия. Она учреждается на подступах к вмешательству именования, посредством которого событие запускает в ход родовую процедуру. Вдали от установленных и закрепленных знаний, всякую большую философию обуславливают кризисы, прорывы и парадоксы математика потрясения поэтического языка, революции или провокации в изобретенной политике, колебания в отношениях двух полов. Предваряя отчасти пространство приятия и прибежища в мысли этих хрупких процедур, распоряжаясь как совозможными теми траекториями, сама возможность которых еще не до конца установлена, философия усугубляет эти проблемы. Хайдеггер имея *все* основания писать, что «это и есть подлинная задача философий — усугублять, отягчать здесь-бытие (тем самым историчностное)», потому что «усугубление — одно из фундаментальных, решающих условий рождения чего бы то ни было великого». Даже если оставить в стороне двусмысленность «величия», следует сказать, что философия обременяет возможность истин еще и своим понятием совозможности. Дело в том, что в ее «отягчающие» функции входит и перенос родовых процедур в измерение не их собственной мысли, а их соединенной историчности.

С точки зрения системы ее условий, разрозненное становление которых она формирует, конструируя пространство осмысления для своего времени, философия служит переходом между процедурной действенностью истин и независимым вопросом их временного бытия.

### 3. Современность

Понятийные операторы, при помощи которых философия

выстраивает свои условия, размещают, вообще говоря, мысль своего времени, сообразуясь с парадигмой одного или нескольких из этих условий. Главным референтом для развертывания совозможности условий служит одна родовая процедура, близкая к своему исходному событийному местоположению или натолкнувшаяся на тупики собственного упорства. Так в контексте политического кризиса греческих городов-государств и «геометрической» переработки (вслед за Евдоксом) теории величин Платон приступает к превращению математики и политики, теории пропорций и Полиса как императива, в осевые референции мыслительного пространства, функцию которого обозначает слово «диалектика». Как математика и политика онтологически совозможны? Таков платоновский вопрос, средство рассосаться которому предоставит оператор Идеи. Поэзия вдруг окажется под подозрением — но это подозрение является вполне допустимой разновидностью формирования, а любовь, по выражению самого Платона, свяжет внезапность встречи с тем фактом, что некая истина, в данном случае — истина Красоты, предстает неразличимой, не будучи ни речью (логос), ни знанием (эпистема).

Условимся называть «периодом» философии отрезок ее существования, когда сохраняется тип устроения, определяемый одним главенствующим условием. На протяжении всего такого периода операторы совозможности зависят от этой специфической определенности. В особом, послесобытийном состоянии, в котором они находятся, период под юрисдикцией понятий так завязывает в узел четыре родовые процедуры, что одна среди них вписывается в пространство мысли и обращения и философски служит определению этого времени. В платоновском примере Идея, очевидно, — оператор, скрытым «истинным» принципом которого является математика; политика изобретается как условие мысли под юрисдикцией Идеи (отсюда и

царь-философ, и примечательная роль, которую в воспитании этого царя — или стража — играют арифметика и геометрия); а подражательная поэзия удерживается на расстоянии, тем более что, как показывает Платон и в «Горгии», и в «Протагоре», существует парадоксальное сообщничество между поэзией и софистикой: поэзия является тайным, эзотерическим измерением софистики, поскольку доводит до апогея гибкость, переменчивость языка.

Тогда перед нами встает следующий вопрос: существует ли *современный* период философии? Сегодня острота этого вопроса связана с тем, что большинство философов заявляют, с одной стороны, что такой период в действительности существует, а с другой, что мы — современники его завершения, Именно таков смысл выражения «пост-модерн», но даже у тех, кто воздерживается от его употребления, постоянно присутствует тема «конца» философской современности, исчерпания бывших ей свойственными операторов (в особенности — категории Субъекта), будь то и под схемой конца метафизики. Чаще всего, впрочем, этот конец приписывается изречениям Ницше.

Если мы эмпирически обозначим современность как «новое время», то есть период с Ренессанса по сегодняшний день, трудно, конечно же, говорить о каком-то периоде в смысле неизменности иерархии в философской конфигурации условий. В самом деле, очевидно, что

— в классическую эпоху, эпоху Декарта и Лейбница, под влиянием галилеевского события, сущность которого — введение в математику бесконечности, главноествует условие математическое;

— начиная с Руссо и Гегеля, скандируемая Французской революцией, совозможность родовых процедур находится под юрисдикцией историко-политического условия;

— между Ницше и Хайдеггером, посредством

антиплатоновской обратной связи, в операторы, которыми философия определяет наше время как время забывчивого нигилизма, возвращается уже искусство, в центре которого пребывает поэзия.

Таким образом, по ходу этой временной последовательности имеет место смещение порядка, перемещение главного референта, на основе которого вырисовывается совозможность родовых процедур. Свидетельством этих перемещений между порядком картезианских доводов, временным пафосом понятия у Гегеля и метапоэтической метафоричностью Хайдеггера служит и сама *окраска* понятий,

Тем не менее это смещение не должно скрывать неизменность — по крайней мере до Ницше, но подхваченную и закрепленную как Фрейдом и Лаканом, так и Гуссерлем — темы Субъекта, Темы, которая подверглась радикальной деконструкции лишь в работах Хайдеггера и его последователей. Преобразования же, которые она претерпела в марксистской политике и в психоанализе (каковой является современным вариантом любовных условий), связаны с историчностью условий, а не с аннулированием философского оператора, трактующего эту историчность.

Таким образом, удобно определить современный период философии через центральную, организующую роль, которую играет в нем категория Субъекта. Хотя эта категория и не предписывает какой-либо тип конфигурации, какой-то устойчивый режим совозможности, ее достаточно для постановки вопроса: завершен ли современный период философии? Другими словами: требуется ли для того, чтобы предложить в наше время пространство совозможности расточаемым мыслью истинам, поддержка и использование — пусть даже глубоко искаженное или подрывное — категории Субъекта? Или же, напротив, наше время таково, что мысль требует эту категорию деконструировать? На этот

вопрос Лакан отвечает радикальной перестройкой сохраняемой категории (что означает, что для него современный период философии продолжается, той же точки зрения придерживаются Жамбе, Лардро и я сам); Хайдеггер (но также — с некоторыми оговорками — Делез и — уже безо всяких оговорок — Лиотар, Деррида, Лаку-Лабарт и Нанси) отвечает, что в нашу эпоху «субъективность подошла к своему свершению», что, следовательно, мысль может свершиться лишь по ту сторону этого «свершения», каковое — не что иное, как разрушительная объективация Земли, что категория Субъекта должна быть деконструирована и воспринята как последняя (значит, современная) аватара метафизики и что философское устройство рационального мышления, центральным оператором которого является эта категория, до такой степени кануло отныне в бездну забвения своих основ, что «мысль начнется лишь тогда, когда мы узнаем что так возвеличиваемый на протяжении столетий Рассудок — самый озлобленный враг мысли»,

Остаемся ли мы все еще — и на каком основании — галилеевцами и картезианцами? Способны ли еще Разум и Субъект служить векторами для философских конфигураций, даже если Субъект лишен центра или пуст, а Разум подчинен избыточной случайности события? Является ли истина прикровенной несокрытостью, риск которой выбирает в слова одна только поэма? Или же философия обозначает так в своем собственном пространстве разъединенные родовые процедуры, плетущие смутное продолжение Нового времени? Должны ли мы в ожидании продолжать или поддерживать размышления? Таков сегодня единственный полемически значимый вопрос: решить, остается ли форма мысли нашего времени, философски просвещенная событиями любви, поэмы, матемы и изобретенной политики, связанной с той диспозицией, которую Гуссерль все еще называл расположенностю к «картизянскому размышлению»,

## **4. Хайдеггер в качестве общего места**

Что же говорит «текущий» Хайдеггер — тот, согласно которому организуется мнение? Вот что:

1) Современная фигура метафизики, какою она сложилась вокруг категории субъекта, находится в стадии своего завершения. Истинный смысл категории субъекта выдвигается в универсальном процессе объективации, процессе, подобающим именем которому служит господство техники. Становление человека субъектом — не более чем окончательное метафизическое переписывание установления этого господства: «Сам факт того, что человек становится субъектом, а мир — объектом, является не более чем следствием процесса обустройивания сущности техники». Как раз потому, что она является результатом планетарного развертывания техники, категория субъекта и непригодна, чтобы повернуть мысль в направлении сущности этого развертывания. Осмыслить технику как окончательную историчностную аватару и закрытие метафизической эпохи бытия — единственno возможная сегодня программа для мысли как таковой. Мысль тем самым не в состоянии установить свое местоположение на основе того, что мы предписываем удержать категорию субъекта: это предписание неотличимо от предписания техники.

2) Планетарное господство техники кладет конец философии; в нем необратимо исчерпываются возможности философии, то есть метафизики. Наше время не является в точности «современным», если понимать под «современным» ту пост-картезианскую конфигурацию метафизику которая вплоть до Ницше организовывала превосходство Субъекта или Сознания над положением философского текста. Ибо наше время — время *свершения* окончательной фигуры метафизики, время исчерпания ее возможностей и, следовательно, время без-различной экспансии техники,

каковой отныне нет нужды представлять себя в виде какой-то философии, поскольку в ней сама философия или, точнее, то, что философия удерживала и означивала из могущества бытия, свершается как опустошающая Землю воля.

3) Техническое осуществление метафизики, двумя главными «непременными следствиями» которой являются современная наука и тоталитарное государство, может и должно быть определено мыслью как нигилизм, то есть в точности как свершение не-мысли. Техника доводит до высшей степени не-мысль, поскольку мысль может быть только о бытии, а техника является конечной судьбой отхода от бытия в неукоснительном рассмотрении сущего. Техника на самом деле — это воление, отношение к бытию, чье чреватое забвением принуждение существенно, поскольку оно реализует волю к порабощению сущего *в его совокупности*. Техника есть воля к досмотру и превосходству над сущим, каким оно есть, как доступное беспредельному манипулированию дно. Единственным «понятием» бытия, известным технике, является понятие *первичной материи*, без ограничений подвергаемой принуждению сорвавшимися с цепи волением производить и ведением разрушать. Воля по отношению к сущему, каковая составляет сущность техники, нигилистична в том, что она *трактует* сущее без какой-либо оглядки на мысль о его бытии и в таком забвении бытия, которое забывает и о самом этом забвении. Отсюда следует, что имманентное технике воление призывает к небытию бытие сущего, трактуемого им в его совокупности. Воля к досмотру и превосходству есть то же самое, что и воля к уничтожению. Полное разрушение Земли является непременным горизонтом техники не по той частной причине, что имеется та или иная практика (например, военная, или ядерная, на которой основан этот риск), а потому, что по самой своей сути технике свойственно мобилизовывать бытие, бесцеремонно трактуемое как

простое хранилище резервов для воления, в непроявленной и существенной форме небытия,

Таким образом, наше время столь же нигилистично, если вопросить *его* в отношении мысли, как и если вопросить его о разворачиваемой им судьбе бытия. Что касается мысли, наше время отворачивается от нее радикальным затемнением раскрытия, попущения быть, каковое обусловливает ее отправление, и нераздельным господством воления. Что касается бытия, наше время обрекает его на уничтожение или более того: само бытие есть фаза своего предложения как небытия, с тех пор как оно, удалившееся и изъятое, расточается единственно в замыкании первичной материи, в техническом резерве бездонного дна.

4) В современную эпоху (когда человек становится субъектом, а мир — объектом, потому что постепенно устанавливается господство техники), затем в наше время, время сорвавшейся с цели объективирующей техники, только нескольким поэтам удалось выговорить бытие или, по меньшей мере, условия возвращения мысли, вне субъективных предписаний технической воли, к расцвету и Раскрытию. Поэтическая речь — и только она одна — прозвучала как возможное *основание* собирания Раскрытия, против бесконечного и замкнутого резерва трактуемого техникой сущего. Эти поэты — непревзойденный Гельдерлин, позже Рильке и Тракль. Их поэтическое слово прорвало ткань забвения и удержало, сохранило не само бытие, историчностная судьба которого свершается в бедствиях нашего времени, а *вопрос* о бытии. Поэты были пастырями, недремлющими стражами этого вопроса, ставшего из-за господства техники в общем и целом невыговариваемым.

5) Поскольку философия завершена, нам только и остается, что заново произнести хранимый поэтами вопрос и уловить, как он звучал на протяжении всей истории философии,

начиная с ее греческих истоков. Мысль сегодня пребывает *на условиях поэтов*. На этих условиях она поворачивается к интерпретации истоков философии, к первым жестам метафизики. Она намерена искать ключи к своей судьбе, ключи к собственному фактическому свершению в *первом шаге забвения*: Этот первый шаг забвения — Платон. Анализ платоновского «поворота» в том, что касается связи бытия и истины, позволяет ухватить историчностную судьбу бытия, каковая завершается на наших глазах провоцированием уничтожения. В центре этого «поворота» лежит интерпретация истины и бытия как Идеи, то есть аннулирование поэмы в пользу — здесь я говорю на своем языке — матемы. Хайдеггер интерпретирует платоновское прерывание поэтического и метафорического рассказа идеальной парадигматикой матемы как начальную ориентацию судьбы бытия на забвение его расцвета, отказ от его первоначального присвоения поэтическим языком греков. Посему можно с тем же успехом сказать, что восхождение к истоку, каким оно обусловливается сегодня поэтическим словом, возвращается к слову поэтов греческих, доплатоновских поэтов-мыслителей, которые еще сохраняли напряжение раскрытия и прикровенного расцвета бытия.

6) Таким образом, тройное движение мысли сочетает обусловленность поэтическим словом, интерпретационное восхождение к платоновскому повороту, управляющему метафизической эпохой бытия, толкование досократовского истока мысли. Это тройное движение позволяет высказать гипотезу о возврате Богов, о событии, в котором смертельная опасность, коей уничтожительная воля подвергает человека — этого функционера от техники, — была бы превозмогнута или предотвращена посредством предоставления бытию убежища, пере-показа мысли ее судьбы как раскрытия и расцвета, а не как бездонного дна резерва сущего. Предположение о возврате Богов может быть высказано

мыслью, которую наставляют поэты, оно, очевидно, не может быть сообщено. Изречение «только Бог может нас спасти» имеет следующий смысл: наставляемая поэтами мысль, воспитанная на осознании платоновского поворота, обновленная интерпретацией греческих досократиков, может поддержать в самых недрах нигилизма возможность — без доступных высказыванию способа и средств — ресакрализации Земли. «Спасти» — вовсе не значит здесь вяло принять некий придаток в виде души. «Спасти» означает: отвратить человека и Землю от уничтожения — уничтожения, которого в конечной технической фигуре своей судьбы бытие должно в качестве бытия себе желать. Бог, о котором идет речь, — отвращающий от судьбы. Речь идет не о том, чтобы спасти душу, а о том, чтобы спасти бытие, причем спасти его от того, что только и может подвергнуть его опасности и что есть оно само в неумолимом окончательном предписании своей историчности. Это спасение в бытии себя собою обязывает дойти до конца бедствий, а тем самым и до конца техники, чтобы рискнуть отвернуть, поскольку только при самой крайней опасности взрастает и то, что спасает.

## 5. Нигилизм?

Мы не согласны ни с тем, что слово «техника», даже если заставить откликнуться в нем греческое «τεχνη», пригодно, чтобы указать на сущность нашего времени, ни с тем, что имеется некоторое полезное для мысли соотношение между «планетарным господством техники» и «нигилизмом». Медитации, домыслы и диатрибы по поводу техники, сколь бы распространенными они ни были, остаются одинаково нелепыми. И надо заявить во весь голос о том, о чем втихую думают многие изощренные хайдеггерянцы: тексты Хайдеггера по этому

поводу не избегают подобной напыщенности. «Лесная тропа», ясный взгляд крестьянина, опустошение Земли, укорененность в естественном ландшафте, расцветающая роза — весь этот пафос со времен Альфреда де Виньи («и на быка стального, что мычит и пышет паром, раньше, чем нужно, взгромоздился человек»), через Жоржа Дюамеля и Жионо и вплоть до наших публицистов, соткан из одной только реакционной ностальгии. Стереотипный характер этих привычных рассуждений, относящихся к тому, что Маркс называл «феодальным социализмом», является, впрочем, лучшим доказательством того, сколь мало в них осмысленного смысла.

Если бы мне потребовалось сказать что-либо о технике, чья соотнесенность с современными требованиями философии довольно незначительна, то, скорее всего, я бы выразил сожаление, что она все еще так заурядна, так скромна. Недостает множества полезных орудий, другие же известны лишь в тяжеловесных и неудобных вариантах! Пробуксовывает или подчиняется тому, что «жизнь слишком медлительна», огромное количество грандиозных приключений — взять хотя бы исследование планет, энергию термоядерного синтеза, летательные аппараты для всех, объемные, пространственные изображения... На самом деле нужно воскликнуть: «Господа техники, еще одно усилие, если вы и впрямь стремитесь к планетарному господству техники!» Недостаточность техники, все еще примитивная техника — такова реальная ситуация: господство капитала связывает и упрощает технику, потенциальные возможности которой бесконечны.

Кроме того, совершенно неуместно представлять науку принадлежащей, что касается мысли, к тому же регистру, что и техника. Безусловно, наука и техника с необходимостью связаны, но из их связи вовсе не следует общность их сущности. Высказывания, рекламирующие «современную

науку» как *результат*, даже главный результат господства техники, несостоятельны. Если рассмотреть, к примеру, одну из величайших теорем современной математики, допустим (ибо это моя специальность), ту, что доказывает независимость гипотезы континуума (Коэн, 1963), в ней обнаружится концентрация мысли, красота изобретения, неожиданность понятий, рискованный прорыв, короче, интеллектуальная эстетика, которую при желании можно сблизить с величайшими поэтическими произведениями этого века, с военно-политическими дерзновениями революционной стратегии, с сильнейшими эмоциями любовной встречи, но, конечно же, никак не с электрической кофемолкой или цветным телевизором, сколь бы полезными и хитроумными ни были эти предметы. Ко всему прочему, наука как наука, то есть взятая в своей истинностной процедуре, глубоко *бесполезна* — не считая того, что она безусловным образом утверждает мысль как таковую. Не нужно возвращаться к этому высказыванию греков (бесполезность науки, кроме как чистого опыта и родового условия мысли) свысока — даже под лживым предлогом, что греческое общество было рабовладельческим. Догма полезности всегда принимается заново извинять, что на самом деле не хочется — это называется волением — *бесполезности для всех*.

Что касается «нигилизма», то мы признаем, что наша эпоха свидетельствует о нем — ровно в той степени, в какой под нигилизмом понимают разруб *традиционной фигуры связи*, развязанность как форму существования всего того, что напоминает связь. Несомненно, наше время поддерживается своего рода обобщенным атомизмом, поскольку никакая символическая санкция на связь не способна сопротивляться абстрактной моци капитала. Что все *связанное* свидетельствует о том, что в качестве бытия оно развязано; что господство множественности является бездонным дном

того, что представляет, предъявляет себя без исключения; что Единое есть лишь результат операций по переносу — таков неизбежный эффект повсеместного помещения терминов нашей ситуации в кругооборот всеобщего денежного эквивалента. Так как предъявляющееся всегда обладает временной субстанцией, а время для нас в буквальном смысле слова *сочтено*, не существует и ничего внутренне связанного с чем-то иным, поскольку оба члена этой предполагаемой существенной связи в равной степени безразлично спроектированы на нейтральную поверхность отсчета. Абсолютно ничего не убавишь в описании, которое дал по этому поводу сто сорок лет тому назад Маркс:

«Повсюду где буржуазия завоевала власть, она растоптала ногами феодальные» патриархальные, идиллические отношения. Она безжалостно разорвала все сложные и разнообразные связи, которые соединяли феодального человека со стоящими над ним, не допуская между людьми других связей, кроме холодного интереса, жестких требований платежа «по счету». Она утопила в холодных водах эгоистического расчета и священную дрожь религиозного экстаза, и рыцарский энтузиазм, и мелкобуржуазную сентиментальность.

Маркс в первую очередь подчеркивает конец *священных* фигур связи, прекращение, за давностью, символической гарантии, предоставленной связи производственным и финансовым застоем. Капитал является общим растворителем освящающих представлений, каковые постулируют существование внутренне присущих и существенных отношений (между человеком и природой, между людьми, между группами и Полисом, между жизнью смертной и жизнью вечной и т. д.). Характерно, что разоблачение «технического нигилизма» всегда коррелирует с ностальгией по таким отношениям. Тема исчезновения священного постоянно повторяется у самого Хайдеггера, а предсказание

его возврата отождествляется с позаимствованной у Гельдерлина темой «возвращения Богов», Если под «нигилизмом» понимать десакрализацию, капитал, планетарное господство которого несомненно (но «техника» и «капитал» объединяются в пару лишь в исторической последовательности, а не как понятия), безусловно является единственной нигилистической силой, относительно которой люди преуспели и как изобретатели, и как жертвы.

Тем не менее для Маркса, как и для нас, десакрализация ничуть не нигилистична, если только «нигилизм» призван обозначать то, что объявляет о невозможности доступа к бытию и к истине. Как раз наоборот, десакрализация служит *необходимым условием*, чтобы мысли открылся подобный доступ. Это, очевидно, единственное, что можно и должно приветствовать в капитале: он без обиняков выставляет чистую множественность в качестве основы предъявления, он разоблачает всякое последствие Единого как простую шаткую конфигурацию, он отстраняет символические представления, в которых связь обретала подобие бытия. То, что это отстранение происходит среди полнейшего варварства, не должно скрывать его чисто *онтологических* достоинств. Кому мы обязаны избавлением от мифа о Присутствии, от гарантии, выдаваемой им субстанциальности связей и вечности существенных отношений, как не блуждающему автоматизму капитала? Чтобы мыслить за пределами капитала и его заурядных предписаний (общего расчета времени), все еще нужно *исходить* из того, что он вскрыл; бытие по сути своей множественно, священное Присутствие есть чистая кажимость, а истина, как и всякое, что существует, — отнюдь не откровение, еще менее — близость того, что отступает, Она есть наложенная процедура, результатом которой является дополнительная множественность.

Наша эпоха ни технична (ибо она такова лишь в

посредственной степени), ни нигилистична (ибо она является первой эпохой, когда отстранение священных связей работает на родовой характер истинного). Свойственная ей загадка, в противоположность ностальгическим спекуляциям феодального социализма, наиболее развернутой эмблемой которого был, конечно же, Гитлер, коренится в первую очередь в местном поддержании священного, предпринятом, но также и отвергнутом, великими поэтами, начиная с Гельдерлина. И, во-вторых, в антитехнических, архаизирующих реакциях, которые у нас на глазах все еще связывают воедино останки религии (от приданка в виде души до исламизма), мессианические разновидности политики (включая марксизм), оккультные науки (астрология, лечебные растения, телепатический массаж, щекоточно-урчальная групповая, терапия...), и во всевозможных псевдосвязях, универсальной мягкой матрицей которых является слашавая песенная любовь, любовь без любви, без истины и встречи.

Философия ни в коем случае не завершена. Но стойкость тех остатков империи Единого, каковые, собственно, и составляют анти-«нигилистический» нигилизм, поскольку встают поперек истинностных процедур и указывают на периодически повторяющееся препятствие, противостоящее вычитательной онтологии, исторической средой которой служит капитал, наводит нас на мысль, что философия долгое время была приостановлена.

Я выдвигаю следующий парадокс: вплоть до самого недавнего времени философия не умела мыслить вровень с капиталом, поскольку она, вплоть до самого интимного в самой себе, оставляла поле свободным для тщетных вздоханий о священном, для навязчивой идеи о Присутствии, для смутного владычества поэмы, для сомнения в своей собственной законности. Она не смогла превратить в мысль тот факт, что человек необратимо стал «господином и

властелином природы» и что речь при этом идет не об утрате или забвении, а о самом высоком предназначении — все еще представляемом, однако же, в мутном тупоумии расчисляемого времени. Философия оставила незавершенным «кардезианское размышление», заблудившись в эстетизации воли и пафосе свершения, судьбы и забвения, потерянного следа. Она не захотела признать без эquivоков абсолютность множественности и небытие связи. Она уцепилась за язык, за литературу, за письмо как за последних возможных представителей априорного определения опыта, как за сохранившееся место для просвета Бытия. Она вслед за Ницше провозгласила, что начатое Платоном вступило в пору сумерек, но это высокомерное заявление прикрывало бессилие продолжить его начинание. Философия изобличала или превозносила современный «нигилизм» лишь в соответствии с собственными трудностями по улавливанию транзитных пунктов современной позитивности, из-за неспособности постичь, что мы слепо вступили в новый этап доктрины истины, этап множественности-без-Единого или фрагментарных, бесконечных и неразличимых целокупностей. «Нигилизм» — означающее на все руки. Остается настоящий вопрос: что случилось с философией, почему она боязливо отказывается от свободы и могущества, предлагаемых ей эпохой десакрализации?

## 6. Швы

Если философия, как я утверждаю, это мыслительная конфигурация совозможности четырех ее родовых условий (поэмы, матемы, политики, любви) в *событийной форме*, которая предписывает истины своего времени, перебой в философии может проистекать из того, что свобода хода, необходимая ей для определения переходного режима или интеллектуального обращения между истинностными

процедурами, которые ее обуславливают, оказалась ограничена или заблокирована. Чаще всего причиной подобной блокировки служит то, что, вместо того чтобы установить некое пространство совозможности, через которое осуществляется мышление того или иного времени, философия *передает* свои функции одному из своих условий; она целиком препоручает все мышление *одной* родовой процедуре. Философия свершается тогда в стихии своего собственного подавления в пользу этой процедуры.

Я буду называть подобный тип ситуации *швом*. Философия неопределенно запинается всякий раз, когда оказывается стянутой наложенным швом к одному из своих условий и запрещает себе тем самым свободно установить пространство *sui generis*, в которое могли бы вписаться указывающие на новизну четырех условий событийные именования, утверждая в отправлении не совпадающей ни с одним из них мысли свою одновременность и, стало быть, некое поддающееся конфигурации состояние истин своей эпохи.

Девятнадцатый век, от Гегеля и до Ницше, во многом находился во власти швов, вот почему и кажется, что философия переживала тогда упадок. Главным из них был шов *позитивистский* или *сциентистский*, который ожидал от науки, что она сама сформирует законченную систему истин своего времени. Хотя его престиж и подорван, этот шов и по сей день господствует в академической англосаксонской философии. Самые заметные его последствия затрагивают, естественно, положение других условий. Что касается политики, то она, как мы видим, совершенно отказалась от собственного статуса и сведена к прагматической защите либерально-парламентарного режима. Высказывание на самом деле одновременно и латентное, и центральное: *политика никоим образом от мышления не зависит*. Поэтическому условию отказано за давностью, оно

зарегистрировано как культурное приложение или фигурирует в качестве предмета лингвистического анализа. Любовное условие игнорируется: по глубокому замечанию Жан-Люка Нанси, сущность США состоит в сосуществовании в этой стране сентиментальности иекса за счет любви. Подшившись к своему научному условию, философия постепенно свелась к аналитическому умствованию, затраты на которое — во всех смыслах — взял на себя язык. Вольная же дана расплывчатой религиозности, которая служит впитывающим тампоном для нанесенных капиталистическими зверствами ран и ссадин.

В своей господствующей канонической форме предложил свой шов и марксизм: подшить философию к ее политическому условию, В этом вся двусмысленность знаменитого тезиса о Фейербахе, который якобы заменяет «истолкование» мира его революционным преобразованием. На политику здесь *философски* указывается как на единственный способ сформировать на практике общую систему смысла, философия же обречена на постепенное упразднение. То, что политика (впрочем, широко отождествляемая Марксом с реальным движением Истории) есть конечная форма суммирования опыта, вместе с другими условиями отстраняет и саму философию, которая намеревалась вписать в этот опыт совозможность с политикой. Хорошо известна неприязнь Маркса и марксистов ко всему, что касается художественной деятельности, особенности которой им так и не удалось осмыслить — равно как и уважить изобретательное рвение. Что касается влияния истины полового различия, оно в конечном счете оказалось дважды затуманено: и сталинским пуританизмом, и неприязнью к психоанализу (единственной, на мой взгляд, настоящей современной попытке концептуализировать любовь).

С научным же условием все не так просто. Маркс и его

последователи, в этом — данники господствующего позитивистского шва, не переставали утверждать, что поднимают революционную политику на уровень науки, Они поддерживали двусмысленность между «наукой Истории» — историческим материализмом — и подчиненным движением Истории со стороны политики. Они с самого начала противопоставляли свой «научный социализм» всевозможным «утопическим» социализмам. Таким образом, можно считать, что марксизм *скрестил* два шва, политический и научный, В общем-то именно эту сложную сеть двойного пошива и называет «философией» — или диалектическим материализмом, — в частности, Сталин. В результате вышеозначенная «философия» предстает в виде странных «законов», «законов диалектики», двусмысленно приложимых и к Природе, и к Истории.

Но поскольку в «материалистическом» видении наука препровождается к своим технико-историческим условиям, над сочленением двойного шва в конечном счете господствует политика, каковая только и может включить в целое *также* и науку, что становится очевидным, когда тот же Сталин от имени пролетариата или его партии берется диктовать законы генетике, лингвистике или теории относительности. Эта ситуация вызвала столь запутанный философский паралич, что, когда в шестидесятые годы Луи Альтюссер взялся вернуть марксистской мысли действенность, единственный выход, который он увидел, — *перевернуть* сочленение двух швов в пользу науки и сделать из философского марксизма нечто вроде эпистемологии исторического материализма. Нигде навязчивость швов в философии того времени не заметна так, как в предпринятом Альтюссером героическом усилии переправить марксизм под научный шов философии: он отчетливо понимал, что господство подшивания к политическим условиям еще вреднее. За эту операцию по переносу пришлось платить, по-прежнему

препоручая политику столь подозрительному и обветшалому органу, как КПФ, что опять же мешало охватить ее мыслью. После нескольких начальных успехов философский прорыв сел на мель событий 68-го, именование которых мыслью во всем превышало ресурсы научных условий и жестоко выставило напоказ историческую отсталость КПФ.

В конечном счете я выдвигаю следующий тезис: если философия, начиная, вероятно, с Гегеля, кружит в своей мучительной неопределенности по кругу, то дело тут в том, что она — пленница сети швов, пришитая к своим же условиям, в первую очередь к научным и политическим, которые препятствуют ей сформировать их *общую* совозможность. Тем самым что-то своеобразное нашему времени от нее заведомо ускользнуло, и она отражает *себя же* искаженным и ограниченным образом.

Безошибочный признак, по которому распознается, что на философию умаляюще воздействует подшитие к одному из ее родовых условий, — монотонно повторяемое высказывание, согласно которому «систематическая форма» философии отныне невозможна. Эта антисистематическая аксиома вошла сегодня в систему. В начале этой книги я уже упоминал о форме, приданной ей Лиотаром, но, за исключением, пожалуй, Лардро и Жамбе, она характерна для всех современных французских философов, особенно для тех, которые мерцают в том типическом созвездии, где находишь греческих софистов, Ницше, Хайдеггера и Витгенштейна.

Если понимать под «системой» энциклопедическую фигуру, снабженную некоей основой или подчиненную какому-то высшему означающему, то я *бы* хотел, чтобы современная десакрализация воспрепятствовала ее развертыванию. Впрочем, пестовала ли когда-либо философия — за вычетом разве что Аристотеля и Гегеля — подобные устремления? Если же под «систематичностью» понимать, как и надлежит, требование полной конфигурации четырех родовых условий

философии (что в очередной раз ни в коей мере не подразумевает, чтобы *результаты* этих условий были предъявлены или даже просто упомянуты), изложенной с изложением также и правил своего изложения, тогда философии по самой ее сути свойственна систематичность и ни один философ от Платона до Гегеля в этом не сомневался. Впрочем, именно поэтому отказ от «систематичности» проходит сегодня рука об руку с мрачным ощущением «невозможности» философии, о котором я уже говорил в самом начале. Это и свидетельствует, что она вовсе не невозможна, а всего лишь опутана исторической сетью швов,

Я не могу согласиться с определением Лиотаром философии как дискурса в поисках своих собственных правил. Имеется по меньшей мере два универсальных правила, без которых говорить о философии нет никакого смысла. Первое — что она должна располагать событийными именованиями своих условий и тем самым делать возможным одновременное, концептуально унифицированное осмысление матемы> поэмы, политического изобретательства и любовной Двоицы. Второе — что преходящая (или необходимая) парадигма, устанавливающая то мыслительное пространство, в котором находят себе прибежище и приятие родовые процедуры, должна быть предъявлена внутри этого прибежища и этого приятия. Иначе говоря, философия бесшовна лишь в том случае, когда она сама по *себе* систематична. Если же a contrario философия заявляет о невозможности системы, то она зашита, то есть передает мышление одному из своих условий.

Если в девятнадцатом веке и позже философия претерпела двойной подшив к своим политическим и научным условиям, вполне понятно, что, особенно после Ницше, она подверглась искушению высвободиться, подшиваясь к какому-либо другому условию. Напрашивалось искусство, Вместе с Хайдеггером достигает кульминации анти-позитивистское и

антимарксистское усилие препоручить философию поэме. Когда Хайдеггер как на решающие последствия техники указывает, с одной стороны, на современную науку, а с другой — на тоталитарное Государство, в действительности он отмечает два главных шва, спастись от которых мышление сможет, лишь от *них* отделавшись. Предлагаемый им путь — не путь философии, реализовавшийся, на его взгляд, в технике, а путь, который предчувствовали Ницше и даже Бергсон, который был продолжен в Германии философским культом поэтов, а во Франции — литературным фетишизмом (Бланшо, Деррида, да и Делез...) и уступил живость мысли художественному условию. Прислужница на Западе науки, на Востоке — политики, философия попыталаась в Западной Европе у служить по крайней мере другому Господину, стихотворению. Так что ныне философия находится в положении Арлекина, слуги трех господ. Можно даже добавить, что, скажем, Левинас в манере двойственных рассуждений на тему Другого и его лица и на тему Женщины намечает, что философия может также стать слугой и четвертого условия, любви.

Я же утверждаю, что сегодня возможно (и, следовательно, надлежит) разорвать все эти договоры. Предлагаемый мною жест — чисто и просто философский жест снятия швов. Оказывается, что оставная *цепь*, высшая трудность состоит в том, чтобы *снять* с философии шов ее поэтического состояния. Позиции позитивизма и догматического марксизма *ныне* — не более чем окаменелости, чисто институциональные или академические швы, Напротив, то, что наделило властью поэтизирующий шов (и, стало быть, Хайдеггера), ничуть не пострадало, не будучи даже и изучено.

Что же делали и думали поэты в эпоху, когда философия теряла присущее ей пространство, подшитая к математике или революционной политике?

## 7. Век поэтов

В период, который открывается, в общем и целом, сразу после Гегеля, в период, когда философия зачастую подшита либо к научному, либо к политическому условиям, поэзия взяла некоторые из ее функций на себя. К тому же всякий согласится, что речь здесь идет о периоде для этого искусства исключительном. Тем не менее той поэзией и именами, о которых мы говорим, вся поэзия и все поэты далеко не исчерпываются. Речь идет о тех, чье творчество непосредственно распознаемо как работа мысли, для кого поэма, как раз там, где пробуксовывает философия, оказывается в языке местом, где свершается суждение о бытии и о времени. Эти поэты вовсе не *решили* заменить философов, они писали, не отдавая себе в такой подмене ясного отчета. Скорее, следует представлять, что на них оказывалось своеобразное интеллектуальное давление, навлеченное как отсутствием в философии свободы хода, так и потребностью построить изнутри своего искусства такое общее, привечающее и мысль, и родовые процедуры пространство, которое философия в своих швах установить уже не могла. Если поэзия особо подходила для этой службы, то дело тут в том> что, с одной стороны, она, по крайней мере до Ницше и Хайдеггера, не фигурировала среди условий, к которым в первую очередь подшивалась философия; с другой, отдаленное призвание поэзии, искусства связи между речью и опытом, — иметь, как будто на своем химерическом горизонте, в качестве идеала Присутствие, каким его может основать речь. *Соперничество* поэта и философа — старая история, как видно из особо суровой проверки, которой подверг поэзию и поэтов Платон- Взятый у него реванш, пророком которого стал Ницше, не мог не утвердиться под юрисдикцией стихотворения. Декарт, Лейбниц, Кант или Гегель могли быть математиками, историками, физиками;

если они кем-то и не были, так это поэтами. Но после Ницше все претендуют именно на это, все поэтам *завидуют*, все оказываются несостоявшимися, или относительными, или откровенными поэтами, как видно на примере Хайдеггера, но также и Деррида или Лаку-Лабарта, и даже Жамбе или Лардро приветствуют неизбежно поэтическую склонность метафизических воспарений Востока.

Таким образом, в бесхозное из-за зашитости философов время действительно имел место *век поэтов*. Было — от Гельдерлина и до Пауля Делана — время, когда стихотворение раскрыло и удержало поколебленный смысл этого времени, форму самого открытого доступа к вопросу о бытии, менее всего схваченное грубыми швами пространство совозможности, самую изощренную формулировку опыта современного человека. Время, когда загадка эпохи была включена в загадку поэтической метафоры, когда сама расшатанность спаялась в «как» образа. Целая эпоха представилась в короткометражных философиях как состоятельная и, того паче, *направленная*. Имели место и прогресс, смысл Истории, тысячелетние основы, наступление иного мира и иного человека. И, однако же, явью этой эпохи были скорее несостоятельность и потеря направления. На эту глубокую утрату направленности указала, членораздельно ее выговорив, одна только поэзия, по крайней мере поэзия «метафизическая», самая насыщенная, самая интеллектуально напряженная, но также и самая темная. В тенденциозно направленных представлениях Истории поэзия проследила путающую направления диагональ. Искрящаяся сухость этих стихов цезурировала — используя восходящее к Гельдерлину понятие Лаку-Лабарта — исторический пафос.

С того момента как философия пытается подшиться к поэтическим условиям, канонические представители века поэтов становятся предметом философского *избранничества*. «Философия, чтобы подготовиться к поэзии», — говорит даже

Мишель Деги (он, правда, поэт). Во всяком случае — чтобы подготовить список поэтов, касательно которых философия признает, что они всерьез и надолго присвоили ее обычные функции.

Что касается меня (а я стою на том, что век поэтов *завершен*, и именно с этой точки зрения и оглашаю свой собственный список — список, следовательно, закрытый), я выделяю семь важнейших поэтов; не то чтобы они «лучшие», здесь не до распределения наград, просто они периодизировали, ритмизовали *век поэтов*. Это Гельдерлин, их пророк, забежавший вперед дозорный, затем, уже после Парижской коммуны, которая отметила начало представленной как направленность смысла утраты направления, Малларме, Рембо, Тракль, Пессоа, Мандельштам и Целан.

Здесь не место изучать исторические хитросплетения, перемены, основные стихотворения, своеобразные действия (Книгу Малларме, расстройство Рембо, гетеронимы Пессоа...), каковые являются также и действиями концептуальными, неранжируемый итог которых выстраивает век поэтов как век мысли. Тем не менее, несколько замечаний.

1) Основная линия, которой придерживаются наши поэты и которая позволяет им избавиться от последствий философских швов, это линия на *отстранение категории объекта*. Точнее — на отстранение категорий объекта и объективности как необходимых форм предъявления. Поэтов века поэтов искушает желание открыть доступ к бытию — даже там, где бытие не может удержаться от предъявленческой категории объекта. Отныне поэзия по сути своей *дезобъективирует*. Это ни в коей мере не означает, что смысл передается субъекту или субъективности. Совсем наоборот, поскольку поэзия остро осознает организованную швами связь между «объектом» (объективностью) и

«субъектом». Эта связь определяющая для знания или познания. Но искашающий поэзию доступ к бытию к познанию не относится. Он, следовательно, диагоналей противопоставлению субъект/объект. Когда Рембо осыпает «субъективную поэзию» сарказмами или когда Малларме устанавливает, что стихотворение имеет место только в том случае, если его автор как субъект отсутствует, они понимают, что стихотворение оказывается *истинным*, только тогда, когда высказываемое им не проходит ни по ведомству объективности, ни по ведомству субъективности. Ибо для всех поэтов века поэтов, если, как, ссылаясь на Канта, утверждали подшитые философы, состоятельность опыта связана с объективностью, нужно дерзко настаивать, что *бытие несостоятельно*, как замечательно подытожил Целан:

На несостоятельность опереться.

Поэзия, взыскиующая следа — или порога — Присутствия, отрицает, что на этом пороге удастся удержаться, сохраняя тему объективности, и, следовательно, опорой подобного опыта не может служить и субъект — непременный коррелят объекта. Коли поэзия уловила своими темнотами темноту эпохи, так потому, что при всем разнообразии и даже несовместимости измерений своих процедур отстранила «объективирующие» рамки субъект/объект, в которых в условиях швов философски утверждалось, что эта эпоха имеет направленность. Поэтическая утрата направления прежде всего означает, что по закону некоей истины, которая прорывает и зачеркивает всякое познание, существует опыт, уклоняющийся одновременно и от объективности, и от субъективности.

2) Силу мысли Хайдеггера придало скрещение собственно

*философской критики объективности с поэтическим отстранением оной.* Гениальность его хода — с поправкой, что это опять же способ подшиться, на сей раз к условиям поэтическим — заключалась в том, чтобы

— уловить, рассматривая, в частности, Канта, что «фундаментальную онтологию» отделяет от доктрины познания поддерживаемая в последней категория объекта, путеводная нить и абсолютный предел кантовской критики;

— не впасть тем не менее в субъективизм или в радикальную философию сознания (путь, которым решительно следовал Гуссерль), а, напротив, провозгласить деконструкцию темы субъекта, рассматриваемой как последняя аватара метафизики и принудительный коррелят объективности;

— тем самым твердо придерживаться основного разграничения между знанием и истиной (или познанием и мышлением), разграничения, служащего неявным фундаментом поэтического предприятия;

— дойти тем самым до точки, где возможно *передать философию поэзии*.

Этот шов предстает гарантией силы, ведь и вправду был век поэтов. Существование поэтов дало мысли Хайдеггера, без того скептической и безнадежной, историчностную, действительную почву, способную снабдить ее — после того как мираж политической историчности конкретизировался и растворился в нацистском ужасе — тем, что должно было стать ее единственным реальным проявлением.

До сих пор мысль Хайдеггера черпает свою силу убеждения из того, что только она сумела уловить, что же обсуждалось в стихотворении, а именно, отстранение фетишизма объекта, противопоставление истины знанию и, наконец, принципиальную утрату направления, дезориентацию нашей эпохи.

Вот почему едва ли возможна другая фундаментальная критика Хайдеггера, кроме следующей: век поэтов завершен, необходимо снять шов *также и* между философией и ее поэтическими условиями. Что означает: дезобъективация, дезориентация сегодня уже не обязаны заявлять о себе в поэтической метафоре. Утрата направления *концептуализируема*,

3) В хайдеггеровском итоге века поэтов присутствует, однако, доля фальсификации. По Хайдеггеру, поэтическое речение словно бы отождествляет отстранение объекта и отстранение науки. Дерзая раскрыть самое лоно технического бедствия, поэма якобы показывает, излагает «современную науку» в категориях объективации мира и субъекта как уничтожительную волю, Хайдеггер «настраивает» антиномию матемы и поэмы *так, чтобы она совпала с противопоставлением знания и истины или пары субъект/объект и Бытия*. Однако же в поэзии века поэтов этот настрой не прочитывается. Подлинное отношение поэтов к математикам совершенно иного рода. Оно проявляется как тугу закрученное отношение соперничества, разнородной общности *в той же точке*. «Алгебраическая» воля поэзии Малларме бросается в глаза, и когда он пишет: «вы, математики, испустили дух», то лишь для того, чтобы отметить: в том самом месте, где разыгрывается заговор случая и бесконечности, поэзия *сменяет* матему. Когда Рембо замечает — особенно глубокое суждение о буквенной сущности науки — «слабаки примутся *размышлять* о первой букве алфавита, и им скорее всего не открыться от безумия!», он одновременно и заносит страсть к матеме на сторону спасительного расстройства, ибо что такое по сути математика, как не решение *размышлять* о буквах? Лотреамон, достойный наследник Платона, Спинозы и Канта, полагает, что математики его спасли, и спасли как раз в той точке, где отменяется пара субъект/объект иди Человек/мир:

«О суроные математические дисциплины, я вас не забыл, с тех пор как ваши ученые уроки, более сладостные, нежели мед, просочились в мое сердце, словно освежающая волна. Без вас в своей битве с человеком я оказался бы, возможно, побежден».

И когда Пессоа пишет: «Бином Ньютона столь же прекрасен, как и Венера Милосская, дело в том, что мало кто может это заметить», он подводит нас к мысли, что требуется не противопоставлять истину поэмы скрытому нигилизму матемы, а сделать так, чтобы эту тождественность красоты заметили все, а не кое-кто.

Поэзия, более глубокая в этом, чем ее служанка философия, полностью осознала, что *разделяет мысль с математикой*, поскольку вслепую заметила: и матема в своей чистой буквальности дарения, в своем пустом подшитии к любому множественному предъявлению тоже ставит под сомнение и отмечает превалирование объективности, Поэты знали — и даже лучше самих математиков, — что математических объектов не существует.

Всякий шов есть преувеличение, ибо, как я уже повторял вслед за Хайдеггером, философия усугубляет проблемы. Подшитая к одному из своих условий, она сужает ему достоинства, которые изнутри отправления этого условия вряд ли удастся заметить. Обосабливая поэму как единую фигуру мысли и риска, как предначертанную инстанцию бедствий и избавления, доходя до того, чтобы вслед за Рене Шаром рассматривать «власть поэтов и мыслителей», Хайдеггер вышел за рамки поэтической юрисдикции, каковая, коли не встает (что, увы, чаще, чем следовало бы, относится к Шару) в позу, не узаконивает подобную единичность и, в частности, трактует матему — но также и политику, и любовь — под совсем другим углом. По отношению к поэме он поступил ничуть не лучше тех (и меня в том числе), кто философски абсолютизировал политику изнутри

марксистского шва, вне того, что в состоянии была высказать о себе *реальная политика*. И не лучше тех, кто надавал дивных обещаний, исторгнутых философами-позитивистами из науки, которая тут ничего не способна поделать и которой вообще обещание, каким бы оно ни было, совершенно чуждо.

4) Центральная операция, исходя из которой можно воспринять и осмыслить поэта века поэтов, это его «метод» дезобъективации — стало быть, процедура, чаще всего очень сложная, запускаемая им в ход, дабы произвести вместо знания истины, дабы выразить утерю ориентиров в метафизическом движении отстранения пары субъект/объект. Эти-то процедуры и отличают поэтов друг от друга и периодизируют век поэтов. По большей части они относятся к одному из двух типов: нехватки или избыточности. Объект либо изымается, выводится из Присутствия своим собственным саморазложением (метод Малларме), либо истонгается из области своего появления, разрушается уединением своего исключения и становится отныне способным заменять нечто совсем иное (метод Рембо). Поэма ладит нехватку или разлаживает предъявление. Субъект в то же самое время аннулируется либо через отсутствие (Малларме), либо *действенной* плюрализацией (Пессоа, Рембо: «На людях я во весь голос болтал с тем иди иным мгновением их иной жизни. — Ну да, я полюбил свинью»). Ничто не укажет лучше, нежели перечень этих процедур, до какой степени связаны эти поэмы, на самом деле временно его подменяя, с «остовом» мыслительного пространства, которое определяет философию.

5) Творчество Пауля Целана на последнем краю и изнутри поэзии выражает конец века поэтов, Целан завершает Гельдерлина.

## 8. События

Что сегодня возможно и, следовательно, необходимо снять с философии швы и провозгласить ее возрождение; что после долгой приостановки, которую повлекли за собою последовательно сменявшие друг друга разрушительные привилегии в отношении условий научного (позитивизм), политического (марксизм) и поэтического (от Ницше и до наших дней), вновь становится настоятельной конфигурация четырех условий, исходящая из полностью переделанной доктрины истины; что, в разрыве с повторяющимися заявлениями о «конце философии», о «конце метафизики», о «кризисе рассудка», о «деконструкции субъекта», задача состоит в том, чтобы *подхватить* нить современного разума, сделать *еще один шаг* в преемственности «кардинальского размышления», — все это было бы всего-навсего волонтаристским произволом, если бы не оказалось, что смысл всего этого основывается на событиях, имеющих статус решающих и внезапных, хотя и согласно еще отложенным или ненадежным именованиям, в регистре каждого из четырех условий. Именно события матемы, поэмы, мысли о любви и изобретенной политики и предписывают нам возвращение философии своей способностью обустроить интеллектуальное место убежища и сбора для того, что в этих событиях отныне именуемо.

По разряду матемы это событие составляет путь, ведущий от Кантора к Полу Коэну. Он основывает центральный парадокс теории множественности и в первый раз целиком и полностью доказательно артикулирует его в различимом понятии неразличимой множественности, Он *решает* в противоположном по сравнению с предлагавшимся Лейбницием смысле вопрос о том, подчиняется ли рациональная мысль о бытии как бытии верховенству языка или нет. Сегодня мы знаем, что ни в коей мере и что,

напротив, лишь учитывая существование произвольных, неименуемых, «родовых» множественностей, множественностей, не ограничиваемых никакими свойствами языка, имеем мы шанс подойти к истине бытия данной множественности. Если истина образует дыру в знании, если тем самым не бывает знания истины, а бывает лишь *производство* истин, то дело тут в том, что продуманная в своем бытии математически (то есть как чистая множественность) истина является родовой, избегающей всякого точного обозначения, избыточной по отношению к тому, что оное позволяет различить. Цена, которую надо платить за эту убежденность, состоит в том, что *количество* множественности претерпевает неопределенность, своего рода дефект разделительное™, который и наделяет полнотой реальности само бытие: просто-напросто *невозможно* осмыслить количественное соотношение между «числом» элементов бесконечного множества и числом его частей. Это соотношение имеет форму лишь *блуждающего избытка*: известно, что части более многочисленны, нежели элементы (теорема Кантора), но не представляется возможным установить какую-либо меру этого «более». Впрочем, именно на этом реальном пункте — блуждающем *избытке* в бесконечном количестве — и основываются великие *ориентации мысли*. *Номиналистская* мысль отказывается от этого результата и допускает существование лишь именуемых множественностей. Она предшествует тому событию в сфере матемы, о котором я говорю, и посему является мыслью консервативной. *Трансцендентная* мысль верит, что определение множественной точки, помещенной над обычными мерами, урегулирует, зафиксирует «сверху» блуждание избытка. Эта мысль терпит неразличимое, но только как преходящий эффект неведения по отношению к какой-то «высшей» множественности. Тем самым она не утверждает избыток и блуждание в качестве закона бытия, она надеется на некий полный язык, полностью признавая,

что мы им еще не располагаем. Это мысль пророческая. Наконец, родовая мысль полагает, что неразличимое является типом бытия всякой истины, и принимает блуждание избытка в качестве реальности бытия, в качестве бытия бытия. Так как отсюда следует, что любая истина есть подвешенное к событию бесконечное производство, несводимое к установленным знаниям и определяемое только деятельностью тех, кто верен этому событию, можно сказать, что родовая мысль является в самом широком смысле мыслью воинствующей. Если здесь нужно идти на риск какого-то имени для события в сфере матемы, философскими современниками которого мы являемся, уместно будет сказать, что это событие — событие неразличимой, или родовой, множественности как бытия-в-истине чисто множественного (то есть как истины бытия как такового).

По разряду любви, по разряду мысли о том, истины чего она на самом деле приносит, событием является творчество Жака Лакана. Нам нет нужды вдаваться здесь дополнительно в вопрос о статусе психоанализа, вопрос, когда-то с оглядкой на позитивистский шов сформулированный в виде: «Является ли психоанализ наукой?», и который я высажу скорее так: «Является ли психоанализ родовой процедурой? Принадлежит ли он к условиям философии?» Отметим только, что, поскольку со времен Платона и вплоть до Фрейда и Лакана философскому познанию подлежали всего четыре родовые процедуры, было бы достаточно мотивировано и в некоторой степени оправдало бы частое высокомерие ярых приверженцев психоанализа, если бы последний потребовал от философии подходить к нему как к пятой такой процедуре. И это была бы на самом *целе* революция в мысли, совершенно новая эпоха конфигурирующей деятельности философии. Но если предположить, что психоанализ — не более чем строй мнений, опирающийся на институционные практики, отсюда будет следовать только то, что Фрейд и

Лакан — на самом деле философы, великие мыслители, которые *по поводу* этого строя мнений внесли лепту в понятийное оформление общего пространства, где находят прибежище и собираются вместе родовые процедуры данного времени. В рамках любой гипотезы за ними остается огромная заслуга по поддержанию и переустройству категории субъекта в те времена, когда разнородно подшитая философия по этому поводу пасовала. На свой лад они окажутся продолжателями «картизянского размышления», и нет никакой случайности в том, что Лакан уже в первых из своих главных работ выдвинул лозунг «возвращения к Декарту». Возможно даже, что оба могли это сделать, только отказавшись от статуса философа или даже объявляя себя, как Лакан, приверженцами антифилософии. По своему положению мысль Фрейда и Лакана, безусловно, сопровождала, играя роль ее изнанки, десубъективирующую операцию века поэтов.

Подход к Лакану как к теоретику любви, а не субъекта или желания, может показаться странным. Дело в том, что я обращаюсь здесь к его мысли строго с точки зрения условий философии. Вполне возможно (но количество и сложность посвященных им ей текстов все же симптоматично), что любовь не является центральным понятием в проявленности лакановского творчества. Однако именно под углом трактующих ее мыслительных новаций его начинание и становится событием и условием возрождения философии. Впрочем, я не знаю другой столь же глубокой теории любви со времен Платона и развитой им в «Пире» теории, с которой снова и снова вступает в диалог Лакан. Когда Лакан пишет: «С бытием как таковым сталкивается при встрече именно любовь», чисто онтологическая функция, которую он приписывает любви, отлично показывает, что он вполне осознанно вводит, оперируя по этому поводу философскими конфигурациями.

Дело в том, что любовь — это то, исходя из чего осмысляется Двоица в расколе господства Единого, образ которого она сохраняет. Как известно, Лакан приступает к своего рода логической дедукции Двоицы полов, женской «части» и мужской «части» субъекта, к разделению, которое сочетает отрицание и кванторы всеобщности и существования, чтобы определить женщину как «не-все», а мужской полюс как тем самым ущербный вектор Всего. Любовь является эффективностью этой парадоксальной Двоицы, которая сама по себе пребывает в стихии не-от-ношения, раз-вязанного. Она есть «причал» к Двоице как таковой. Происходя из события встречи (того «вдруг», на котором настаивал уже Платон), любовь плетет бесконечный, или незавершаемый, опыт того, что уже в этой Двоице составляет невосполнимое превышение закона Единого. На своем языке скажу, что любовь влечет появление — в качестве безымянной, или родовой, множественности — истины о половом различии, истины, очевидно, высвобожденной от знания, в особенности от знания тех, кто любит друг друга. Любовь есть производство, в верности событию-встрече, истины про Двоицу,

Лакан составляет для философии событие, поскольку он выявляет всевозможные тонкости касательно Двоицы, касательно образа Единого в развязанности Двоицы, и упорядочивает в них родовые парадоксы любви. Кроме того, вскормленный своим опытом, он умеет и высказать, в соотнесенности и сравнении, к примеру, с куртуазной любовью, современное состояние вопроса о любви. Он предлагает не только понятие, артикулированное в соответствии с зигзагами различия и его живой процедуры, но и анализ обстановки. Вот почему антифилософ Лакан являет собою условием возрождения философии. Философия возможна сегодня, только если она совозможна Лакану.

По разряду политики событие сосредоточено в

историческом эпизоде, растянувшемся примерно с 1965 по 1930 год и увидевшем, как друг за другом следуют, по выражению Сильвена Лазарю, «смутные событийности» (что следует понимать как смутные с точки зрения политики), Сюда относятся: Май-68 и его последствия, китайская культурная революция, революция в Иране, рабочее и национальное движение в Польше («Солидарность»), Здесь не место разбираться, были ли эти события с чисто фактической точки зрения счастливыми или пагубными, победившими или безуспешными. Мы заведомо *пребываем в неизвестности относительно их политического наименования*. За исключением, несомненно, польского движения, эти политико-исторические обстоятельства тем более непрозрачны, что они представляли сами себя — в сознании своих действующих лиц, в рамках мысли, чей устаревший характер они в то же время провозглашали. Так, Май-68 или культурная революция обыкновенно ссылались на марксизм-ленинизм, чье разрушение, как вскоре выяснилось, — в качестве системы политического представления — было вписано в саму природу этих событий. Происходившее, хотя и осмысленное в этой системе, оставалось в ней неосмыслимым. Точно так же иранская революция была вписана в зачастую архаизирующее исламское проповедование, тогда как ядро народных убеждений и их символизация повсеместно выходили за его рамки. Ничто не засвидетельствовало лучше избыточности события — не только в отношении своего местоположения, но и в отношении имеющегося в его распоряжении языка, — чем этот диссонанс между непрозрачностью вмешательства и пустой прозрачностью представлений. Из этого диссонанса следует, что рассматриваемые события *еще не поименованы*, или, скорее, что работа по их именованию (то, что я называю *вмешательством в событие*) еще не завершена, далека от завершения. Политика сегодня — это среди всего прочего и способность, храня ему верность, надолго стабилизировать

это называние. Философия подпадает политическому условию ровно в той степени, в какой то, чем она располагает в качестве понятийного пространства, оказывается однородным с той стабилизацией, собственный процесс которой строго политичен. Видно, как Май-68, Польша и т. п. участвуют в снятии с философии швов: то, что здесь в политическом плане на кону, отнюдь не *переносится* в философию, как якобы было с «диалектическим материализмом» и сталинской политикой. Напротив, избыточное измерение события и задача, предписываемая этим избытком *политике*, и обусловливают философию, поскольку ее долг — установить, что политически *изобретенные* наименования события совозможны с тем, что одновременно (иначе говоря: в нашу эпоху) осуществляет разрыв в строе матемы, поэмы и любви. Философия вновь возможна именно потому, что она должна не диктовать законы Истории или политике, а лишь осмыслять современное переоткрытие возможности политики, исходя из смутных событийностей.

По разряду поэмы событием является творчество Пауля Целана — и само по себе, и по тому, что оно удерживает на последней грани из всего века поэтов. Симптоматично, что, именно ссылаясь на стихотворения Целана, такие разные мыслительные предприятия, как у Деррида, Гада-мера или Лаку-Лабарта, возвещают неизбежность шва философии с ее поэтическим условием. Смысл, который я вкладываю в эти стихотворения (и, в некотором смысле, уже в стихи Пессоа и Мандельштама), совершенно об-ратен. Я прочитываю здесь поэтически высказанное признание, что поэзии самой себя уже не достаточно, что она *требует* освобождения от бремени шва, что она ждет философии, освобожденной от подавляющего авторитета поэмы. Лаку-Лабарт окольным образом почувствовал это требование, выявляя у Целана «прерывание искусства». Это прерывание, по-моему, является

прерыванием не поэзии, а поэзии, которой вверилась философия. Драма Целана в том, что ему пришлось лицом к лицу столкнуться со смыслом в бессмыслии эпохи, с ее дезориентацией, прибегнув единственно к помощи поэмы. Когда в «Анабасисе» он упоминает «подъем» к «слову-палатке: вместе», он стремится за пределы поэмы, стремится к доле в какой-то не столь погруженной в метафорическую единичность мысли. Императив, завещаемый нам этой поэзией, событие, отыскать которому имя она предписывает нам *где-то в другом месте*, — это поэтический призыв к воссозданию раздробленного собрания понятийной расстановки нашего времени, это формулировка в поэме конца века поэтов, о котором слишком уж забыли, что он не только составил славу этих поэтов, но и обрек их на мучения и одиночество, лишь усугубленное, а не уменьшенное подшившейся к ним философией.

Да, конечно, все основывается на том смысле, который приписывается встрече Целана и Хайдеггера, почти что мифическому эпизоду нашей эпохи. Тезис Лаку-Лабарта — что оставшийся в живых еврейский поэт не смог... чего? Смириться? Выдержать? Во всяком случае, пройти мимо того факта, что философ поэтов хранил в его присутствии, в любом присутствии, полнейшее молчание по поводу уничтожения евреев. Ни секунды не сомневаюсь, что так оно и есть. Но тут с необходимостью имеется и кое-что еще; идти на встречу с философом означало испытать то, чего «подъем» к смыслу эпохи мог ожидать от него во внепоэтической стихии. Философ же возвращал в точности к поэме, так что поэт оказался перед ним более одинок, чем когда-либо. Нужно понять, что вопрос Хайдеггера: «почему поэты?», может обернуться для поэта как: «почему философы?», и если ответом на этот вопрос будет: «чтобы были поэты», то тем самым удваивается одиночество поэта, которое Целан своим творчеством превратил в событие, поэтически потребовав от

него освободиться. Эти два значения их встречи, впрочем, отнюдь не противоречат друг другу. Как мог Хайдеггер разбить зеркало стихотворения — что на свой лад делала поэзия Целана, — он, который не верил, что может истолковать свою собственную вовлеченность в национал-социализм, оставаясь в рамках политических условий? Это молчание, помимо того что самым тяжким образом оскорбляло еврейского поэта, являлось также непоправимым философским упущением, поскольку доводило до высшей степени, вплоть до нестерпимости, уменьшающие и уничтожающие последствия шва. Целан смог тут опробовать, что же в конечном счете сулит философский фетишизм поэмы. Глубочайший смысл его поэтического творчества состоит в том, чтобы избавить нас от этого фетишизма, освободить поэму от ее умозрительных паразитов и возвратить в братство ее времени, где она отныне пребывала бы в мысли по соседству с матерью, любовью и политическим изобретением. Событие заключается в том, что в тоске и отчаянии поэт Целан выявляет в поэзии путь этого возвращения.

Таковы события, которые обусловливают сегодня в каждой родовой процедуре философию. Наш долг — произвести понятийную конфигурацию, способную собрать их вместе, сколь бы мало именуемыми и даже выявляемыми они еще ни были. Как родовое Пола Коэна, теория любви Лакана, политика, верная Маю-68 и Польше, поэтический призыв Цела на вне поэмы одновременно возможны для мысли? Речь ни в коем случае не идет о том, чтобы подвести им общий итог; эти события разнородны, невыравниваемые. Речь идет о том, чтобы произвести понятия и правила мышления, — возможно, донельзя далекие от всякого явного упоминания этих имен и свершений, возможно, как нельзя им близкие, не суть важно, — но обязательно такие, чтобы через эти понятия и правила наше время оказалось бы представим о как время,

когда в мысли имело место то, что никогда прежде места не имело и что отныне способны разделить, даже того не зная, все, потому что некая философия устроила для всех общее прибежище из этого «имевшего место».

## 9. Вопросы

По своему содержанию предлагаемый мною жест пересоставления философии щедро продиктован особенностями событий, затронувших четыре родовые процедуры (Кантор-Гедель-Коэн для математики, Лакан для концепции любви, Пессоа-Мандельштам-Целан для поэмы, череда смутных событий между 1965 и 1980 годом для политического изобретения). Большие концептуальные вопросы, вызванные неопределенностью этих обстоятельств мысли и которые надлежит философски спроектировать в единое пространство (в каковом будут осмысляться мысли нашего времени), по завершении событийной ориентировки выявляются достаточно отчетливо. Впрочем, даже тогда, когда они отрицают за философией ее право на существование и полемизируют против систематичности, наши философы, хайдегерианцы, современные софисты, метафизические лаканисты, доктринеры от поэзии, стремительно преумножающиеся сектанты, — все они работают над этими вопросами: не так-то легко избежать императива условий, пусть и непризнанных, ибо то, на чем они основываются, имело место .

Первый из вопросов — вопрос Двоицы вне его обычной, то есть диалектической, формулировки. Я показал, что он поддерживает всю любовную аналитику. Но очевидно, что он же находится и в самом центре политических новаций — в виде места, которое впредь должен занимать в них конфликт, Классический марксизм является собою резко выраженный

дуализм; пролетариат против буржуазии. Он сделал антагонизм ключом к любому представлению политики. «Классовая борьба» и «революция», затем, в государственном видении вещей, «диктатура пролетариата» служили арматурой для поля размышления о практических мерах. Политика осмыслялась лишь постольку, поскольку движение Истории структурировалось существенной Двоицей, основанной на реальности экономики и эксплуатации. Политика «сосредоточивала экономику», что означает, что она организовывала стратегию Двоицы вокруг государственной власти. Ее конечной целью являлось разрушение политической машины противника, она подменяла разрозненные и более или менее мирные столкновения, противопоставлявшие на социальной почве эксплуатируемых и эксплуататоров, некоторым глобальным столкновением, при котором каждый класс оказывался спроектирован в представляющий его политический орган, классовую политическую партию. В конечном счете разрешить этот конфликт могло только насилие (восстание или длительная гражданская война). Но смутные события 60–70 годов как раз и поставили на повестку дня упадок, историческую неуместность этой мощной концепции. Сегодня ищется мысль о такой политике, которая, имея дело с конфликтом, включая структурную Двоицу в свое поле деятельности, не имеет этой Двоицы в качестве своей объективной сущности. Или, скорее, объективистской доктрине Двоицы (классы переходны по отношению к процессу производства) текущая политическая новация пытается противопоставить видение Двоицы «в историчности», что означает, что реальная Двоица есть некоторое событийное производство, политическое производство, а не объективное или «научное» допущение. Мы должны сегодня приступить к обращению вопроса о Двоице; сам тип понятия в его объективности (классовая борьба, двойственность полов, Добро и Зло...) станет тем, на

что накалывается случайное производство, связанное с событием. Случается Двоица, а не, как некогда, Единое; Двоица пост-событийна. Единое (классовое единство, любовное слияние, Спасение) было предоставлено человеку как его затруднение и задача. Мы же скорее будем думать, что нет ничего труднее Двоицы, нет ничего более подчиненного одновременно случаю и верности труда. Высший долг человека — произвести совместно Двоицу и мысль о Двоице, *отправление* Двоицы.

Второй вопрос — вопрос объекта и объективности. Я показал, что определяющей функцией поэтов века поэтов было установить, что доступ к бытию и к истине предполагал отстранение категории объекта как органической формы представления. Объект вполне может быть категорией знания, он служит препятствием пост-событийному производству истин. Поэтическаяdezобъективация, условие открытости к нашей эпохе как эпохе дезориентированной, обосновывает философское высказывание, которое в своей радикальной обнаженности, звучит следующим образом: никакая истина *не имеет объекта*.

Фундаментальной тогда оказывается следующая проблема: влечет ли за собой отстранение категории объекта отстранение и категории субъекта? Это, вне всякого сомнения, видимый эффект большинства стихотворений века поэтов. Я отмечал плюрализацию, рассеивание субъекта у Рембо, его отсутствие у Малларме. Субъект поэзии Тракля разве что занимает место смерти. Хайдеггер, подшившись к поэтам, имел все основания говорить, что невозможно помыслить современное местоположение Человека, исходя из категорий субъекта и объекта. Напротив, Лакан был хранителем субъекта лишь постольку, поскольку он *также* перенял, переработав категорию объекта. В качестве причины желания лакановский объект (по правде говоря, очень близкий своим несимволизируемым и частным характером

«трансцендентальному объекту = *x*» Канта) является определением субъекта в *его бытии*, что Лакан разъясняет следующим образом: «Тот субъект, который полагает, что способен добраться до самого *себя*, чтобы указать на себя в высказывании, — не что иное, как такой объект».

Можно резюмировать эту ситуацию, исходя из логики швов, какою та по сегодня направляла безбытие современной философии. Философские учения, подшитые к своему научному условию, выше всего ставили категорию объекта, и объективность является их общепризнанной нормой. Философские учения, подшитые к политическому условию, то есть варианты «старого марксизма», либо полагают, что субъект «возникает» из объективности (переход, обычно заслугами Партии, от «класса-в-себе» к «классу-для-себя»), либо, куда последовательнее, отстраняют субъекта в пользу объективности (для Альтюссера материя истины принадлежит процессу без субъекта) и парадоксальным образом смыкаются с Хайдеггером, превращая субъект в простой оператор буржуазной идеологии (для Хайдеггера «субъект» есть побочный продукт царства техники, но можно сойтись на том, что на самом деле это также и царство буржуазии). Для философских учений, подшитых к поэме или, более общим образом, к литературе, к искусству, мысль уклоняется и от объекта, и от субъекта. Наконец, для лакановцев имеются приемлемые понятия и того и другого. Все сходятся в единственном пункте, каковой является столь общей аксиомой философской современности, что я могу к ней только присоединиться: в любом случае не стоит вопрос об определении истины как «адекватности субъекта и объекта». Все расходятся, когда речь заходит о том, чтобы на деле осуществить критику адекватности, поскольку не достигли согласия о статусе терминов (субъект и объект), между которыми эта адекватность действует.

Заметим, что эта типология оставляет незанятым одно из

мест: место той мысли, которая поддерживала бы категорию субъекта, но при этом позволяла бы поэтам отстранить объект. Задача подобной мысли состоит в том, чтобы произвести такое понятие субъекта, которое не поддерживалось бы никаким упоминанием об объекте, субъект, если можно так выразиться, *без визави*. У этого места плохая репутация, поскольку оно вызывает в памяти абсолютный идеализм епископа Беркли. И однако же, как будет понятно, я стремлюсь к тому, чтобы его занять. В свете возможного возрождения философии я считаю центральной проблему *субъекта без объекта*, точно так же как дезобъективация, отъединив истину от знания, послужила основой для века поэтов и тем самым определяющей критикой позитивистского и промарксистского швов. Впрочем, я полагаю, что одно-единственное понятие, понятие родовой процедуры, объединит в себе дезобъективацию как истины, так и субъекта, в результате чего субъект предстанет просто-напросто конечным фрагментом некоторой постсобытииной истины без объекта. Только на пути субъекта *без объекта* и сможем Мы заново начать «картезианское размышление» и вместе с тем остаться верными приобретенному в век поэтов опыту — верными чисто по-философски, то есть неподшито. Как я убежден, именно к подобному движению мысли и призывают стихотворения Пауля Целана, особенно тот таинственный наказ, который сочетает в *себе* идею, что доступ к бытию не есть открытый, царский путь объективности, и идею об изымательской заболеваемости метками, надписями на обманчивой протяженности чувственного дарения:

Смысл тоже приходит по более узкой просеке  
которую торит самая смертельная  
из воздвигнутых нами меток.

Третий вопрос — вопрос о неразличимом. Суверенность языка является сегодня общепринятой догмой, хотя между «точным языком», о котором грезят позитивисты, и «поэтическим речением» хайдегерианцев лежит не одно только недоразумение по поводу сущности языка. Что-то вроде пропасти разделяет полный номинализм Фуко и доктрину символического у Лакана. С чем, однако же, все согласны, будучи вписаны в то, что Лиотар называет «большим языковым поворотом» западной философии, так это с тем, что на рубежах языка и бытия ничего нет и что либо существует некая возможность «собирать бытие» в языке; либо то, что есть, является таковым, только будучи поименованным; либо бытие как таковое избавлено от языка, что никогда не имело иного смысла, кроме передачи его *другому языку*, будь то языку поэта, Бессознательного или Бога.

Я уже указывал, что в этом пункте нас ведет единственно матема. Современная убежденность — та же самая, что и у Лейбница: тут не было бы неразличимого для мысли, если понимать под «неразличимым» явное *понятие* того, что избавлено от языка. О том, что избавлено от языка, невозможно иметь ни понятия, ни мысли. Именно по этой причине несимволизируемое реальное у Лакана оказывается «ужасом», точно также как тому, что случается так, как случается, Лиотар считает нужным дать имя «фразы». Неименуемое лучше держать от мысли подальше. В конце своего «Трактата» Витгенштейн выдвинул версию «принципа неразличимости» Лейбница, вызвавшую общее согласие: «О том, о чём невозможно говорить, нужно молчать». А ведь со времен событий в области матемы, каковым стали операторы Пола Коэна, нам известно, что это как раз таки и возможно — произвести понятие неразличимого и установить при некоторых условиях существование множественностей, которые подпадают под это понятие, множественностей

«родовых». Таким образом, просто-напросто не верно, что о том, о чем не можешь говорить (в том смысле, что нечего сказать для его уточнения, для наделения его какими-либо выделяющими свойствами), надо молчать. Напротив, нужно его наименовать, нужно его различить как неразличимое. Если мы принимаем, что находимся под действием математического условия, мы уже не должны больше обязательно выбирать между именуемым и немыслимым. Мы не подвешены больше между тем, чему есть объяснение в языке, и тем, о чем имеется лишь невыразимый или даже невыносимый опыт, побеждающий рассудок. Ибо неразличимое, если оно подрывает разделяющую мощь языка, тем не менее предлагается в понятие, которое может демонстративно диктовать законы его существованию

Отсюда можно вернуться к объекту и к Двоице и показать глубокую связь, существующую между тремя нашими проблемами. Если истине нечего делать с категорией объема, то как раз потому, что в качестве результата бес-конечной процедуры она всегда является неразличимой множественностью. Если Двоица чужда всякому объективному основанию политики или любви, то дело тут в том, что эти процедуры имеют целью *неразличить* экзистенциальные или общественные подмножества, а не бросить их «на» то, что господствует над их положением.

Дело в том, что любовь скорее *пополняет* жизнь, чем связывает ее с какой-то другой. Дело в том, что политика, исходя из основывающего ее события, стремится разграничить неразграничиваемое, заставить существовать в множественности людей, установленный язык которых не может ухватить ни их общность, ни интересы. Если, наконец, Двоица есть производство, а не состояние, то дело тут в том, что отличаемое ею шаг за шагом от ситуации, в которой правит Единое, есть не «другое Единое», а имманентная фигура того, что *не было сочтено*.

Философия должна сегодня связать отстранение объекта, обращение инстанции Двоицы и мысль о неразличимом. Она должна *на пользу единственно субъекту* покинуть форму объективности, принять Двоицу в качестве случайного и стойкого потомства события и отождествить истину с чем угодно, с безымянным, с родовым. Узел этих трех предписаний предполагает сложное мыслительное пространство, центральным понятием которого является понятие субъекта без объекта, само оказывающееся следствием существования родового как обретения в самом бытии верности пополняющему его событию. Подобное пространство, если нам удастся его установить, соберет современную фигуру четырех условий философии.

Что касается его *формы*, предлагаемый мною философский жест — платоновский.

## 10. Платоновский жест

Принять к сведению конец века поэтов, призвать в качестве онтологического вектора современные формы матемы, осмыслить любовь в ее истинностной функции, вписать пути начала политики: все четыре эти поступка — платоновские. Платон тоже должен удерживать поэтов, невинных сообщников софистики, вне проекта философского основания, включить в свое видение «*логоса*» математический подход к проблеме иррациональных чисел, отдать должное внезапности любви в восхождении к Прекрасному и к Идеям и осмыслить сумерки демократического полиса. К чему нужно добавить, что, подобно тому как Платон в качестве собеседников имеет упрямцев и в то же время носителей современности, профессиональных софистов, так и попытка радикализовать разрыв с классическими категориями мысли определяет

сегодня то, что разумно назвать «большой софистикой», по своему существу связанной с Витгенштейном, Решающая важность языка и его переменчивости в разнородных играх, сомнения касательно уместности понятия истины, риторическая близость к эффектам искусства, прагматическая и открытая политика — вот сколько общих черт у греческих софистов и у множества современных направлений, что и объясняет, почему в последнее время умножились исследования и отсылки, посвященные Горгию или Протагору. Мы тоже сталкиваемся с необходимостью критиковать неукоснительное следование софистике — с полным уважением ко всему тому, о чем она учит в отношении нашей эпохи. Молодой Платон знал, что ему необходимо и пройти дальше утонченных лабиринтов софистики, и обучиться у нее сущности вопросов своего времени. Так и мы. Вполне естественно, что процесс перехода между веком швов и веком нового начала философии отнесен господством софистов. *Большая* современная софистика — языковая, эстетизирующая, демократическая — выполняет свои подрывные функции, обследует тупики, составляет портрет того, что нам современно. Она столь же существенна для нас, как для Паскаля либертен: она *уведомляет* об особенностях нашего времени.

Антисофистическая конфигурация матемы (учреждающей), поэмы (отодвинутой), политики (переобоснованной) и любви (осмысленной), философский жест, который я предлагаю, есть жест платоновский. Наш век до сих пор был антиплатоновским. Я не знаю ни одной темы, которая была бы так распространена в самых разных и самых разобщенных философских школах, как антиплатонизм. Под рубрикой «Платон» в философском словаре, выпущенном под началом Сталина, значилось: «идеолог рабовладельцев» — коротко и резко. Но сартровский экзистенциализм в своей полемике против сущностей видит Платона своей мишенью. Но

Хайдеггер датирует начало забвения «платоновским поворотом», каким бы ни было его уважение к тому, что еще есть греческого в светящейся прорези Идеи. Но современная философия языка принимает против Платона сторону софистов. Но мысль о правах человека возводит к Платону тоталитарное искушение — так, в частности, подсказывает Поппер, Но Лаку-Лабарт стремится выявить в двусмысленном отношении Платона к мимесису исток судьбы политики на Западе. Трудно перечислить все антиплатоновские эпизоды, все претензии и деконструкции, объектом которых является Платон.

Великим «изобретателем» современного антиплатонизма на заре подшития философии к поэме, из-за того что платонизм выдвигал основной запрет на подобный шов, стал Ницше. Хорошо известен диагноз, поставленный Ницше в предисловии к «По ту сторону добра и зла»: «Можно даже спросить, подобно врачу, кто мог заразить такой болезнью этого прекраснейшего отпрыска древности, Платона?» Платон — имя духовной болезни Запада. Само христианство — всего лишь «платонизм для народа». Но наполняет Ницше ликованием, дает наконец волю «свободным умам» не что иное, как то> что Запад вступает в период выздоровления: «Европа освободилась от этого кошмара». На самом деле преодоление платонизма ангажировано, и это текущее преодоление высвобождает беспрецедентную мыслительную энергию: «Борьба с Платоном [...] породила в Европе роскошное напряжение духа, какого *еще* не было на земле». «Свободные, очень свободные умы», «добрые европейцы» держат в руках таким образом натянутый лук, и у них есть «стрела, задача, кто знает? Возможно, *цель*». Нам известно: уже вскоре окажется, что эта «цель» — когда рассеется кровавая, неименуемая ложь ее политического приятия — чистая я простая сдача мысли поэме. Полемика Ницше против «болезни Платона», точка приложения европейской терапии,

затрагивает понятие истины. Радикальная аксиома, исходя из которой «свободные умы» могут обеспечить ночное бдение у трупа платонизма, каковое в равной степени является и бдением, и пробуждением мысли, сводится к отставке истины: «Ложность суждения еще не служит для нас возражением против суждения». Ницше открывает век, отданный антагонизму и власти, этим полным искоренением ссылок на истину, принимаемую за главный симптом болезни Платона. Излечиться от платонизма — это прежде всего излечиться от истины. И это излечение не будет полным, если оно не будет сопровождаться решительной ненавистью к матеме, принимаемой за панцирь, в котором обосновалась болезненная слабость платонизма: «Или еще этот фокус-покус с математической формой, в которую Спиноза заковал, словно в броню, и замаскировал свою философию [...] чтобы заранее поколебать мужество нападающего [...]; как много собственной боязливости и уязвимости выдает этот маскарад больного отшельника!» Философия афоризмами и фрагментами, стихотворениями и загадками, метафорами и сентенциями, всем породившим такое эхо в современной мысли ницшевским стилем укоренена в двойном требовании отстранения истины и отставки матемы. Будучи насквозь антиплатоником, Ницше навязал матеме ту участь, которую Платон уготовил поэме, — подозрительную слабость, болезненность мысли, «маскарад».

Не приходится сомневаться, что Ницше одолел ее надолго. Действительно, наш век «излечился» от платонизма и в своей наиболее живой мысли подился к поэме, оставляя матеме рассудочные умствования позитивистского шва. Доказательство от противного дает этому такой факт: единственной откровенно платоновской (и современной) мыслью большого масштаба являлась в тридцатые годы мысль Альбера Лотмана, и эта мысль целиком возведена на математическом каркасе, Ее долго замалчивали и не

признавали, после того как нацисты убили Лотмана и прервали ее развитие. Сегодня она представляет собой единственную точку опоры, каковую за почти сто лет можно найти для того платоновского предложения, которого требует от нас настоящий момент, если оставить в стороне «платонизирующую» непосредственность многих математиков, в частности — Геделя и Коэна, и, конечно же, лакановскую доктрину истины. Все происходило так, будто尼цшевский приговор под видом шва с поэмой скрепил печатью в судьбе целого века антиматематичность и антиистинность. Сегодня необходимо перевернуть ницшевскую диагностику. Наш век и Европа должны быть повелительным образом излечены от антиплатонизма. Философия будет существовать лишь в том случае, если она предложит в соответствии со временем новый этап в истории категории истины. Сегодня истина служит Европе новой идеей. И, как для Платона и для Лотмана, новизна этой идеи высвечивается в общении с математикой.

Из большой софистики современный философ удерживает следующее: бытие по своей сути множественно. Уже Платон в «Теэтете» указывал, что лежащая под софистическим предложением онтология сместится во множественной подвижности бытия и, справедливо или нет, прикрывал эту онтологию именем Гераклита. Но Платон сохранял права Единого. Наша ситуация куда сложнее, ибо нам, наученным большой современной софистикой, нужно принять к сведению, что после суровых аватар наш век станет веком оспоривания Единого, Безбытийность Единого, беспределная властность множественного — после них повторяться мы не можем. Бог действительно мертв, как и все категории, зависевшие от него в строем мысли о бытии. Нам проходом послужит *платонизм множественности*,

Платон полагал, что сумеет разрушить языковую и риторическую вариантность софистики, исходя из апорий

онтологии множественности. Конечно же, столкнемся с этим сочленением гибкой готовности языка (теория Витгенштейна касательно языковых игр) с множественностью форм предъявления (например, тонкие описательные дознания Делеза) в свою очередь и мы. Но слабое место сменило положение: мы должны *принять* множественность и, скорее, пометить радикальные *пределы* того, что способен создать язык. Отсюда и коренной характер вопроса о неразличимости.

Главная трудность связана с категорией истины. Если бытие множественно, как сберечь эту категорию, ведь ее спасение — истинный центр тяжести любого Платоновского жеста? Чтобы имелась истина, не нужно ли прежде всего заявить о Единстве множественности, и не по поводу ли этого Единого и возможно истинностное суждение? Кроме того, если бытие множественно, нужно, чтобы множественна была также и истина — или не имела бытия. Но как представить себе истину множественной в своем бытии? Твердо придерживаясь множественности, большая современная софистика отказывается от категории истины, как уже поступали и «релятивисты» софистики греческой. Начало процессу истины от имени множественного могущества жизни опять же кладет Ницше. Так как мы не можем не подпасть под юрисдикцию этой власти над мыслью о бытии, необходимо предложить доктрину истины, совместимую с неустранимой множественностью бытия-как-бытия. Истина может быть только особым производством некоей множественности. Все дело в том, что эта множественность не будет подчинена авторитету языка. Она будет или, скорее, *окажется* неразличимой.

Центральной является здесь категория *родовой* множественности. Она сможет основать платонизм множественного, позволив помыслить истину сразу и как множественный результат особой процедуры, и как дыру (или изъятие) в поле именуемого. Благодаря ей станет возможно

принять онтологию чистой множественности, не отказываясь от истины и не признавая определяющий характер языковых вариаций. Кроме того, она служит шпангоутами тому мыслительному пространству, в котором собираются и располагаются как совозможные четыре условия философии. Поэма, матема, изобретенная политика и любовь в своем современном состоянии окажутся в действительности не чем иным, как режимами *действенного* — во множественных ситуациях — производства родовых множественностей, составляющих истину этих ситуаций.

Поначалу понятие родовой множественности возникло в сфере математической деятельности — его в начале шестидесятых годов предложил Поя Коэн для разрешения зависшей почти на целое столетие совершенно технической проблемы, которая касалась «мощности» (то есть чистого количества) определенных бесконечных множеств. Можно сказать, что понятие родовой множественности закрыло первый этап той онтологической теории, которая со временем Кантора носит имя «теории множеств». В «Бытии и событии» я в полной мере развернул диалектику между математическими построениями теории чистой множественности и концептуальными предложениями, способными сегодня заново обосновать философию. Я сделал это, исходя из общей гипотезы, что мысль о бытии-как-бытии достигает свершения в математике, а чтобы собрать вместе и сделать совозможными свои условия, философия должна определить «то-что-не-есть-бытие-как-бытие», обозначенное мною как «событие». Понятие родового введено, чтобы учесть внутренние для множественной ситуации последствия пополняющего ее события. Оно указывает на статус определенных множественностей, которые одновременно вписываются в ситуацию и вполне обоснованно затеваются в ней неизбежно свободный от любого именования случай. Такое множественное пересечение установленной

обоснованности какой-либо ситуации и событийной случайности, которая ее дополняет, и есть в точности место истины данной ситуации. Эта истина является результатом бесконечной процедуры, и о ней только и можно сказать, что, если предположить завершенность этой процедуры, она «окажется» родовой или неразличимой.

Моя цель здесь — всего лишь указать, *почему* разумно считать, что родовая множественность есть тип бытия конкретной истины. Если дана множественность, пусть та, все бытие которой чисто множественно, множественность-без-единства, каким образом помыслить бытие того, что составляет истину такой множественности? В этом весь вопрос. Поскольку бездонное дно того, что предъявлено в присутствии — несостоятельность, истина будет тем, что — изнутри предъявленного, как *часть* этого предъявленного — заставляет явиться на свет несостоятельность, на которой в конечном счете и держится обоснованность предъявления. То, что максимально свободно от обоснованности, от правила, которое подчиняет и подавляет чистую множественность (правила, которое я зову «счасть-за-одно»), может быть лишь некоей особо «уклончивой», *неясной* множественностью — без очерка, без возможности явного именования. Множественностью, если можно так выразиться, образцово *какой угодно*. Если хочется одним и тем же движением держаться того, что авторитет множественности в отношении бытия неограничен, и того, что имеется истина, нужно, чтобы эта истина подчинялась трем критериям.

— Поскольку она должна быть истиной *множественности* — и при этом не прибегая к трансцендентности Единого, — нужно, чтобы она была *имманентным* этой множественности продуктом. Истина будет частью исходной множественности, ситуации, в которой есть истина.

— Поскольку бытие множественно и нужно, чтобы истина

была, истина будет некоей множественностью, стало быть — множественной частью ситуации, истиной которой она является. Само собой разумеется, она не будет «уже» данной, или предъявленной, частью. Она станет результатом особой процедуры. В действительности эту процедуру можно запустить в ход только из точки дополнения, из чего-то, что превышает ситуацию, то есть из некоего события. Истина есть бесконечный результат случайного дополнения. Любая истина пост-событийна. В частности, не бывает «структурной» или объективной истины. О структурных высказываниях, приемлемых в данной ситуации, никогда не скажешь, что они истинны, только что они правдоподобны. Они относятся не к истине, а к знанию,

— Поскольку бытие ситуации — ее несостоятельность, истина этого бытия представится как произвольная множественность, безымянная часть, состоятельность, сведенная к предъявлению как таковому, без предиката или именуемой особенности. Истина будет тем самым родовой частью ситуации, «родовое» же означает при этом, что она является ее произвольной частью, что в ситуации она не говорит ничего особенного — разве что как раз о ее множественном бытии как таковом, о лежащей в ее основе несостоятельности. Истина и есть та минимальная обоснованность (часть, внепонятийная имманентность), которая удостоверяет в ситуации несостоятельность, составляющую ее бытие. Но так как вначале любая часть ситуации предъявлена как особая, именуемая, управляемая в соответствии с обоснованностью, родовую часть, какой является истина, надо будет произвести. Она составит бесконечный множественный горизонт пост-событийной процедуры, которую мы будем называть родовой процедурой.

Поэма, матема, изобретенная, политика и любовь в точности и составляют различные возможные типы родовых процедур, То, что они производят в различных ситуациях

(неименуемое в самом языке, мощь чистой буквы, общая воля как анонимная сила всякой именуемой воли и Двоица полов как то, что никогда не считалось за одно), — всегда всего лишь истина этих ситуаций под видом некоей родовой множественности, зафиксировать имя которой, наперед распознать ее статус не может никакое знание.

Исходя из подобного понятия истины как пост-событийного производства родовой множественности в ситуации, истиной которой она является, мы можем возобновить отношения с определяющей современную философию триадой: бытием, субъектом и истиной. Что касается бытия-как-бытия, скажем, что математика исторически составляет единственно возможную мысль о нем, поскольку она оказывается бесконечной записью чистой множественности, множественности без предиката, в пустую мощь буквы, и такова основа того, что дано, схвачено в своем предъявлении. Математика — это действенная онтология. Об истине скажем, что она подвешена к тому своеобразному пополнению, каковым является событие, и что ее бытие, множественное, как и бытие всего того, что есть, есть бытие родовой, неразличимой, произвольной части, которая, осуществляя множественное в анонимности его множественности, выговаривает свое бытие. Наконец, о субъекте скажем, что он составляет *конечный момент* родовой процедуры, В этом смысле примечательно заключить, что субъект существует лишь в рамках свойственного одному из четырех типов родового строя. Любой субъект — художественный, научный, политический или любовный. Что, впрочем, любой знает из опыта, ибо вне этих регистров имеется одно только существование — или индивидуальность, — а не субъект.

Родовое в концептуальном ядре обращенного к множественности платоновского жеста основывает запись и со-возможность современных условий философии. Об изобретенной политике, коли она существует, нам известно

— по крайней мере с 1793 года, — что сегодня она может быть только эгалитарной, антигосударственной, провешивающей сквозь толщу исторического и социального родовое в человеке и деконструкцию прослоек, упадок дифференциальных или иерархических представлений, приятие некоего коммунизма особенностей. О поэзии — что она прощупывает неотторгнутый, предоставляемый всем, не орудийный язык, речь, основывающую родовое в самой речи. О матеме — что она схватывает множественность лишенной всех предъявленческих различий, родовое во множественном бытии. О любви, наконец, — что за пределами встречи она заявляет о своей верности чистой Двоице, которую основывает и делает родовой истиной того, что существуют мужчины и женщины.

Философия сегодня — мысль о родовом как таковом, которая начинается, началась, поскольку «раскроется величие, любое, подобно незапамятной Тени».

## Приложение

### Ален Бадью и «Бытие и Событие»

10 и 17 декабря 1988 года Международным философским коллежем был организован цикл публичных выступлений по поводу выхода в свет книги Алена Бадью «Бытие и событие» (1988).

Здесь представлены три прозвучавших на этом обсуждении доклада:

1. Филиппа Лаку-Лабарта
2. Жака Рансьера
3. Жана-Франсуа Лиотара

Вместе с ответным выступлением Алена Бадью.

## 1. Филипп Лаку-Лабарт

Это заседание играет роль исправления — исправления случайной накладки, произошедшей несколько месяцев тому назад (оно должно было иметь место в июне). Вопреки своему желанию, я был к этой накладке причастен. Посему я считаю необходимым публично принести свои извинения

Алену Бадью, который, как мне известно, ни разу не усомнился, что речь и в самом деле шла о случайности.

Подобного рода заседание, как вы знаете, должно иметь форму дебатов, а не восхваления. Я, однако, собираюсь отступить от этого правила: не ради академических похвал — этот тип услужливости нам, и одному, и другому, чужд, — но чтобы как можно проще высказать свое признание.

На сегодня мне известно мало книг подобного размаха и подобной смелости (мысли): кто так же померится силой со всей историей философии, от Parmенида и до Хайдеггера; кто возьмется, причем радикально, выверить, что в ней от онтологии, от «науки о бытии-как-бытии»; кто, наконец, изымая (если его гипотеза верна, окончательно) онтологию из философии, поставит нас лицом к лицу с истинами (искусства, политики, науки, любви) и обяжет философствовать о них как о задачах, которые взывают к нашей самой неукоснительной верности, то есть к нашей способности не уклоняться от неразрешимого, от безликости события, которое нам нужно осуществить или которое нам нужно принять.

К этой книге, к серьезности и строгости ее поэтики (с мыслью о Беньямине, я имею в виду: к суровости ее лишенной ауры прозы; но последовательный отказ от ауры, как, возможно, мы начинаем сегодня понимать, определяет невероятность самой поэзии), к — неустрешимому — потрясению того, чем в ней рискуется, я чувствую себя (или,

скорее, знаю), даже если это должно удивлять, очень близким. Не только потому, что, слабый в матеме, хочу ей обучиться (матейн). Но потому, что мысль никак не может обойтись без эмоции, когда видит, что пробуждается та потрясающая сила, которая связана со всяkim «нет» полному подчинению. Это великая книга просто потому, что она свободна.

Я заявляю об этом только для того, чтобы думать о ней, ничем себя не ограничивая. Но все же об этом заявляю.

И, поскольку я должен ввести в нашу дискуссию, теперь я не буду отклоняться от правила: я кратко разъясню это «все же».

(В логике, которую, как мне кажется, я сумел выявить в одной из самых великолепных проз, в поэзии Гельдерлина, самое близкое — это и самое далекое; и я рискнул назвать это гиперболикой, несводимой к какой-либо диалектизации, этой всегда возобновляемой заранее логике долговечного рабства. Это «все же» — то же самое: самое близкое-далекое: свобода.)

Какую-то форму этого «все же» я могу отбросить сравнительно быстро. Но это не происходит столь просто, как можно было бы подумать, вокруг имени Хайдеггера.

Конечно же, я подписываюсь под хайдеггеровским указанием на «закрытие метафизики» («конец философии»), даже если не узнаю себя в «большой современной софистике, которая прибегает к доводу об упадке целокупностей, чтобы с виртуозным тщанием обосноваться в свободной полиморфной игре языков». Но если я подписываюсь под этим указанием, то только исходя из этого мне и кажется справедливым утверждать, что более не осталось возможных тезисов о бытии, иными словами, более нет возможного установления бытия. А ведь как раз это и можно выявить в начале того, что пытается сделать Бадью, — справедливо или

нет, скажет он сам. Но если я правильно понимаю, математика, будучи единственным дискурсом о бытии как таковом, неукоснительно уклоняется от любого определения бытия, которое сведено ею к своей — даже не так, к вообще несостоятельной множественности.

И еще, конечно же, я, по-видимому, нахожусь на стороне поэмы, а не матемы. Но помимо того, что поэма сплошь и рядом выживает у Бадью — и поэма, из-за которой я чувствую, как меня призывают к ответу, обычно как раз и есть та самая, что выжила, — я хотел бы просто сделать походя одно предостережение: мысль, посвятившая себя поэме — а это не только мысль Хайдеггера, но и мысль европейского романтизма, начиная с «Атенеума» и Шеллинга, — возможно, посвятила себя мифеме. Что я мог бы продемонстрировать, но не в этот утренний час.

И это все меняет. Ведь именно, то есть по сути, тут эта мысль проявила свою катастрофичность, принимая во внимание безнадежные чаяния эпохи или, как сказал Бадью, ее «дезориентацию». И, следовательно, привела в отчаяние, принимая во внимание то испытание истины, каким является политика.

Наконец, ничто, конечно же, мне так не чуждо, как идея «покончить» с Хайдеггером — его «ликвидировать» (над чем и без того достаточно суетятся со всех сторон).

Этот отказ не является просто моей формой верности тексту, по которому я научился — немного — философствовать (я так и говорю: тексту; я не знал человека и думаю, по здравом размышлении, что я выражался по этому поводу вполне определенно).

Но на деле с полной охотой подписываюсь под примечанием на странице 521, которое вкратце сюда подверстаю:

«Высказывание „Хайдеггер является последним

повсеместно признанным философом“ читается, отнюдь не сглаживая факты: вовлеченность с 1933 по 1945 год Хайдеггера в нацизм и еще более его упрямое и тем самым сознательное молчание об уничтожении европейских евреев.

Из этого единственного пункта выводится, что даже если принять, что Хайдеггер был мыслителем своего времени, в высшей степени важно выйти, прояснив, чем же они были, и из этого времени, и из этой мысли».

Я подписываюсь под этим с двумя оговорками:

— я не думаю, что Хайдеггер был полнее — или дольше — нацистом, чем ты маоистом — или, следуя молве, и того хуже. И я, само собой разумеется, не смешиваю нацизм и маоизм, даже если и в том, и в другом случае, как и во всем нашем веке, речь идет о кровавой «культурной революции»;

— «выйти»: я не знаю, возможно ли «выйти», хотя и хотел бы сделать тот шаг, который ты предлагаешь сделать. Вновь тебя цитирую:

«Я полагаю, что наше время, сколь бы очевидны ни были его бойни и заблуждения, предоставляет себя мысли, что оно из нее не изымается и что оно несводимо к смешанным останкам мертвцевов и идей. Я думаю, что нам предписано не размышлять над свершением, над закрытием, а, куда более сложная задача, узнать, как сделать еще один шаг, всего еще один шаг. И думаю, что необходимо и возможно чисто рационально передать это предписание вместе с возможными формами его обхода».

Я полагаю, что и в самом деле необходимо сделать этот шаг (в этом я близок); я не полагаю, что мы могли бы на это решиться (и в этом я далек). В этом и состоит мое «все же».

Я совершенно неспособен «чисто рационально» передать «предписание». Возможно, мне следовало бы лучше ориентироваться в матеме, чего мне явно не хватает (отсюда, опять же, мой отказ хитрить или мудрить: на третью эта книга

осталась мною не прочитана, я справился с ней с грехом пополам, я просто не способен с ней совладать).

На самом деле я испытываю шок от сурового устраниния поэмы матемой. От требуемого повторения «платоновского жеста». Я отнюдь не за «обращение платонизма»: от Шеллинга и до Хайдеггера, проходя через Ницше, мы видели, куда это ведет — или может вести (к сожалению, обычно для этого надо так мало). Но я все еще ожидаю в поэме реализовавшуюся прозу: как у Целана и Мандельштама, что, в общем-то, уже почти само собой разумеется, но и у кое-кого еще, назвать кого здесь мне мешает дружба. Поэзия на самом деле грядет, и мы о ней не слишком многое знаем. (Посмотрим, что произойдет с ней в один прекрасный день.)

Тем не менее я должен сказать, что это «все же», конечно же, отступило в тот — недавний — день, когда я прочел следующее (как понимаю, ты написал или произнес это отнюдь не по легкомыслию):

«Теперь я возвращаюсь к стихотворению Мандельштама. Ибо если мы нуждаемся в платоновском жесте, которым истина жестко прерывает поэму одновременно с повествованием, чтобы препоручить заботы о себе узлу матемы и политики, мы также знаем, что этот жест имеет смысл, оставаясь обусловленным отстраненной поэмой, лишь как некий весьма сомнительный жест, который ждет, который чает поэзии, освобожденной от образов, поэзии, отказывающейся от Присутствия, поэзии, о которой мечтали Малларме и Пессоа».

Мое «все же» здесь отступает, потому что я узнаю язык «Меридиана». Даже если я не думаю, что прерывание поэмы и прерывание повествования — из одной весовой категории (что бы ни говорили, роман уже давно не проблема). Зато прерывание поэмы обременено совершенно другим значением: значением мифа. И вот его-то и надо прервать. (Что, очевидно, верно и для политики, особенно в тот момент,

когда «конец мифа» означает безоговорочное установление, то есть учреждение, рыночной экономики.)

В чем же коренится при таких условиях спор? Ибо и он тоже вполне реален, и я уверен, что практически по всем темам (искусство, политика, наука, любовь) мы могли бы спорить.

Я подступлюсь к «Одиннадцатому размышлению»: «Природа: поэма или матема?» Твои доказательства в этой главе напрямую критикуют Хайдеггера; и текст, который служит тебе опорой, это «Введение в метафизику» от 1935 года (речь, таким образом, идет об одном из первых курсов, прочитанных Хайдеггером после его отказа от ректората).

Прежде всего, не думаю, что этот курс — на прижизненном опубликовании которого Хайдеггер, что верно, то верно, настоял в 1953 году — годится, скажем, для всего Хайдеггера, или, точнее, для предельной точки его мысли, то есть для неумолимой мысли о бытии как ни-что. Этот текст слишком уж, по очевидным политическим причинам, занят тем, чтобы превратить фундаментальную онтологию, скомпрометированную и сбившуюся с пути, в онтологию поэтическую — провозглашенную в качестве истины той, первой, в качестве ее исправления, и в то же время проверки (во всей двусмысленности этого слова) «движения», сопровождать которое Хайдеггер, впрочем, не переставал, даже если через восемь лет после падения режима он «приводит в порядок» свой тогдашний дискурс.

Твоя мишень — онтология присутствия. Ты напоминаешь, что, по Хайдеггеру, фюсис изначально мыслился как явление в присутствие, как представленчество присутствия, то есть приношение того, что приковано. Ты тем самым напоминаешь хайдеггеровскую интерпретацию алетейи, поскольку она оправдывает — и именно это тебя и интересует — умаление «платоновского жеста», то есть сведения присутствия или проявления к идее, чем, собственно,

завершается греческая мысль о бытии.

И ты прослеживаешь предлагаемый Хайдеггером анализ этого момента, каковой есть момент упадка или заката (а не просто того факта, что отныне только эта вполне определенная интерпретация и навязывается в качестве единственной). Вместе с его, этого анализа, следствием: дело в том, что проявление — в условиях подчинения идеи очевидности) — отныне интерпретировалось в свою очередь как ме он, как «то, чего в действительности не должно было бы быть»: как кажимость.

В этом анализе решающим, на твой взгляд, является следующее — я цитирую: «Траектория забвения, которая основывает „объективную“ природу, подчиненную математическим Идеям, в качестве утраты раскрытия, фюсиса, в конечном счете заключается в том, чтобы подменить присутствие нехваткой, предложение изъятием» (стр. 142). И в этом узнается в негативе то, что ты называешь «онтологией изъятия» и что, в твоих глазах, оправдывает повторение «платоновского жеста».

Отсюда в противоход хайдеггеровскому доказательству ты извлекаешь такое следствие — опять же цитирую тебя, прибегая к небольшой купюре, за которую вскорости оправдаюсь:

«Платоновскую матему здесь нужно мыслить в точности как отдельную и забывчивую расположеннность до платоновской поэмы, поэмы Parmenida. С самого начала своего анализа Хайдеггер указывает, что подлинная мысль о бытии как фюсисе и „именующая сила этого слова“ связаны с „великой греческой поэзией“. Он подчеркивает, что для Пиндара фюа составляет фундаментальную черту здесь-бытия [...]»

Таким образом, ясно, что всю судьбу западной мысли тут направляют два пути, две ориентации. Одна, опирающаяся на

природу в ее исходном греческом смысле, собирает в поэзии проявление как приходящее присутствие бытия. Другая, опирающаяся на Идею в ее платоновском смысле, подчиняет математике нехватку, изымание всякого присутствия и отделяет тем самым бытие от проявления, сущность от существования» (стр. 143).

Не буду спорить: я не могу оспаривать здесь тезис о математике. Замечу только, что для того, чтобы установить через плечо Хайдеггера существование двух путей или двух ориентаций, то есть разграничение — фундаментальное для самой философии — поэмы и математики, непременно нужно, чтобы ты принял в рассмотрение, пусть даже и намеками, хайдеггеровское определение искусства. Та операция, которую испытывает на Платоне Хайдеггер — по крайней мере в эти годы, — существенно зависит от этого вопроса.

И вот что ты говоришь — теперь я цитирую тот отрывок, через который мгновение назад перескочил:

«Более общим образом, произведение искусства в греческом смысле, техне, выступает в паре, основанной на природе как фюсисе. „В произведении искусства [ты цитируешь здесь Хайдеггера], рассматриваемом как проявляющееся, в явленность является владычествующее распускание, фюсис“».

Пусть перевод намекает на это весьма неловко, что имеет в виду Хайдеггер, тем не менее, совершенно ясно.

Предлагая свой перевод, я оказываю Хайдеггеру доверие, которое, в этом я с тобой соглашусь, не всегда стоит по отношению к нему проявлять: имеется ведь и «идеологическая» версия, катастрофические результаты которой известны и для политики (такова была более или менее несостоявшаяся судьба Хайдеггера), и для искусства (я думаю о комментаторах). Но в конце концов, принятное по всей строгости, это высказывание касательно техне не может

просто-напросто означать, что искусство «выступает в паре, основанной на природе». Хайдеггер никогда не был особенно четок по поводу понятия мимесиса, но он все же читал Аристотеля — и сумел извлечь из него радикальные следствия. Искусство, как он говорит в ту же эпоху в первой версии лекций об «Истоке художественного произведения», в столь малой степени является представлением (*Darstellung*, или мимесисом в смысле имитации) того, что есть, что, скорее, как раз исходя из произведения искусства и раскрывается изначально то, что есть, — или, точнее: раскрывается, что есть нечто (сущее), а не ничто. Искусство, иначе говоря, есть необходимое дополнение к представленчеству присутствия, то есть к обнаружению фюсиса, который сам по себе «любит себя шифровать». И, как таковое, это дополнение обладает функцией изъятия: в производимом им откровении — откровении самого имеется (*Dassheit*, а не *Washeit*) — искусство подает знак, *Winken*, в направлении ни-что бытия. Искусство трансцендентно в том (активном) смысле, какой имеет это слово в «*Sein und Zeit*» (поэтому-то оно, впрочем, и имеет основывающее, историчностное или политическое значение — о чем можно было бы и спорить). И такова причина, по которой в ту пору Хайдеггер начинает оставлять тематику бытия ради тематики *Ereignis*, события, что подтверждают и заметки на полях лекций об «Истоке художественного произведения» (повсюду мотив обустройства истины отмечен *Ereignis*), и большая тетрадь *Beiträge*.

Много говорилось, сам Хайдеггер говорил о *Khere*, повороте, по большей части — если не по сути — вынужденном резким политическим заносом: каков же его мотив, как не тот, что дал название твоей книге: «*Sein und Ereignis*»?

Я, конечно, знаю, что ты ответишь мне чем-то вроде того, что говоришь на странице 67 своей книги:

«Естественно, ни к чему не приведет пускаться на поиски ничто. Этим-то, надо сказать, и истощила себя поэзия, это — даже в ее высшей ясности, даже в ее безоговорочном утверждении — и делает ее сообщницей смерти. Если нужно, увы! согласиться с Платоном, что есть основания к желанию увенчать поэтов златом, а потом отправить их в изгнание, то дело тут в том, что они распространяют идею о предчувствии ничто, в котором покоится бытие, тогда как для него даже нет места — того, что они зовут Природой, — поскольку все состоятельно».

Но если ты мне так ответишь, нужно будет согласиться, что предметом нашего спора является понимание самого бытия. Ты знаешь, до какой степени я связан с «внутренней деконструкцией» Хайдеггера и каковы мотивы, причем не только политические, которыми я одушевляем.

Но все это во имя как раз таки некоего изымательного понимания бытия, которое в пределе должно разрушить любую возможность онтологии.

Вот почему я не могу подписатьсь — сдержанность диктуется исторической очевидностью — под тем, что ты выдвигаешь все в том же «Одннадцатом размышлении»:

«Греки не изобретали поэму. Уж скорее они прервали поэму матемой. Поступая так в проведении дедукции, что составляло верность бытию, каким его именует пустота [...], они открыли бесконечную возможность онтологического текста.

Греки, в особенности Парменид и Платон, также и не мыслили, какою бы ни была для них окончательная важность этого слова, бытие как фюсис, или природу. Они скорее первоначально развязали мысль о бытии, освободив ее от с виду естественного сцепления с поэзией. Приход Идеи и означает это расцепление онтологии» (стр. 144).

В действительности я с охотой подписываюсь под

«верностью бытию, каким его именует пустота». В равной степени и под необходимым прерыванием поэмы. И в том, и в другом случае речь идет о возможности события.

Но почему, и это лежит в основе моего единственного вопроса, все это должно делаться ради матемы? Нельзя ли изобрести нечто отличное от той самой науки, которая леденит наш «мир»?

## 2. Жак Рансьер

Уточним прежде всего пределы тех замечаний, которые последуют ниже. Чтобы вполне оценить сочинение, подобное «Бытию и событию», понадобилось бы время на его повторное чтение и пересмотр, пришлось бы проглядеть заново и несколько великих основополагающих текстов, которые постоянно в нем всплывают, — таких, например, как «Парменид»; необходимо было бы владеть применяемыми в нем областями математики и тем, что из них здесь извлекается... Перед всеми этими требованиями я чувствую себя несостоятельным. Посему буду говорить не столько о тезисах этой книги, сколько о жесте, который она сегодня представляет, о том способе, каким этот жест вырисовывается в современном состоянии мысли и мнений.

Одно слово проходит по всей книге и итожит этот жест — слово «верность». Это слово влечет за собой двойной отказ по отношению к злободневным мыслям. Прежде всего, отказ смириться с концом философии и бедами нашего времени. Отказ от поворота, которым философия, объявив о своем конце и обвинив во всех бедах эпохи своего двойника, свою теневую сторону, называемую метафизикой, вновь подтверждает собственное господство, без конца перепрорабатывает свою историю в фигуре собственного героического наследования. Отказ, с другой стороны,

следовать социальной волне, поддаться всеподавляющему гнету доведенной до состояния государственности мысли, той мысли, для которой не существует ничего, кроме состояния, положения вещей, комбинации свойств, и которая судит различные практики и дискурсы в зависимости от того, отражают, отвергают или искажают они эти свойства. Эпистемологической фигурой огосударствленной мысли в ее самом общем выражении служит ревизионизм, чья — при всех обстоятельствах безупречная — формула сводится к заявлению, что дела обстоят вовсе не так, как считается или считалось. Ее этическая фигура — это отступничество, которое приводит следующие доводы: нужно иметь смелость признать, что дела обстоят не так, как считалось, и, так как считалось, что именно они и определяют наш дискурс и наши поступки, нужно суметь признать отрыв наших желаний от мирового порядка, пусть даже только для воспитания новых поколений.

В двух этих господствующих фигурах, из-за избытка ли или из-за нехватки, теряется вопрос о верности — он либо погружается в предкатастрофическое беспамятство, либо предстает перед постоянным трибуналом демистификации своими свойствами. События нет, есть только долгая катастрофа или легкая зыбь на поверхности вещей.

По отношению к этой нынешней конфигурации работа Бадью представляет собой самое решительное предприятие по построению понятийного пространства верности, по доказательству, что верности есть место. Наперекор времени, которое без конца опережает поборников реальности, времени, которое без конца полагает конец поборникам бытия, он утверждает верность как этическое поведение нашего времени. Это место для верности и эта этика нашего времени принимают у него четкие очертания. Он утверждает, что пришло время построить место для верности как пространство совозможности четырех производящих истины

процедур — матемы, поэмы, политики и любви. Подобное построение — «еще один шаг», который требуется сегодня от философии. Но скромность этого еще одного шага настойчивым образом принимает вид возобновления той гиперболе или того *Urbergang*<sup>1</sup>, которыми философия начинает или продолжает основывающий ее путь. Сделать еще один шаг — также и повторить платоновский жест, возобновить Платона — весьма специфического, по правде говоря, Платона, вдвойне отцеубийцу, способного преодолеть апории бытия и небытия, чтобы обеспечить проторение дискурса ценой всего лишь ликвидации — не только Парменида в строе матемы, но и, в строе вопроса и любви, Сократа, аннулированного-снятого своим комментатором Лаканом.

Тем самым построение места для верности начинает отождествляться с переобоснованием философии как места сбора истин, переобоснованием, предписанным состоянием родовых процедур, зовом чего-то нового, которое по-разному выговаривается в соответствии с этими процедурами и их асимметрией. В четырех родовых процедурах можно в действительности выделить одну — политику, — в которой новое, смутная событийность, еще ищет свое наименование; другую — поэзию, — в которую вписан конец (век поэтов закончен, сама поэма, достигнув своего крайнего предела, требует снятия матемой); наконец, две остальные — наука и любовь (под которой понимается лакановская мысль о любви), — поставляющие возобновлению понятийные орудия. Тем самым можно было бы в виде сопровождающей чтение гипотезы, то есть частной и частичной точки зрения, дать основной задаче философии обновленную платоновскую формулировку, которая звучит следующим образом: чтобы началась политика, нужно обозначить конец века поэтов.

---

<sup>1</sup> Гиперболе (*греч.*), *Übergang* (*нем.*) — переход.

Этому-то и должно служить скрещение математики и дискурса о любви.

Оставляю в стороне новую расстановку, которую должен принять этот новый платонизм, чтобы поместить в свою сердцевину то, что старый отвергал (множественность, апейрон), и новую переформулировку вытекающей отсюда полемики (поэтов отныне будут упрекать в праведности, а не в нечестивости, в чрезмерном присутствии, а не в игре с тенями). Я остановлюсь на той конфигурации отношений, которая, на мой взгляд, сплетается между двумя парами: поэзией и политикой, началом и концом. Политика у Бадью обычно представляется подвешенной в неопределенности именования того, что она говорит нового. Если следовать платоновской модели, я сказал бы, что освобождение этого нового само предполагает в рамках подобной логики, что философия освобождается от века поэтов — века ностальгии по присутствию, по возвращению, по новой Греции, — который открывается с Шиллером, достигает с Хайдеггером своей кульминации и с Целаном завершается.

Но действительно ли это век поэтов? Век иллюзий первичного присутствия вещей и возвращения к родной земле? Подобная идентификация вдвойне сомнительна в отношении поэтов как определителя их века. Век поэтов... не тот ли это к тому же век, когда поэзия производит то истощение Олимпа, о котором упоминает отрывок из «Смерти Дантона»: не ностальгию по ушедшим богам, а умерщвление организовывавшихся ими мифологий присутствия? Работу по критике присутствия, по выявлению его исходной хрупкости, населяющей его смерти? Свойственной веку поэтов на протяжении двух веков деятельность была, быть может, прежде всего действенная критика веры в объективность, практика развязывания, разноса вдребезги реальности «свойств». Бадью первым признает эти труды по дезобъективации главным аспектом

века поэтов. Поэтическая иллюзия является в таком случае скорее уж ошибкой философа, Хайдеггера, преобразовавшего поэтическое разрушение объекта в освящение родного присутствия вещей. Но тогда устанавливается курьезная чехарда: поэт наделяется одновременно и отрицательным образом того, кто вводит философию в искушение, и дополнительным образом того, кто, выполняя заброшенную философом задачу, признает свою недостаточность и требует, чтобы его сменил новый философ, вооруженный матемой.

Но проблематичное соотношение кончающегося века поэтов с новым политическим временем ставит другой вопрос, ибо указанный Бадью век поэтов — это также и век революций. В датировке его рождения, скорее всего, несложно сойтись на последних годах восемнадцатого века, которые являются также годами подведения итогов, на Французской революции как событии, на определенном ею горизонте энтузиазма, на новом способе, которым она должна была организовать политику в чувственную достоверность и в объект эстетического восприятия. Это годы, когда Гельдерлин публикует «Гиперион», а Вордсворт и Кольридж свои «Лирические баллады», которые не говорят ни слова о политике, но, однако же, представляют отступничество от революционного энтузиазма, способ развязать узел, который связывал возможности чувственной очевидности с возможностями политической новизны, утопию нового сообщества с утопией общепризнанных эстетических представлений. Отправляясь от этого исключительного момента, можно было бы провешить через, в частности, Бюхнера, Бодлера и его читателя Беньямина, как и через Рембо или Мандельштама, историю века поэтов как историю критической работы над способами субъективации и объективации, темпорализации и метафоризации, свойственными обновленным фигурам политической новизны. Труды века поэтов проходят параллельно трудам

века революций. Не будет ли тогда объявление о завершении их века просто способом сказать, этого не говоря, о завершении века революций, перенести лезвие революционного означающего на единственную задачу именования еще неслыханной политической новации?

Среди проявлений этой дожидающейся политического наименования «новинки» Бадью многозначительно располагает «прекращение за давностью» марксистско-ленинской политической фигуры. Не является ли тогда «новинка», которая призывает политику, по-новому названную родовой, не более чем развалинами старой новизны, сохранившими от нее тем не менее способность к событию? Здесь имеет место очень специфическое избегание конфронтации с теоретическим объектом под названием «революция». Ничего, очевидно, общего с банальным отказом взять на себя стыд или недоверие, которые наша современность связывает с революционным наследием. Избегаемая Бадью Революция — это, с одной стороны, матрица для определенного числа дискурсов о классах и субстанциональности социального; но это также — и прежде всего — все то, что демократическая историчность, произведенная революционным событием, вписанная в тексты (Конституция, Права человека...), символизируемая датами, повторяемая, замаскированная, забытая, переразыгрываемая, раздираемая кройкой государств и непредсказуемостью событий и субъективаций, может предложить бунтарского проекту политики как акта специфической субъективности.

Мы вновь обнаруживаем здесь платоновский вопрос.

У Платона отставка, навязываемая поэтам и их *демегории*<sup>2</sup>, сочеталась с отставкой, навязываемой демократии.

---

<sup>2</sup> Демегория (*греч.*) — (демагогическая) речь перед народом.

Философский жест изобретения политики отождествлялся на деле с отводом политики в ее обычное состояние, демократическую пестроту. Приход философии связан с отводом этой узурпаторской фигуры политического. В предлагаемом Бадью «платонизме множественности» не может быть вопроса о том, чтобы противопоставить единую сущность сообщества демократии.

Определяющее противопоставление истинной политики политике, которая практикуется обычно, настаивает на этом ничуть не меньше, как о том свидетельствуют, к примеру, те перечисления родовых процедур, в которых матемы, поэме и любви соответствует не политика, а «изобретенная политика». Словно сущность матемы и поэмы можно вполне распознать в обыденном опыте, а любви нет нужды быть переизобретенной; словно только политике угрожает в остальных случаях невинная омонимия, и посему она обязана отличаться от того, что обычно понимается под этим словом, и существовать, в конечном счете, лишь в высказывании этого разграничения. Словно, наконец, конструируемое в книге понятие неразличимого обретает свой основной смысл в полемике по поводу того, что надлежит называть политикой.

Смысл основной и в то же время трудно очертимы. «Бытие и событие» — книга по онтологии, которая хочет отослать политику к ее специфической внятности, порвать с «диалектическим» швом, подшивающим философское к политическому. Но самой этой онтологией управляют понятия {событие, вмешательство, верность...}, которые курсируют между этими двумя строями туда и обратно. Доверяя поначалу Малларме проиллюстрировать событие, Паскалю — вмешательство, а Руссо — родовое, эта онтология обрисовывает метаполитику действия, вмешательства и множественности, которая очень специфическим образом огибает демократическую фактичность и революционную

событийность.

Я вижу знаменательное указание на это в размышлении, посвященном Руссо, и в решительно событийном прочтении договора, которое там предлагается, в прочтении, которое предлагает нам куда более случайное первоначальное соглашение и куда более неустойчивый народ, нежели нам их представляет Руссо. Договор, решение проблемы, относящейся к составлению группы, становится здесь случайностью события, в верности которому устанавливается общая воля. Идея родовой политики строится тогда, отодвигая органические понятия мысли о политическом сообществе (право, закон, обсуждение, суверенность) в интересах действия того «вмешивающегося авангарда», с которым отождествляется фигура законодателя. Но это «наделение событийностью» корпуса политической философии точно так же есть и, в обратном смысле, «наделение онтологичностью» политической событийности.

Так построенная событийность договора приходит тогда на место той исторической событийности, для которой имя Руссо и имя книги, на радость и на горе, связаны друг с другом, той, что носит имя Французской революции.

Предоставить договору теоретический статус события, значит составить мысль о событии, которая радикальным образом подвешивает его к решению о его наименовании. Событию, каковым его мыслит Бадью, существенно быть не только непредвиденным в своем приходе, но и сомнительным, сложиться единственно в действии задним числом интерпретирующих вмешательств. Построение места события, в частности, в размышлении о Малларме, производится таким образом, чтобы интерпретация события была ответом на единственный вопрос: имело оно место или не имело? Чтобы событие не обладало иной временностью, кроме верности вмешательства, которое гласит, что имелось событие; чтобы история имелась только при условии

политики, такой политики, которая не более чем пари по поводу относящегося к событию имеется. С упадком имен политики полемика Бадью о расстоянии от политического до исторического постепенно стягивается вокруг чистого вопроса о построении времени.

«Именно из пары, составленной неразрешимым событием и вмешивающимся решением, — пишет он, — и происходит время и историческая новизна». Полагаю, можно, не боясь ошибиться, подытожить: время — не что иное, как вмешательство.

У Бадью эта мысль о времени приводит в действие новую форму, которую принимает естественная конфронтация философии с демократической фактичностью. Демократия, это на самом деле, возможно, прежде всего некая политичность исторического, сам тот факт, что имеется история, долгая череда событий, что дни, заявления, сражения оставляют следы, отмечаются не только в установлениях и воспоминаниях, но и в самих ситуациях, в основании мест, которые являются последствиями событий и тем самым соответствуют другим событиям, для чего из ограничивающей их пустоты не требуется извлекать какое-либо имя. То, что улица, завод или университет вполне подходят для повторного появления, для повторной записи события, зависит не только от составляющей вмешивающейся организацией субъективности, но и от того факта, что имеются места, особенности, правила, которые обеспечивают устойчивость события, устойчивость заявления о нем. Так понимаемая демократия — центральный узел государства и события, узел неравенства и равенства. «Равенство является политикой», — утверждает Бадью. Но не прежде ли всего оно является ею в своем революционном провозглашении, в собственной историчности, открываемой этим провозглашением при условии несомненности события, которое предоставляет нам выбор не в том, что касается

решения по поводу его существования, а единственно в том, что касается формы его повторения?

Скажем то же самое по-другому. По вопросу о равенстве я вижу три правомерные позиции. В первую очередь та, которая завязывает равенство на самое себя, отбрасывая вовне политического поля, понимаемого как область установленного неравенства. Это радикальная, радикально а-политическая позиция интеллектуальной жакотистской эмансипации, которую я проанализировал в «Несведущем метре».

Имеется позиция, которая связывает провозглашение равенства с неравенством социальных связей. Этот узел и составляет политику в ее демократическом эмпиризме.

Имеется, наконец, и позиция, которая утверждает политический узел, связывающий равенство с самим собой, позиция, обязывающая сказать о политике, что она не имеет ничего общего с тем, что обычно за нее принимают, что фигуры ее неразличимости или отправление ею двойственности можно осмыслить только в их отличии от обычного демократического государства — чаще всего сводимого к прилагательному «парламентское», негативно уточняя саму политику фактом отказа от голосования или, более общим образом, совершения чего бы то ни было из того, что принадлежит обычно сфере политического. Отвергая как добрый платоник незаконнорожденность демократической темпоральности, Бадью со всей остротой конфронтации помещает нас между «безмерным злоупотреблением государства» и другим безмерным злоупотреблением — злоупотреблением интерпретации, каковая, указывая на некую «смутную событийность», на политику в ожидании своего наименования, рискует развернуть вокруг своей оси лакановскую оппозицию знания и истины, указывая на истину как на неведомое тем, кто говорит, играя на различии неразличимого и не боясь при

этом тех классических подвигов искусности, которые заставляют увидеть различия там, где их никто не видит, и показывают неотличимым то, что все видят противоположным.

Скажем это же по-другому: мысль о вмешательстве и о верном коллективе, возможно, ускользает от демократического завязывания события в состояние государственности лишь путем другого завязывания, которое связывает ее с телом воплощенной трансцендентности. Верность, необходимость которой выводится из неразрешимого в жесте Малларме, на самом деле находит свою модель в запуске в обращение одного очень своеобразного события — события креста. Благодаря смещению, симметричному упоминавшемуся мною в осмыслении договора, основывающее событие, то, по отношению к которому определяется верность вмешательства, вместо революционного события является событием христианским: неслыханное событие смерти Бога, запуска в обращение его смерти, придаваемого ей смысла. Размышление о Паскале, которое следует за размышлением о Малларме, и глава о вмешательстве на самом деле связаны с очень своеобразной фигурой события. То, о чем должны были решить апостолы — «коллективное тело вмешательства», — что на кресте имела место не казнь какого-то религиозного агитатора, а смерть Бога, то есть, прежде всего, его присутствие: «Все конкретные эпизоды события (бичевание, коронование терновым венцом, крестный путь и т. д.) составляют сверх-единство события лишь постольку, поскольку их претерпел воплощенный Бог». Нельзя ли перевернуть это предложение, сказать, что парадигма предлагаемого здесь события через Паскаля в точности и влечет, что событие имеет место только через трансцендентность, через решение о трансцендентности? Это решение, прежде чем называться верностью, зовется верой. И

от этой веры мы знаем, что власть принадлежит Трансцендентному, та власть, что зовется благодатью. Но благодать здесь затушевана, как было и с законом у Руссо. Инстанция, которая заставляет поверить в событие, затушевана, как была затушевана и та, что удерживает субъекты вместе. И Христово событие сразу же может служить парадигмой события, освободившись от того, что уточняло его событийность и условия его пуска в оборот: от идеи мистического тела, единственности Святого Духа (христианский Бог у Бадью двуипостасен, надежно разделен), Павловых противопоставлений мирской мудрости и безумия креста, сочинений и веры, закона и благодати. Вкратце, едва установленное безумие воплощения сразу же забыто ради образцовой последовательности: пророки, чудеса, pari. Паскаль, человек матемы и обращения либертенов, понемногу затмевает Святого Павла, человека воплощенного Бога и церковного тела, — не без того, что паскалевская мысль о чуде сама оказывается слегка смещённой, подправленной с оглядкой на pari, в отрыве от которого Паскаль ее хранил. Чудо у Паскаля не имеет отношения к pari, к решению касательно событийности события, оно остается на стороне достоверностей. Преобразить его в «эмблему чистого события как источника истины» должен уже Бадью. Чудо (событие по решению интерпретации) служит тогда для того, чтобы обойти благодать (трансцендентность события), заставить великую метафору креста отступить за чудесную цепь вмешивающейся и интерпретирующей деятельности, дать «вмешивающемуся авангарду» принципы его объединения.

Какой может быть форма этого объединения? Способно ли множество «отмеченных событием множественностей» избежать искушения проявиться как «деятельная эффективность события», то есть «Стадо Верных»? Не обречена ли на церковность альтернатива демократическому

завязыванию события и государства? Эта дилемма, возможно, более принудительна, чем оппозиция, к которой отсылают «парламентские» и «сталинистские» формы политики. Более общим образом вопрос ставится так: какой тип политического объединения возможен, исходя из центральности положения, дарованного интерпретации? Какую цену нужно заплатить, чтобы извлечь интерпретативный акт из его собственного места — аналитического отношения — и свойственной этому месту арифметики, чтобы заставить его играть роль организатора коллектива, чтобы слить его формулу с математикой в постоянном творении? Я с умыслом использую это картезианское выражение, потому что оно, на мой взгляд, резюмирует весь проект Бадью, но также и потому, что оно приглашает задуматься об одном весьма знаменательном отсутствии в его книге. В галерее великих философов, пробегаемой его размышлениями, Декарт занимает лишь весьма странное, побочное место — единственно из-за своего *cogito*, то есть из-за той мысли о субъекте, исправленную формулу которой дал Лакан. Зато отсутствует как мыслитель свободного божественного творения математических истин. Если в западной метафизической традиции и имеется мыслитель события, мыслитель, который придает событию метафизический статус, то это, конечно же, Декарт. Картезианская утверждение о том, что Бог свободно распоряжается математическими истинами, самым точным образом заявляет, что событие предшествует бытию. Почему Бадью пренебрегает тем, кто с виду ближе всего к нему, как не по причине, как мне кажется, тех следствий, которые извлекаются из этого картезианского права собственности события на бытие? Что Бог распоряжается математическими истинами, влечет, что нет математики в постоянном творении. Пусть совершенно неоспоримо, что следует постичь Бога, тем не менее событие не предписывает верность. Из чего также выводится, что не существует картезианской политики. Здесь я вновь отсылаю к тому, что когда-то попытался установить в

«Несведущем метре»: Жакото почерпнул у Декарта мысль о равенстве как постоянном творении. Но подобное равенство не могло избавиться от все время нуждающегося в обновлении отношения одного субъекта к другому, никогда не могло выйти за рамки двоих, задействованных в этом постоянном творении, чтобы основать какую-либо политику. Делать политику, исходя из картезианского предложения, — это поддерживать завязывание свободы на государстве. И тогда нет, собственно говоря, математики политики, есть одни только поэмы и заявления.

Выход из этой апории предполагает установление изворотливого сговора между Паскалем и Платоном, способ преувеличить подчинение бытия юрисдикции события, чтобы извлечь его из-под этой юрисдикции, чтобы в конце концов навязать событию юрисдикцию бытия, политике — платоновскую юрисдикцию геометрии. Христово событие — страдания Бога и их оцерковление — играет против Бога философов и ученых, то есть также и против Бога, который не позволяет вывести из философии политику, отправить посредством политики послания какой-либо философии, отвечающей ей философским переобоснованием. Здесь можно было бы перевернуть знаменитую формулу: Паскаль, чтобы подготовить к платонизму, к некоему новому платонизму, платонизму после Лакана, который математизирует событие и именует неименуемое, не отходы, а что угодно. Безумие креста очищает место для этого нового платонизма, снимает запрет на постоянное творение в политике или отменяет ее подчинение обычаям демократической заурядности. Ценой этой операции, как мне кажется, служит то, что подобная математизированная политика может быть только церковной по форме и подвешенной к некоей отсылающей к себе событийности, — либо к событийности чуда, вокруг которого организовалась Церковь, либо к направлению бесконечного отвода всех имен,

под которыми в своей заурядности предстает политика. Отправление, для которого всегда может хватить двоих, как некогда научал Энгельс толпу неукротимых *Straubinger*<sup>3</sup>: чтобы обеспечить должное деление, способное отделить политику истины от длинного ряда политических имен, необходимы и достаточны были двое основателей партии.

В форме церковного объединения или двоих, того, кто говорит, и того, кто отводит имена, вырисовываются две фигуры политики как отправления абсолюта субъективности. И если тогда нужно отправить в отставку — или по меньшей мере сменить — поэтов, то потому, что они с наибольшей силой держатся того, что имеются вещи, «что есть бытие вне сознания и сей простой факт в своей случайной данности стоит куда большего, чем обитель рассудка», — писал некогда Ив Бонфуа, противопоставляя Иродиаду Малларме, провозвестнику смерти поэмы, Андromахе Бодлера, эмблеме того, что в присутствии поэма представляет как утраченное.

Я заканчиваю, возвращаясь к отправной точке. Нужно ли выводить из неуместности предложения, которое хочет замкнуть нас в конце философии и тысячелетия, уместность его противоположности, по-другому согласиться с многовековой фикцией, предлагая преддверие храма для нового тысячелетия? Нужно ли поддаваться этой фигуре времени? И какое сообщничество поддерживает она с определенной идеей о выпавшей на долю философа миссией? Имеется ли место, которого мы могли бы придерживаться в выборе между двумя фикциями: в выборе чего-то, что находится либо в своем начале, либо в конце, что категорически требует для своей выявленности осмысления, — еще не обследованная бездна или новинка в ожидании своего имени? Почему нужно беспрестанно заставлять себя говорить, что имеется конец или начало,

---

<sup>3</sup> *Straubinger* (нем.) — бродяга.

которые беспрестанно ожидают, что мы их поименуем?

На этом ли чрезвычайном предложении держится исключительное положение мысли? Не должна ли эгалитарная мысль о событии прежде всего отделаться от этой прославленной предопределенности события как начала или конца и вновь погрузить его в демократическую пресность опыта времени, то есть порождения и смерти?

Я охотно сказал бы, что «Бытие и событие» возводит Верности храм, который уместно будет часто посещать.

Но Верность — персона, конечно же, слишком заблуждающаяся, чтобы надолго согласиться там оставаться. И есть одно условие, чтобы храм годился для любовных прогулок и поддерживал свой пыл. Нужно, чтобы в нем не хватало нескольких камней и по его выщербленным стенам вились какие-нибудь растения. Чего не может добиться ни один, даже постмодернистский, архитектор, а лишь природа, птицы и вандалы. Среди этих дополнительных действующих лиц я попытался подражать тем, кому способен подражать. Иной способ сказать, что моим единственным стремлением было внести — путем изъятия — свой камень в этот храм.

### 3. Жан-Франсуа Лиотар

То, что я собирался сказать, кое в чем довольно близко к сказанному только что Рансьером, но он сказал это гораздо лучше, чем сказал бы я, куда сосредоточеннее и заостреннее... — Я полагаю, что книга Бадью — поразительная книга, это слово внезапно пришло мне в голову. Невозможно, чтобы она не поразила, невозможно ее обойти. Значительность ее, на мой взгляд, состоит в том, что здесь принято «решение», решение, что вопрос — это множественность, счет множественности за одно, и что вся философская проблематика должна быть осмыслена на

основе отношения единое/множественное. В рамках теоретико-множественной категории принадлежности множественное и счет множественного за одно означают, что то, что представляется, представляется как ситуация (а что нечто представляется — отнюдь не малая загадка). Когда говорится: «ситуация», уже говорится о том, что имеется и множественность, которая считается за одно. На основе этого решения я выстрою три постановки вопроса, достаточно смутные и недоработанные, но в них я постараюсь вплотную следовать за тобой. Мне не достанет ловкости Рансьера, чтобы добраться до политики, до конфликта с демократией, который и в самом деле (в этом Рансьер тысячу раз прав) кроется в твоем подходе. Я скорее попробую пообщаться немного с тобой, исходя из этого решения, приняв, что оно усвоено, что единственным вопросом является вопрос об одном и о множественном, что даже вопрос о целом и части должен мыслиться исходя из вопроса об одном и о множественном и в то же время должен быть от него отделен.

Первый вопрос, который я собираюсь поставить, с необходимостью должен касаться самого этого решения, касаться возможности не математической онтологии. Лаку-Лабарт, должно быть, уже расспрашивал тебя по этому поводу. Скажу просто, что, несмотря на это решение, несмотря на все то, что медленно проявляется на протяжении долгого развития, кроющегося за именем «размышлений» и представляющего собой глубоко упорядоченную аргументацию, именно возможность не математической «онтологии» и составляет проблему по отношению к этому исходному решению. Под водительством понятия решающего или интерпретирующего вмешательства четыре процедуры, каковыми, по твоим словам, являются поэтика, политика, эротика и эпистемика, ускользают, как мне кажется, от онтологической теоретико-множественности.

Но начну, пожалуй, с разъяснения — возможно, себе,

возможно, тебе — самой этой теоретико-множественной проблематики, настаивая на том, что имеется гипотеза, которую отлично видит Рансьер, первая гипотеза, касающаяся времени. Она не высказана, она является предположением, она, по всей вероятности, связана с тем решением, о котором я говорил, с идеей о том, что вся онтология имеет своим объектом ситуацию, а в качестве языка — язык принадлежности множественности к Единому. Для начала ты говоришь: одного нет, или, скорее: одно не есть, — подхватывая тем самым конечную диалектику Parmenida.

Если одно есть, то только как результат счета. Мы мыслим Единое, когда мыслим или «прочитываем» одну из ситуаций. Множественности объединились здесь под водительством единства. Мы можем назвать это единство несколькими способами, так, что начнут преумножаться сами наименования. Ну да будет с этим театром. Одно появляется только ретроактивно — в том смысле, что предварительно придется сосчитать множественность и передать ее под водительство единства, дабы обеспечить ей присутствие в виде ситуации. Мы узнаём ретроактивно (твой термин, я бы сказал, «задним числом»), что эта множественность окажется Одним. Узнаем из подсчета.

Установив это, нужно уточнить, что одно и множественное обнаруживаются, если можно так выразиться, вместе. Узнаешь о том, что имелась множественность, только потому, что она уже была сочтена за одно. Это означает, что счет-за-одно всегда уже выполнен. Одно ускользает от самого себя, его не имеешь, нужен второй раз, который окажется пере-счетом, новым удвоением счета. Это ты и называешь состоянием (как говорится: описание состояния).

Первый счет-за-одно, благодаря которому мы оказываемся в ситуации, не осознает себя как счет — сразу же, уже. Он проявляется для самого себя только задним числом. Таким образом, имеется одно, которое, в качестве результата,

является самой ситуацией, и имеется одно, которое является оператором, объединителем множественности, каковая, осмелись сказать, тут же недооценивает себя в ситуацию.

Чего, на мой взгляд, не хватает здесь твоему описанию, так это явного позиирования времени. Проблематика счета-за-одно, который дается только скрытым в качестве результата в единстве ситуации и, однако, может прийти к себе задним числом, с пересчетом множественности данной ситуации, в своем «состоянии», подразумевает некое «еще не» и некое «уже». Подразумевает их с необходимостью. Мне кажется, ты стремишься избежать связанных со временем терминов, случаемости (прибегая скорее к повторяемости онтологической, нежели историко-политической). Ты предпочитаешь использовать такие термины, как «ниже» или «выше» (по течению), то есть метафоры пространственные. Вот каким образом: если мыслить, говоришь ты, проблему онтологии как счет-за-одно множественности, которая, чтобы себя воспринять, должна себя пере-считать, приходится с необходимостью предположить (я все это переписываю по-своему, ты с крайней последовательностью используешь единственно термины, авторизованные языком теории множеств), с необходимостью приходится предположить, что уже имелась множественность, осмелись сказать, еще не присутствующая. Это та «чистая» множественность, которую ты называешь множественностью несостоятельной, множественность «прежде», еще не сочтенная за одно в качестве ситуации. Несостоятельность находится выше ситуации. Ее можно назвать грядущим или будущим.

Она есть еще не объединенная, еще не подчиненная закону одного множественность, каковая несостоятельна, поскольку еще не со-стоит сама с собой. Таким образом, выше имеется нечто, что еще не присутствует, что никогда не станет оприсутственным как таковое. Как таковое его можно квалифицировать как пустоту, не-бытие — или, что сводится

к тому же, как бытие. В символике теоретико-множественного языка оно обозначается перечеркнутым по диагонали нулем. С другой же стороны, когда счет-зато-одно дойдет до самого себя, то есть пересчитает себя в «состояние» ситуации, тогда откроется некий объединяющий оператор, какой ты называешь также «структурой», который позволит оприсутствовать эту несостоятельную множественность, который некоторым образом есть тем самым некая оприсутствующая структура, который «сделал» ситуацию как множественно-единое.

Этот оператор появляется, говоришь ты, только «ниже по течению», состоятельность всегда будет ниже по течению, как я говорю — «задним числом». Состоятельность всегда будет уже достигнутой. Итак, имеем: отчасти несостоятельность, каковая относится к «еще не», и отчасти состоятельность, каковая относится, если можно так сказать, к «уже более». Говоря так, я подчеркиваю, что твои «выше и ниже по течению» могут быть переписаны (очевидно, следуя моему «вмешательству решением») в терминах, связанных со временем.

Я еще вернусь к вопросу о времени. Отмечу только, что оператор «одно», который ты называешь структурой (но и здесь присутствует решение, это все то же решение, то самое, которое превращает язык теории множеств в саму онтологию), в соответствии с совсем другим решением мог бы называться — и назывался — схемой. Здесь я имею в виду Канта — великого отсутствующего твоей книги. В первой «Критике» Кант называет этот оператор схемой, а не структурой, то есть не понятием, причем как раз потому, что он полагает: имеется такой вид единения множественности, который не является фактом для понятия.

Когда ты называешь непосредственно структурой всякое сочтенное-за-одно, ты признаешь, что есть лишь один

единственный возможный вид единения и он относится к разряду понятий. Очевидно, именно это и подразумевается в твоем решении прибегнуть в качестве онтологии к теоретико-множественному языку. Мне представляется ясным, что, напротив, в относящейся к критицизму проблематике вместе с Кантом и вопреки Лейбничу осуществляется попытка с величайшим тщанием сохранить тот вид единения множественности, который называется схемой. Этот оператор приписывается той странной способности, которая совершенно отсутствует, как, впрочем, и должна, в твоем дискурсе, — «чувственности». Тому, что в данный момент зовется «чувственностью», в другом месте и позже — «воображением».

Я готов признать, что весь вопрос — это вопрос об одном и множественном, разногласия приходятся на способ его трактовки. Твое решение подразумевает, что единственным способом трактовать проблему одного и множественного является математическая онтология. Единственной онтологией, по твоему мнению, является онтология математическая, единственным способом трактовать проблему одного и множественного — способ теоретико-множественный. Первым следствием подобного решения оказывается то, что оно загоняет время в ловушку. Тебе следовало бы вывести время из чего-то иного, нежели теоретико-множественная онтология. Все, о чем она может подумать как о времени, будет таковым лишь по аксиоме экстенсиональности, а та способна дать только обычную последовательность добротных натуральных чисел, преемственность. Это, несомненно, необходимо и неотвратимо, но и не слишком интересно в качестве концепции времени — как раз потому, что подобное время вполне постижимо. Эта аксиома учит нас, что имеется временной счет-за-одно.

Возвращаюсь к принципу, согласно которому оператор

«одно» позволяет множественному предъявиться в присутствии только в качестве ситуации (до такой, если не ошибаюсь, степени, что предъявление с ситуацией перестановочно). Предъявиться может только то, что в множественном было объединено счетом-за-одно в качестве ситуации. Каждое предъявление ситуационно. Но ведь это «только» подразумевает и иное по отношению к тому, что теряется в «только», не так ли? Исключение подразумевает исключаемое. Иначе говоря, если множественность предъявляется лишь как сочтенное-за-одно, так потому, что имеется наискось перечеркнутый ноль, пустота, небытие бытия, несостоятельная множественность, в которой, так сказать, черпает оператор синтеза, одно как оператор. Загадочным образом вроде бы имеется несостоятельность. Полагаю, это очень важно для твоей позиции в целом, поскольку именно здесь и способна далее сартикулироваться твоя проблематика события. Одно черпает из нуля, черпает из несостоятельного. Нельзя ли назвать его «материей»? — Что же я такое говорю! Это не была бы даже материя философской традиции, в первую очередь Аристотелева, каковая уже, как ты показываешь в своем размышлении об Аристотеле, столь одержима своим включением и своей реализацией, что уже предназначена форме или является уже пред-объединенной, уже финализированной множественностью. Это была бы намного более «сырая» материя. Кое-где о материи в этом смысле говорит Кант, о чистой несостоятельности, о которой нечего сказать, о которой ничего нельзя сказать. Не это ли, по сути, и есть его «в себе»?

В этом пункте твоя позиция совершенно ясна: доступ к несостоятельной множественности, к бытию или небытию, нулю, доступ к чистому *Mannigfaltigkeit*<sup>4</sup> абсолютно

---

<sup>4</sup> *Mannigfaltigkeit* (нем.) — многообразие.

запретен. Я имею в виду, запрещен напрямую, поскольку всякий доступ к этой множественности преобразует ее в принадлежность к какому-то одному. Таким образом ты и отбрасываешь всякую онтологию присутствия, если под присутствием понимать прямой доступ к несостоятельности. Тем самым ты отбрасываешь также поэматику присутствия и всякое хайдегерианство в качестве возможного доступа — следуя специфической операции, которую как раз и можно было бы назвать поэматической — к бытию сущего. То, что неисчислимо, то, что не счесть за одно, что вообще не сосчитать, не образует ситуацию и, следовательно, строго говоря, не имеет места. За исключением все же, я ссылаюсь на твое прекрасное размышление о Малларме, за исключением все же «Броска кости». Это, на мой взгляд, первое размышление в книге, где возникает потребность в том, что служит исключением из математической онтологии, из состоятельностей, из обычных, естественных, нормальных множеств. Я назову это старым словом письмо.

Оно тематизируется в «Броске кости» посредством пера, которое ты, если не ошибаешься, называешь пером тревоги. Малларме, на твой взгляд, полагает, при этом скрывая, что имеется, что посредством письма может иметься доступ — не к самому присутствию, не к несостоятельности, не к бытию или небытию, а к неразрешимости самого счета-за-одно. Письмо может сделаться свидетелем того факта, что счет-за-одно в конце концов является решением. В этом размышлении ты предвосхищаешь то, что потом назовешь в приложении к событию вмешивающимся решением. Здесь пробивается наружу идея невозможного письма, невозможного, поскольку оно само неразрешимо, оно не может решить о самом себе, имеется некое невозможное письмо, которое пытается выступить в качестве свидетеля того, что счет-за-одно есть решение и что само это решение незаконно. Письмо свидетельствует также о том, что то, что

еще не сочтено-за-одно, тем не менее «тут». Но оно может засвидетельствовать это, лишь погружаясь в пустоту, о которой оно свидетельствует, или, по меньшей мере, этой пустотой «поглощаясь». Все то, что ты потом вводишь в качестве понятия родового под рубрикой «на краю пустоты», уже, очевидно, набросано здесь и останется окаймлено, омываемо письмом Малларме из «Броска кости».

Здесь кроется тревога: ты настаиваешь на этом (на странице 220 и следующих), но вводишь ее, мне кажется, по поводу Малларме (и это слово вызывает у меня страх), судя по всему, имеется некая «смелость» письма на краю пустоты, свидетельствующая о крае пустоты, о том, что в ситуации есть от нуля, и эта смелость будет так или иначе вознаграждена, по-моему, ты используешь слово «вознаграждение». Вознаградит ее в «Броске кости» появление созвездия. Перо летит по волнам, почему, собственно, письмо и находится на краю пустоты, но, прежде чем кораблекрушение будет полностью завершено, в качестве исключения (это слово Малларме) появляется Большая Медведица. Семь образующих созвездие звезд становятся как бы записью счета, определенно ускользающей от кораблекрушения парадигмой счета. И тем самым как бы имеется некий «очерк» сочтенного-за-одно вне места. Ибо что касается того мрачного места, куда мы погружаемся, где ничего не будет иметь места кроме места, «ситуация» письма образуется лишь на краю пустоты, пустота остается здесь «тронутой» как несостоятельность том и тем, что не может не снабдить ее состоятельностью. Но набрасывает себя прямо тут состоятельность вне места, помыслить которую необычайно сложно и на которую нам указывает метафора, или образ, или не знаю что еще (и что ты превращаешь в понятие), нависающей, его, конечно же, не замечая, над кораблекрушением Большой Медведицы. Это созвездие становится вознаграждением за смелость писать, что

означает: держаться на краю пустоты.

Таково прекрасное, быть может, лучшее из когда-либо предпринимавшихся, прочтение «Броска кости». И однако, я спрашиваю себя, как спрашиваю и тебя: как же ты поступаешь с ней, с этой Большой Медведицей? Можешь ли ты ее интерпретировать в рамках того, что в дальнейшем назовешь интерпретацией и решением? Принадлежит ли взгляд Старика к разряду «верности»? Мне кажется, что нет. По-моему, здесь имеется два возможных прочтения: одно откровенно платоновское, со всем тем от истинного безразличия ко времени, что оно несет в себе. Или же мы вводим Большую Медведицу в генеалогию верности, и она появляется не как первое событие (парадигма), а как предшествующее событие, к которому именующим вмешательством привязывается событие актуальное. Созвездие вместе с кораблекрушением состоят тогда в ведении одной родовой процедуры. И я не вижу, как требуемая от этой процедуры смелость верности может когда-либо быть вознаграждена очерком вне-места.

В общем и целом, мне кажется, что ты не можешь полностью исключить нематематический онтологический подход. Иначе ты был бы Спинозой или, возможно, скорее Лейбницием. Ты был бы конструктивистом. Но ты не конструктивист, тебе нужна точка, в которой подает знак несостоятельное. Точка излишка, проявляющаяся в письме, в том, что ты зовешь поэмой. Это отношение к бытию как небытию, как несостоятельности, как пустоте, которое как раз таки поэматично, опирается не на онтологию состоятельностей, она может опираться только на события.

Итак, имеется — я возвращаюсь к этому — нечто не от теории множеств, что делает для меня очевидной всю силу твоей книги. Она начинается с теоретико-множественного подхода к состоятельностям, а потом показывает ему нос, наносит изящный удар. Ты начинаешь заниматься

несостоятельностью, ты различаешь природу и историю, а затем оставляешь онтологию математической несостоятельности на стороне природы и проявляешь заботу об истории. Таким, я думаю, будет единственный дозволенный в твоей книге дуализм (здесь я опять в опасении). Откуда следует, что имеется-таки потерпевший крушение доступ к несостоятельности, в котором в расчет принимаются не только сама пустота как понятие, но и край пустоты как событие. Вернусь на мгновение к теории множеств. Меня впечатлил твой синтез двух, порождение двух исходя из ничего, исходя из нуля. Убедительное доказательство того факта, что у теории множеств нет референта, у нее есть только пустота, необходим всего лишь нуль, чтобы получить обычные, естественные множества. То, что необходим единственно нуль, означает, что противоположны друг другу не полнота ситуации и пустота несостоятельности, а все намного сложнее.

Я не настаиваю. Я только отмечаю следующее. Ты вводишь в событие, и это, возможно, и есть созвездие, что кораблекрушение письма является доступом к несостоятельности, но не только им. Ибо несостоятельность составлена разом из нуля, пустоты, небытия, но также и из Другого, поскольку она «не пуста». Ибо если имеется событие, то имеется пустота, но также и «не пустота». Что же это за «не пустота», которая вводится в событийное место, а через него и в ситуацию, вместе с событием? Твой ответ таков: это имя, «всего лишь» имя.

Это в него артикулируется то, что ты называешь интерпретирующим вмешательством. А мне кажется, что здесь обретает свою истину Большая Медведица. Большая Медведица — это «не пустота» пустоты, потому что это ее имя. Этого я и буду придерживаться, чтобы избежать платонизма. В математической онтологии *stricto sensu* нет события, или, по крайней мере, событие там схоже с

решением, там имеется решение. Ты сам говоришь в нескольких местах: математическая онтология не замечает, что она находится в процессе принятия решения, она не мыслит вещь, а ее решает. Ты говоришь это по поводу нескольких аксиом: имеются решения, которые суть аксиомы, и эти решения, некоторым образом, суть события.

Более того, некоторые аксиомы излишни, «избыточны», как ты любишь говорить. Имеются аксиомы, в которых теория множеств в качестве математической онтологии не нуждается, имеются и такие, в которых нуждается. Даже те, в которых она нуждается, суть решения.

Повторюсь: ты тоже принял решение под видом некоей мета-аксиомы, некоей мета-онтологической аксиомы математической онтологии. Эта аксиома провозглашает, что только математическая мета-онтология способна отчитаться за проблематику множественного.

Разве ты можешь не согласиться с этим? Не согласиться с тем, что ты не можешь продумать это, а можешь только решить. Мне кажется, сохраняя тебе верность, можно сказать, что в математической онтологии, какою ты ее описал, присутствует своего рода выверка бытия как множественности на основе его именования. Бытие, как ты показываешь, здесь универсальным образом включено в имя пустоты, то есть перечеркнутого наискось нуля, в те множественности, которыми благодаря аксиоме экстенсиональности занимается математическая онтология. Ты высказываешь вещи, проливающие яркий свет на аксиому Рассела и урегулирование благодаря этой аксиоме его парадокса.

Если теперь вернуться к совокупности вещей, я вижу здесь две последовательности (я называю это твоим дуализмом); одна последовательность, где речь идет о нормальных множествах, регламентируемых аксиомой экстенсиональности, которая, по сути дела, приемлет другое

только как Идею (заглавная буква моя) другого (с маленькой буквы), причем другое относится к одному. Так складывается природа из ординальных рядов, которые производятся единственно самопреумножающимся нулем. Она не имеет существования и проходит по ведомству математической онтологии. Помимо этих рядов я вижу и

другой ряд, ряд множеств, которые не являются нормальными под рубрикой математической онтологии, множеств с событийностью. Эти множества регулируются не аксиомой экстенсиональности, а «ужасной» аксиомой транзитивности, каковая гласит: событие не принадлежит никакой другой множественности, кроме самого себя. Это замыкание или эта самопринадлежность события и составляет всю проблему истории: как может событие «войти» в сочлененное за одно множество, когда оно ему не принадлежит? Этот вопрос возникает не на почве природы, а на почве истории. Для природы имеется математическая теоретико-множественная онтология, но эта онтология упускает историю. Здесь нужно то, что ты зовешь четырьмя процедурами. Ибо, когда речь идет о событии, не бывает определяющего дискурса, дискурса сконструированного, конструирующего и конструктивистского, как для нормальных природных множеств, поскольку в противоположность им дело имеешь с «местом», которое впускает событие, которое находится на краю вне-места. Это невозможно аксиоматизировать. Посему ты призываешь «процедуру». Есть четыре процедуры: поэтическая, политическая, эrotическая, эпистемическая.

Мой вопрос таков: впечатляющее, очень важное применение, которое ты нашел теории множеств, или же решение провозгласить исключительно ситуационную онтологию, о которой способна говорить только теория множеств, — это применение, это решение, имеют ли они другую цель, кроме как противопоставить сей онтологии, не

превращая при этом их в простую противоположность, «процедуры», в которых она некомпетентна? Когда ты озаглавливаешь одно из своих размышлений «бытие запрещает событие», мне кажется, что ты провозглашаешь саму цель своей книги. Если событие не принадлежит целиком ситуации, оно остается вне, и ничего не будет иметь места кроме места, несостоятельность сюда не войдет.

Таким образом, нужно, чтобы часть события уже присутствовала в ситуации, но как нечто, неспособное в ней предъявиться, поскольку событие принадлежит только самому себе. Стоящая здесь перед тобой сложность — как нечто, определяющееся как принадлежащее самому себе, может вступить в принадлежность уже не себе, а сочтенному за одно множеству, то есть ситуации, и произвести там, если можно так выразиться, эффект. Ты говоришь: оно входит туда посредством имени — и только посредством имени.

Но это имя порождает то, что я зову твоим решенчеством. Ибо имя некоторым образом удваивает событие, чтобы оно вошло в ситуацию, а дает его событию само вмешательство. Ты называешь это вмешательство интерпретирующими; надо было бы сказать не интерпретирующее, а именовательное или именующее. Оно даже не из разряда интерпретаций. Надлежит решиться назвать.

В терминах Малларме, это означает решение писать. Тут нет даже никакого обязательства, во всяком случае — принуждения именовать. Например, Государство решит не именовать, поскольку событие не может быть сочтено за одно состоятельный образом. Чтобы решиться именовать, нужно иметь особую привязанность к пустоте, к Другому. Но эта «привязанность» — не из твоего реестра.

Ты только говоришь: имя события не принадлежит словарю имен, циркулирующих внутри лексики состоятельностей. Ты говоришь, что это имя анонимно, нам не удастся поименовать событие тем, что у нас есть в качестве имен. Его нужно

поименовать *in absentia*, но у него все-таки будет какое-то имя. Что ты понимаешь под анонимным именем, уж не имя ли нарицательное? Но имя нарицательное всегда гласит: «это событие принадлежит к...», и в этом случае именование теряет, мне кажется, исключительность события.

Прекрасные страницы, описывающие семь свойств интерпретирующего вмешательства, вводят принцип pari. Пора, судя по всему, биться об заклад. Нужно, во-первых, заверить, что для именования имеется событие, и, во-вторых, нужно побиться об заклад об имени. На странице 226 ты говоришь: нужно составить имя, нужно составить имя непредъявленного элемента. Что значит, составить имя? Что имя не составляется, продолжу я, само собой? Это, конечно же, смягчается процедурой верности, которую ты также называешь устройством верности. По вопросу этой самой верности ты выступаешь в несколько странном направлении. Как математик ты говоришь себе: мне нужно найти оператор верности. Эту роль призван сыграть так называемый оператор соединения. «Оператор верности» сначала вызвал у меня улыбку, но потом вызвал страх. На самом деле, ты его отбрасываешь, это, в общем и целом, не более чем «идея», ты этого не говоришь, но, по-моему, чувствуешь, что если иметь в распоряжении самый настоящий оператор, удостоверяющий твою верность, для верности больше не будет места. В произвольной ситуации этот оператор позволил бы решить, содержит ли эта ситуация место, в котором возможно «что-то от события», дает ли она доступ к небытию или несостоятельности. Как оператор соединения он позволил бы сказать, что та или иная часть ситуации связана с событием.

Но на странице 267 ты признаешь, что этот оператор не может быть определен на языке математической онтологии, он не может быть выведен, не может быть доказан. Он сам является событием. Он, по твоим словам, является вторым событием. Итак: именование или наименование события —

это то, посредством чего событие входит в ситуацию, что позволяет ему вмешаться (и здесь слово «вмешательство» обретает всю свою весомость: событие должно не случиться, не просто произойти, а именно вмешаться). Но ведь именование само является событием, принимающим решение по поводу первого события. Таким образом, событие имеется потому, что принимается решение событие наименовать (и принимается решение о его имени). Так как для события единственным средством присутствовать в ситуации является его имя и так как решение об имени произвольно и составляет предмет пары, поскольку «составляет имя» непредъявленного, именно из-за заявления: «это забастовка, это революция, это женщина моей жизни», и оказывается, что это забастовка, революция, жена.

Этот парадокс, это переворачивание ты на странице 232 называешь «забавным зеркальным отражением события и вмешательства». Нет, кажется, вмешательства без события, по крайней мере, ты так предполагаешь, и нет события без вмешательства, как ты в изобилии объясняешь. Но откуда само вмешательство, если мы не затронуты «присутствием» непредъявленного, как я только что подсказал? Ты возразишь мне, что этот довод антропологичен и ему нет места в твоем дискурсе. Именно так я, на самом деле, и думаю. Однако если «зеркальное отражение» кажется тебе «забавным», то дело тут в том, что ты не поставил вопрос, как может присутствовать для самого себя место, когда оно лишено предъявления. Каким образом то, что является в месте непредъявлением, каким образом прохождение, проход события предъявляется в месте? И, чтобы не уклоняться от «антропологии», как выходит, что те элементы места, которые имеют или присваивают способность к именованию (говорящие существа), «чувствуют себя подстрекаемыми», если так можно выразиться, к обязанности именовать — именовать нечто, что еще не было поименовано, счастье нечто,

что еще не было сочтено? Причем, в действительности, с той тревогой, выдающимся свидетелем которой является Малларме, с тревогой, во-первых, нечаянно ошибиться, говоря, что имеется непредъявленное и что нужно, во-вторых, снабдить его именем, во всяком случае, принять решение о его имени, — с тревогой, наконец, что вдруг есть что сказать, что поименовать, тогда как, возможно, ничего и нет (кроме места).

Я полагаю, что немного легкомысленно говорить, как делаешь ты, о «забавном зеркальном отражении» события и вмешательства. В этой «забаве» скрывается и проявляется в конечном счете вся проблема решенчества. Не только в политике, но и в онтологии; и уж во всяком случае в метафизике. Когда я упоминаю решенчество, я думаю о худшем, например о Карле Шmittte. Исподволь и издалека здесь оказывается задействована политическая мысль какого-нибудь Сореля: нужно «решить», что это — всеобщая забастовка, и на самом деле неважно, так ли обстоит дело, важно, чтобы так было решено и чтобы она так была названа, ибо это и составляет событие. Я знаю, что ты говоришь совсем не это, поскольку говоришь о «зеркальном отражении». Но в твоем тексте я вижу только возвращение решения по поводу события, я не вижу продвижения от события к решению. Как раз тот факт, что движешься только в одну сторону, и кроется в решенчестве настоящих фашизмов (Сорель, читатель Сореля Муссолини, Карл Шmittt, Юнгер), и составляет решенчество. Очевидно, имеется некоторая чувствительность к тревоге, без которой у фашизма нет повода. Но там, где обитается собственно фашистское, страдаешь от произвольности даваемого небытию имени. В событийном месте имеется пустота, находишься на краю пустоты, нужно именовать. Важность имени заключается в том, что оно собирается принять решение и запустит в дело верность. В этом именовании и

этой верности коренится шмиттовская тема власти через решение. Ты знаешь эту формулу: «Авторитетом [= верховной властью] обладает тот, кто принимает решения в и о чрезвычайном положении». Ты как раз и описываешь по поводу событийного места, что авторитет состоит в том, чтобы принимать решения о чрезвычайном положении и в чрезвычайном положении.

Я не упрекаю тебя в том, что бывают чрезвычайные положения. Беспокоит уравнение: «авторитет» равняется «решению в и о чрезвычайном положении». Вот почему я нахожу легкомысленным твое «забавное зеркальное отражение». Оно настолько мало забавно, что отражает пятьдесят лет истории фашизма. Мне кажется, нужно обдумать и еще кое-что зависящее от изначального решения подойти к этим проблемам, исходя из математической онтологии. Ибо чего же здесь на самом деле не хватает? Не хватает совсем простой и глупой вещи, того «измерения», о котором я в самом начале упомянул по поводу времени под именем восприимчивости. Я имею в виду не только *Sinnlichkeit* первой «Критики», но и то, что под тем же именем становится в третьей «Критике» настоящей способностью чувствовать небытие. О событии оказываешься уведомлен только потому, что имеется способность чувствовать небытие. Фашизм, о котором я говорю, отнюдь тебя с ним не смешивая, а как об угрозе, скрытой в твоем тезисе о вмешивающемся решении, — этот фашизм характеризуется решительным «забвением» способности чувствовать. Он — не более чем рубец, оставшийся на месте тревоги, каковая и является этой способностью чувствовать. Так что он не способен осмыслить собственное решение. Здесь опять нужно осознать: он не думает, он решает, как ты говоришь о специалисте по теории множеств. Он не способен осмыслить это, если можно так выразиться, пред-решение, решение, которое нужно принять, то есть поименовать. Но

почему нужно что-то именовать? По меньшей мере постольку, поскольку имеется способность чувствовать тревогу, то, что ты называешь пустотой, в этом я в общем-то уверен. И таков, несомненно, настоящий авторитет, если он вообще имеется. Он отнюдь не связан с решением, с активистской, сверхактивистской позицией, которая скрывает способность чувствовать. И когда ты отсылаешь к другому, к предыдущему событию, когда упоминаешь о верности, ты обращаешься к способности чувствовать, к некоему «уже». И тем самым тебе надлежит принять способность чувствовать. Под именем верности способность чувствовать завязывает время на самое себя. Вне верности, которая сама обязательно включена в движение отсылки именования к предыдущему событию, нет синтеза исторического времени, истинного времени. Узел, говоришь ты, теории времени.

Замечу сверх того еще две вещи. Прежде всего, отсылка к другому событию не разрешает у тебя проблему решения. Эта отсылка остается все в той же сфере мысли, сфере решения. Первое событие было решительно и бесповоротно поименовано, и верность есть событие другого решения. Я не вижу в твоем тексте никакого места восприимчивости. — Мое второе наблюдение относится к примеру с Паскалем. Прекрасное размышление о Паскале. Паскаль описывает проблему Христа, Бог он или нет, как прения между евреями. И ты разъясняешь: передовые евреи скажут: да, он Бог; на сей раз это Бог. Это самое настоящее вмешательство в точном смысле этого наименования.

Слова «это умер Бог», пишешь ты, являются «точно откалиброванным» (какое-то угрожающее, непривычное под твоим пером выражение) вмешательством. И ты, таким образом, решаешь, что христиане составляют передовой отряд по отношению к еврейскому закону, и представляешь еврейский закон в качестве состояния и Державы, способа счастья множественность за одно и способа ее тотализировать.

Тем самым ты решаешь, что христиане составляют тот передовой отряд, который способен поименовать событие, каковым является Христос, дав ему имя Бога. Полагаю, что твоя оценка этого наименования произвольна. Огромный произвол в том, что евреи, которым ведомы только пророки, возглашают: это не пророк, это Бог (как известно, в это отнюдь не верили). Чтобы описать мощный, «высший» эффект этого решения, благодаря которому сложился христианский авангард, ты говоришь, что оно «закрепляет в непрерывности», причем практически единогласно, «блуждающую верность еврейского пророчества», я цитирую страницу 241. Христианство как бы подхватывает задним числом все события, каковыми являлись пророки Ветхого Завета. Христианское интерпретирующее вмешательство, прерывая и продолжая еврейский закон, представляет саму модель верности верности — как раз потому, что оно позволяет восстановить верность уже не блуждающую, ту, которая сможет описать еврейскую историю, увенчивая ее Христом как Богом, наконец-то явившимся подчиниться конечности.

Что касается меня, то я, напротив, думаю, что новый закон по сути своей не верен старому, и полагаю, что в соответствие себе же ты должен думать так же. Позволь мне напомнить, что Паскаль очень ясно написал: «Либо евреи, либо христиане с необходимостью должны быть злыми». Злы, говоришь ты вслед за Паскалем, евреи. Почему? Они недостаточно верны, говоришь ты. Христиане добры.

Так и в самом деле думал Паскаль. Но в Паскале есть и та сторона, через которую его можно спасти от того, что дало место церкви — именно во имя верности верности. Есть сорвавшийся с привязи Паскаль. Ты словно думаешь о том Паскале, который был гласом всей христианской церкви, то есть о том, что основывает основательную сцепленность всех прошлых событий — и с ними. Но Паскаль-янсенист отошел

от этого состояния и той Державы, какою является католическая церковь. Под именем иезуитства он обвинил ее в том, что она потеряла способность чувствовать событие. Перестав тем самым быть передовым отрядом, довольствуясь запуском в обращение любого события путем его именования и беспрестанного переименования, превращая это событие в наделенную структурой ситуацию, — одним словом, образуя учреждение. Не является ли в твоих терминах сам смысл искупления, смены, христианского единогласия не чем иным, как самим типом удвоения, всякого счета-за-одно? Я думаю, что верность безосновательности, то есть событию, с необходимостью требует блуждания, этого знаменитого еврейского скитания. Решение поименовать Христа «Богом» позволяет, по существу, вскрыть, что же неверного сохраняет блуждание, вот как я понимаю то, что ты комментируешь у

Паскаля. Это важно, потому что, как уже сказал Рансьер, некоторым образом эта верность верности становится для тебя моделью, когда речь заходит об организации.

Я думаю, что последняя требует блуждания, то есть комплекса основательности и безосновательности, но на краю пустоты, каковая является безосновательностью. Чтобы осмыслить этот вопрос в терминах времени, времени как недостающего синтеза, то есть в терминах случайных обстоятельств, ты заявляешь, что доктрина события учит нас: все силы нужно прикладывать к тому, чтобы следовать за его последствиями, а не поощрять его обстоятельства (очевидно, я чувствую, что имеюсь в виду). Но что означает следовать за последствиями? Ты пишешь: «Верность — это дисциплина времени». Я думаю, что время дисциплинированно лишь в ординальном ряду чисел. Я бы скорее сказал, что верность — это дисциплина для недисциплинированности события. И я спрашиваю тебя: как насчет решения, что Иисус — не Бог, этого отрицательного решения, что другое, то, что предъявляется, никогда не есть Другое? Это решение не было

воинствующим, эта верность не была воинствующей — я говорю о еврейских решениях и верности. Они не породили армию или церковь. Они следовали только одному последствию события: тому, что нужно «слушать».

#### **4. Ален Бадью. 19 ответов на многое большее число возражений**

1. Присмотримся к той максиме, которой резюмирует меня Рансьер: «Чтобы началась политика, нужно обозначить конец века поэтов. Этому-то и должно служить скрещение математики и дискурса о любви». Эта максима сильнее — систематичнее, — чем в данный момент своего (или нашего) усилия осовозможнить Время могут быть я.

Разлад в этот сдвинутый платонизм вносят три факта (между прочим, я говорил о «платоновском жесте», а не о платонизме. Что, на мой взгляд, достаточно точно указывало на форму, или замысел, а не на тематику).

— Факт первый: политика началась — как минимум с Мая 68 года или, точнее, во Франции, с череды лет с 68-го по 73-й. Она началась прежде, чем мы могли бы объявить, что стоящим перед философией императивом является конец Конца философии. Обусловливающее предшествует обусловленному. Активист приходит — в порядке возможной мысли — до философа.

— Факт второй: «Конец века поэтов» означает: конец философской операции подшивания к поэме, но ни в коем случае не конец поэтического условия философии. Это условие после Хайдеггера вскоре будет освобождено.

В частности, будет видно, что любое событийное именование в своей декларативной последовательности, когда нужно продекларировать, что начинается верность,

подразумевает поэтическое введение в язык (там, где именование противостоит означиванию).

— Факт третий: лакановский дискурс о любви имеет математику в качестве края, он, возможно, поперечен (или тупиков) математике. Но не может быть скрещения двух родовых процедур (в данном случае онтологии и любви). Всякое философское предложение о таком скрещении, пытаясь подорвать мыслительную автономию процедур, на деле организует измену самой философии, отказ принародоваться к раздельному распределению ее условий (например: скрещение онтологии и любви дает мистическую философию. По правде, Лакан подчас едва избегал этого расклада).

**2.** Рансьер, несомненно, имеет основания выделять те категории (вмешательство, событие, верность), которые, как он подозревает, все еще чрезмерно циркулируют между предполагаемой автономией политического мышления и обусловленным характером философии. Не будем, однако, преувеличивать политическое применение рассматриваемых категорий! Ну кто сегодня в политике вводит в понятие верность или вмешательство? Впрочем, любопытно, что ни Рансьер, ни кто-либо еще не протестует против импорта, причем куда более обширного и централизованного, категорий математических: пустота, родовое, вынуждение (верно, что эти моменты моей книги, в которых разыгрывается мысль об истинах, еще не слишком пройдены моими критиками). Насколько мне известно, математика, как и политика, имеет право на независимость своих понятий. Что Рансьеру до этого нет дела, показывает мне: это он, а не я, поддерживает в непрекращающемся трудном перевертывании типично французский шов между философией и политикой.

**3.** Рансьер делает из себя большего (или более одностороннего) догматика, чем на самом деле, когда

притворяется, что не понимает, почему я говорю «изобретенная политика» (а не просто политика), или когда утверждает, что для меня политика «не более чем пари по поводу относящегося к событию имеется». Полноте! Политика как родовая процедура является бесконечной верностью некоему предписывающему именованию. Модель верности, которую я предлагаю, это модель... дедукции! Все равно что сказать, что структура политики является структурой чистого пари! Вы, бывшиеся об заклад, что не осталось уже ничего из того, что было ранее, прекратите упрекать нас в последовательности в отношении имевшего место, будто эта верность — не более чем произвольное решение. Оправдывайте лучше свое решение, непоследовательное, вздорное, подвергнутое мучительным оправданиям в 1981-м. Объясните нам переход от «выборы, ловушка для идиотов» (июнь 1968) к «мы выиграли» (май 1981).

Что же касается «изобретенной политики», это выражение подходит ничуть не хуже других, чтобы привлечь внимание к радикальному различию между политикой (как автономной мыслью) и управлением Государством, различию, сегодня потерявшему из виду по вине тех, кто пускает в обращение между Государством, философией и их воинствующей опустошенностью единственное означающее: «демократия».

Опасность смешения между истиной (родовое) и представлением (государственное) особенно весома в политике. Но различия того же порядка существуют для каждой процедуры (между музыкой как искусством и музыкой в смысле официозного массового празднества; между любовью из модных песенок, или любовью без любви, и любовью; между «наукой» среди «гуманитарных наук» и «наукой» среди «наук физических» и т. д.). Уже говорилось: любовь нужно постоянно переизобретать — так же как искусство, науку и политику.

4. Рансьер возражает мне, что «повторные записи» события — и, следовательно, равенство — объясняются тем фактом, что имеются места, особенности и т. д. Случайно ли попало ему на перо слово «место»? Или же он прочел в книге, озаглавленной «Бытие и событие», длинные рассуждения о категории событийного места? Более общим образом Рансьер намеревается противопоставить мне понятие равенства, «связанного с Государством», или с неравенством. Я, на его взгляд, придерживаюсь понятия равенства, основанного на самом себе.

Эгалитарное (или родовое) предложение для меня изначально связано с состоянием (ситуации), поскольку условием ему служит событийное место (а значит, локализованная и особенная форма предъявленности бытия) и содержание события, как и его имя, предписано этим местом (содержание — терминами места, имя — свойственной ему пустотой). И оно судьбоносно привязано к состоянию, поскольку может быть реализовано лишь как часть ситуации. Равенство (или истина: это одно и то же) мыслится мною в своем двойном и локализуемом узле: с ситуацией и с ее состоянием. С предъявлением и представлением.

Добавлю, что вынуждение (но до этого никто не рискует дойти...) является, если можно так выразиться, узлом этого узла и языка-субъекта.

С точки зрения подобного мыслительного усилия, приложенного к тому, что загружает равенство в реальное становление, призыв Рансьера к «демократической пресности опыта» слышится достаточно внятно: меня, если откровенно не поступаться искренностью, можно обвинить не в отсутствии завязывания, а в том, что я не препровождаю к тому завязыванию мнения, которое нам сегодня навязано и которое на самом деле является совершенно плоской апологией парламентского Государства (Государства, которое Рансьер, пробалтываясь, называет «обычным

демократическим государством». Но, быть может, мысль обуславливается необычной демократией?)

В этой точке «опыт», по крайней мере мой, питает философию: можно, если угодно, принимать участие в нынешнем парламентском консенсусе (я не вижу, почему «демократический», что имеет много смыслов, предпочтительнее здесь, чем совершенно строгое «парламентский»). Но нельзя так поступать, делая при этом вид, что подобного рода политика завязывает какое бы то ни было равенство или следует процессу какой бы то ни было истины. Ее деятели, впрочем, и не претендуют ни на то, ни на другое.

5. По поводу Паскаля: не мешало бы все же сохранять благоразумие — можно ли, да или нет, выделить в тексте и в убеждениях, ни один из явных параметров которых не разделяешь, форму, или матрицу, философемы, которую сам предложил и осмыслил, не заметив, что переворачиваешь при этом рассматриваемые параметры в соответствии со своим наконец-то вытесненным наружу подсознанием? Я пытаюсь осмыслить то, что в мысли Паскаля есть философски реального среди христианского пустословия, то есть, на мой взгляд, особую связь между событием и истиной. Я обустраиваю извлечение, обособление, скрытую силу этой схемы. Скажем, что она присутствует в христианстве Паскаля как в художественном вымысле или обремененной метафоре.

Рансьер забавным образом пишет, что, мол, «христианский Бог у Бадью двуипостасен, надежно разделен», но первым делом следовало бы указать, что для Бадью «христианский Бог», прежде чем быть Двоицей, обладает поистине замечательным свойством: он не существует...

Рансьер, впрочем, не знает, должен ли он по этому поводу упрекать меня в Трансцендентности и Церковности (каковые, по-видимому, определяются отношением к Паскалю) или, напротив, в том, что я недооценил их субъективные

реквизиты, благодать и веру (что, по-видимому, скорее определяет мое не-отношение к «истинному» Паскалю). Дело в том, что от него ускользают операторы секуляризации мысли Паскаля: событийное сверх-единство не трансцендентно (в отличие от Бога), верность не церковна (она — рискованные и тяжкие труды расследований), именование не есть благодать (оно проистекает из локализованной пустоты, пустоты места) и т. д. В этом смысле ничто не Паскалево. Но в каком-то другом смысле таков Паскаль, мысль которого для нас важна, тот, кто борется за событие и за чудо интерпретации, против государственных сделок иезуитов. Паскаль, важный для того, для кого христианство полностью отжило свое, но кто видит, как вокруг парламентского государства мельтешат искусные «демократы»-иезуиты, любители пресности и «обыденного опыта».

6. То же самое можно отнести и к Руссо. Я обращаюсь к Руссо единственно для того, чтобы прочесть в понятии «общей воли» родовое приближение к политической истине. Что способно послужить поводом для обсуждения центральной идеи родового (поддержкой, если угодно, моего «философского» видения демократии). Но Рансьер симметрично удивляется тому, что закон чересчур отсутствует, а народ чересчур несостоятелен... Никогда не замечал за ним подобной заботы о Законе и содержательной

Общности. Может быть, он просто-напросто академический охранник Руссо? Да и к тому же, хотя и очевидно, что Договор является событием лишь в качестве измышления, верит ли Рансьер хоть на мгновение, что я верю в подобное «событие»? Единственное упомянутое в моей книге историческое событие — это как раз-таки Революция 92–94 годов, которую Рансьер противопоставляет «абстрактному» событию договора, словно для того, чтобы упрекнуть меня в предпочтении концептуальных химер надежным

случайностям Времени.

Дело в том, что Рансьер придает большое значение тому, что я поддерживаю позицию философа-законодателя, — ведь именно деконструкция этой позиции и позволяет ему разработать диагональную, историческую философию, часто блестящую и прогрессивную (как в его замечательном «Несведущем метре»), но при этом всегда готовую смотреть удочки, из архивной скромности которой подчас материализуется склонность к выносу Окончательного Суждения.

Все совсем не так. Философия, на мой взгляд, ничего не предписывает, не является поставщиком истин. Она является виртуозным упражнением в совозможности Времени. Исходя из этого, по своему собственному чину она существует лишь в той степени, в какой идет на концептуальный риск, про который Рансьер тут же устанавливает, что это — эквилибристика Метров.

7. Рансьер приписывает мне тезис, согласно которому «событие предшествует бытию», из чего, вроде бы, следует, что я, будучи картезианцем (творение Богом математических истин), должен уклоняться от тех досадных для меня следствий, которые извлекает из этого высказывания Декарт.

Вовсе нет. На мой взгляд, бытие предшествует событию, нет никакого Творения и вполне могло бы быть (что имеет место для природных множественностей), что и вовсе нет никаких событий. Событие — это условие появления — в ситуации — истины. Но бытие как бытие не основывает в своем бытии никакой истины. Именно это радикальное разграничение между бытием и истиной, похоже, труднее всего уловить моим критикам, особенно доведенное до той точки, где оно предполагает сложную мысль о бытии истин, отличном от истины как истины, каковой является вынуждение. Во всем этом, на самом деле, нет ничего картезианского — за отсутствием какого-либо Бога, будь то

обманщика или правдолюбца.

Предлагаемая мною доктрина истины радикально имманентна: родовые процедуры бывают только в ситуации, а всякая истина есть родовое подмножество, реализующее истину той ситуации, в которую оно включено.

8. И, наконец, Рансьер изображает «те классические подвиги искусности, которые заставляют увидеть различия там, где их никто не видит, и показывает неотличимым то, что все видят противоположным».

Не иначе, моду на сей скромный демагогический довод, столь удобный, чтобы лишить в глазах «всех на свете» уважения «Господ мыслителей», лет десять тому назад привил старина Глюксман.

Но, дорогой Рансьер, Галилей и кое-кто еще тоже заставили увидеть горы там, где их никто не видел: на Пуне. Немало революционеров установили, что нет нужды отличать друг от друга Порядки, Классы, Функции, противопоставление которых считалось для «всех на свете» попросту священным. Некоторые поэты связали метафорами то, что «все на свете» полагали совершенно не связанным, тогда как от Вагнера и до Шенберга прекращался отказ от тех аккордов, отказаться от которых неустанно требовало ухо «всех на свете». И так далее.

Формальное изображение неразличимого и именования как аристократических «трюков» есть, если называть вещи своими именами, самое настояще мракобесие. Где пролегает разграничение между вывертом Метра и поворотом Истины? Вот что следовало бы установить. Ибо нет ни одного примера истины, отложение которой происходило бы без разрыва, без упорства в верности и вне статуса исключения.

9. Единственное фактическое, то есть защитительное, замечание позволю себе по поводу Канта, являющегося, как подчеркивает Лиотар, «великим отсутствующим» этой книги.

В первой версии «Бытия и события» имелась целая система, посвященная не-связанности, не-бытию соотношения, рассеиванию как основе любой предъявленной связи. И философской отсылкой служил при этом Кант: противостояние трансцендентального объекта =  $x$  и пустого трансцендентального субъекта. Я показывал, что сущность связи (у такого философа связи *par excellence*, каковым является Кант), уловленная в структурах первоначального восприятия (там, где происходит счет-за-одно), оказывается в конечном счете корреляцией двух пустот и полным рассеиванием.

Я исключил из книги эту систему, но со временем предложу ее вам в обосновленном виде.

**10.** По вопросу о времени я прежде всего хотел бы сказать следующее, одновременно простое и классическое: на мой взгляд, бытие как бытие вечно. На самом деле нет никакой соизначальности Бытия и Времени. «Бытие и Время»? — решительно нет. Чистая математика записывает эту бесконечность исторически читаемым образом.

Ничто в математике не имеет отношения ко времени — за вычетом того, что существует история математических истин. Множественность множественностей, это до бесконечности рассеивающееся тканье единственной пустоты, каковое является основой осмыслимого математикой бытия, никакого времени не имеет.

Как и никакого пространства. Лиотар отыскивает пространственные метафоры, ну и пусть. Они составляют часть некоторой дисциплины по уклонению от времени. Но множественность как абсолютно первоначальная форма Бытия не более пространственна, нежели временна. Не следует забывать, что имеется не только пространство, которое противостоит времени (кантовское разграничение в сфере чувственного), имеется также и вечность (платоновское разграничение в сфере понятия). Вечность — не смутное

трансцендентное обещание. Она записана, историзована, в математическом тексте.

Математика — это история Вечности. Философы знают об этом — по крайней мере от Платона до Спинозы.

Таким образом, нет времени бытия. Есть только время истин (о бытии), время родовых процедур.

Здесь вновь для понимания моей цели решающую роль играет радикальное разграничение бытия и истин.

Овременяют только истины. Если они являются истинами бытия-как-бытия (математическими истинами), они овременяют вечность. Если они являются истинами бытия-в-ситуации (политическими, любовными, художественными истинами), они овременяют предъявление, они предъявляют бытие предъявления (это и есть верность).

Когда Лиотар (и другие) говорит: ты загоняешь время в ловушку математического бытия, а затем выпускаешь его через вмешательство, следовательно, твоя онтология не чисто математическая, все они действительно распознают некий разрыв, но зря пропускают его через бытие. Этот разрыв проходит «между» бытием и истиной.

Бытиеечно, а истина временна. «Событие» обозначает точку разрыва, поскольку мы констатируем, что таковая имеется. Отсюда и мысль, что это оно (событие) и овременяет, но я, по правде говоря, об этом ничего не знаю.

Что я знаю, так это то, что устанавливает время только родовая процедура, истинностная процедура.

Это, впрочем, та причина, по которой, как и Декарт «животных-машин», я не думаю, что жизнь как таковая имеет отношение ко времени. Животные, вне (кажется) истин, естественны и, стало быть, вечны. И мы сами, осмыслиемые как животные, то есть чисто живые, тоже находимся вне времени. Мы лишь в циклах Бытия.

Кто-то может воскликнуть: «Ну а смерть?» Но смерть, умирание, не имеет ничего общего со временем; такие разные люди, как Платон, Спиноза и Тракль, сказали об этом то, что следовало сказать. Изменение — совсем другое, нежели время. Зарождение и разложение суть функциональные фигуры рассеянной множественности, проявления несостоятельности, это отнюдь не временные данные. Время «начинается» с вмешательства, поскольку время бывает только у истин.

**11.** На самом деле мне любопытно, не означает ли эта тяжба по поводу времени, что Рансьер, а вместе с ним и Лиотар, оба остаются в русле хайдеггеровского (или кантовского, следуя схематизму) наследия, каковое к тому же в куда большей степени является гегелевским, чем они хотят или полагают, и которое постулирует сопринаадлежность бытия и времени, или даже своего рода «первичную» временность, более сильную, нежели бытие («время есть тут-бытие понятия»).

Я называю историцизмом философский тезис о сущностной историчности бытия, гипотезу о некоем онтологическом времени (мое время, я на этом настаиваю, если можно так выразиться, «алетично», но для меня Алетейя отнюдь не включена в историальное развертывание Бытия. Она есть неотличимый результат некоей фактичности). А историцизм в моих глазах является ядром романтизма в философии.

Можно было бы тем самым утверждать, что настоящий диспут касается следующего пункта: то, что завершается, или продолжается, или прерывается и т. д., что это, модерн в философии или, скорее, романтический эпизод модерна, то есть историцизм? Пост-модернизм или пост-романтизм?

Нужно заново осмыслить, но не время — проблема времени господствует, начиная с Гегеля, — а вечность. Причем сделать это, поскольку Бытие является вечной несостоятельностью, так, чтобы имелись истинные

овременения, состоятельные в качестве неразличимых частей удостоверяемых ими ситуаций.

**12.** Я благодарен Лиотару за его слова о том, что вмешательство следовало бы называть скорее «именующим», а не «интерпретирующим». На самом деле во всем этом нет интерпретации, а есть имя, посредством которого решается — в общем-то не то, что событие «существует», а что событие принадлежит к данной ситуации. Что «именование или наименование события — это то, посредством чего событие входит в ситуацию», в высшей степени точно. Но все же не стоит забывать, что это никогда не бывает событие «лично». По своей сути событию свойственно затмеваться, исчезать («упраздняться», сказал Малларме). «В ситуации» окажется не что иное, как имя.

Следовательно, кроме этого имени не будет других держателей места, которое осталось от упраздненного. И эта-то необходимость удержать чье-то место и овременяет.

Время приходит поначалу как знак того, что события больше нет. Время начинается с «упразднения бытия», которое посвящает его в некое прошлое без настоящего.

Но «произвольно» ли в результате имя? Лиотар утверждает, что да, поскольку «составляется имя» непредъявленного. Тем самым забывается, что это непредъявление событийного места, то есть что имя возникает не вообще из пустоты, а из одной из пустот. Имя события избавлено от означивания, но не от локализации.

**13.** Решенчество, фашизм? Может быть, немного слишком вдруг выуживать из корзины с аргументами это означающее? Лиотар идет на это, перескакивая через следствия. Ибо я никогда не говорил: нужно именовать. И, следовательно, в именовании нет никакого императива. Никогда не говорил я и: поскольку было именование, надо быть верным. Я описал операции — такие, какими позволяет их здесь осмыслить их

система: имеются истины в ожидании своего будущего предшествующего. Я нахожусь на стороне изъятия Понятия, а не на стороне утверждения «подлинной жизни», составляющего основу интеллектуального фашизма (Хайдеггер, Шмитт, Юнгер).

Никто не может смешать с последствиями этого фашизма предлагаемое мною развертывание родовых процедур.

«Патетизирует» мои концепции сам Лиотар, сближаясь с современной манией вводить своего рода псевдо-этическое смущение в эпизоды рациональности. Но этический пафос, «боюсь!», раздающееся при виде слов «решение» или «истина», — не более чем уступка, которую делает мысль непрочному историчностному соединению, какового придерживаются современные парламентаризмы. Это «анти-тоталитаристский» и «демократический» консенсус, каким он уже десять лет беспощадно надзирает за нашими спорами.

Я отлично знаю, что Лиотар ничуть не совпадает с этим надзором, но все же он не хотел бы оказаться с ним в слишком плохих отношениях.

**14.** Что охватывает критическая настойчивость Лиотара, которую он проявляет в отношении восприимчивости, способности чувствовать? Как я понимаю, чтобы «гарантировать» решение против «активизма», схема которого неизбежно оказывается фашистской, надо, чтобы решение обрело свое основание (или свою страстность?) в некоем «пассивном» пред-решении, в первичной аффектации, которая «основывает» решение решать, или именовать. Нужна восприимчивость к событию, первичный аффект.

Но я спрашиваю: почему предрешенческая «способность чувствовать», почему пафос пассивной чувствительности предлагает в отношении решения большие гарантии, нежели вменяемый мне в вину волонтаризм? Разве не был петенизм

после 40-го года «способностью чувствовать», посредством которой «шок» от события-разгрома удостоверялся в постыдном именовании? Кто заявит о преступлениях чувствительности, после того как нас долго и на примерах упрекали в (несомненных) преступлениях воли? Аффект и восприимчивость постоянно порождают у нас на глазах согласие с самыми отвратительными означающими.

Я выдвину доктрину чувственного, пассивного, препятствия, смерти... Но, конечно же, не для того, чтобы отыскать в ней большего и лучшего, чем в понятии, на мой взгляд — совершенно нейтральном, именования (или вмешательства).

По сути, я — картезианец: идея основать что бы то ни было на пассивной непосредственности (такая немецкая идея... но я не буду обращать обратно «фашистский» аргумент...) мне чужда, как, впрочем, и сама идея основания. «Вмешательство» и «верность» обозначают в откровенно «субъективной», или классически-модернистской, традиции рациональные, прозрачные фигуры, способные прояснить сразу и вечность бытия, и временность истин.

Математика — основательный провожатый целиком всей мысли, потому что она радикально инородна по отношению к любому романтическому историцизму. При помощи теоремы Коэна она даже позволяет установить, что если вообще истина отлична от бытия, тем не менее остается неоспоримым, что бытие конкретной истины «однородно» бытию как бытию (или: что имеется всего один «сорт» бытия). И, наконец, я обращаюсь к зависящим от обстоятельств и места, но единственным универсально передаваемым возможностям чистой мысли и не-аффективной воли.

**15.** По поводу заключения Лиотара я испытываю причудливо смешанные чувства неприемлемости и близости, возможного компромисса.

Неприемлемо объявление меня с некоторыми, но не такими уж серьезными оговорками антисемитом. К тому же еще и за то, что я христианин... Здесь опять же следовало бы установить разумное правило для обращения с этими категориями в наших дебатах. Например: можно ли утверждать, не навлекая на себя обвинения в антисемитизме, что блуждание евреев оплачивается неким дефицитом универсальности, с тех пор как оно поддерживает тему избранничества, и что это избранничество должно в свою очередь беспрестанно обеспечиваться и преумножаться ритуализацией Закона? Что в этом отношении высказывание Павла является высказыванием в высшей степени передового еврея (такого как Спиноза, Фрейд, Троцкий, Маркс, миллионы других евреев...), а именно: разрывом избранничества, распадом Закона, универсализацией блуждания? Можно ли говорить сегодня, что еврейская религия ничуть не более симпатична, нежели христианская? В моих категориях отчетливо видно, что еврейская история свидетельствует о бесконечном количестве истин, об их рискованной и окольной траектории, их де-локализации, действительно о блуждании. Но за счет вступительного и ограничительного запечатывания, Завета, рассеянной субстанциальности. И что христианская история свидетельствует о неисчислимой событийности истин, об их стойкости и без закона, об их универсальности. Но за счет застывания задним числом, за счет бюрократизированного авторитаризма, который заправляет Скорбью, за счет мрачного деспотизма, почти что государственного единства.

Эти две фигулярные схемы, эти историчностные эстетики, как одна, так и другая, допустимы. Как одна, так и другая.

Истребление нацистами евреев в Европе в открытую ставит самые радикальные вопросы касательно политики и ее историчности. Это фундаментальный вопрос, но он лежит внутри политики как мысли, и первой его задачей является

осмыслить нацизм как политику, а не метафизически возводить в категорию Евреев. Ничто в этом не оправдывает поддержку таких вышедших из употребления и активных фигуральных схем, как христианство и иудаизм. Тем самым мы бы еще более удалились — если такое возможно — от политического понимания истребления евреев в Европе и, следовательно, от любой мыслительной гарантии от повторения того, что оно означало, если бы вообразили, что можем вписать итог этого историко-политического зверства в не знаю уж какую «философскую» проекцию некоей религиозной войны.

Философский атеизм (а мой атеизм, я думаю, абсолютен) не может иметь предпочтительных религиозных союзников. Когда Паскаль в качестве христианина высказываетя в пользу того, что «необходимо, чтобы либо евреи, либо христиане были злыми», религиозно по самой своей сути как раз это «либо... либо». В этом смысле Лиотар, который на самом деле всего лишь переворачивает паскалевский выбор (для него очевидно, что злы христиане), остается религиозным, и религиозным он остается и тогда, когда обвиняет меня, что я христианин и, следовательно, антисемит.

Несомненно, направляющим вопросом для философии Лиотара — как и многих других — все еще остается: «Как не быть христианином?» Придумал, что такова была историчностная потребность, что уместен «удар молота», не кто иной, как Ницше. Но христианство уже давно было мертвым во Франции — со времен Декарта, то есть со времен математизации протяженности, засвидетельствованной власти литературности и пустой точки Субъекта как единственной «посылки» Бытия. Вновь подсаживает христианство в седло не что иное, как историцизм, романтический жест — антиматематический и обреченный на возвышенность аффекта. Немецкая фигура, где двусмысленно

положение Гегеля. На мой взгляд, антихристианство Ницше вновь оказывается перевернутым романтизмом.

Лиотар остается при убеждении, что задачей настоящего момента является избавиться от спекулятивной гегелевско-христианской схемы. Мне представляется (это не более чем представление), что это — философский итог десятилетия, проведенного им на заводах в погоне за необнаружимым, по его мнению, в фигуре Субъекта пролетариатом.

Эти десять лет составляют славу философа Лиотара. Безусловно, скорее следовало бы преследовать на заводе определение политических способностей рабочих, которые не проявляются в форме Субъекта, чем отказываться от всякого определения подобного рода из-за того, что схема Субъекта здесь не удерживается.

Как бы там ни было, Лиотару нужно свести счеты с диалектикой и христианским Повествованием. Сначала он подошел к этому со стороны язычества. Языческой философии. То были прекрасные дни после 68-го. Теперь, во времена более суровые, когда праздники куда как менее уместны, а повествования искромсаны, на повестку дня поставлены категории иудаизма, Освенцим закрепляет смысл и черное бессмыслие вогнанной в могилу Истории. Согласен.

Мои намерения не имеют отношения ни к какой религии, и именно поэтому их можно трактовать в качестве схем исторической эстетики. Для меня Бог даже не умер (этот мертвец все еще остается постоянным собеседником Ницше). Когда Лиотар заявляет, что, в сущности, истинным событием, правильным решением было решение еврейское (что Иисус не есть Бог), мне хочется сказать ему на это: ну конечно, Иисус не был Богом. Но точно так же не был Богом и Бог. И еврейский народ не был никем избран. И пророки были фантазерами. И Закон был не более, чем сплетением обскурантистских и пагубных деревенских правил, и т. д., и

т. п. В таком режиме нет никакого религиозного события. И так я и думаю: имеются только событийные схемы, эстетически и исторически представленные в повествовательных мифемах, чей режим функционирования навсегда прерван (я хочу сказать: прерван сегодня для всякой философии).

В этой связи понятно, что я поддерживаю формулу верности как «покорность непокорности события». Полагаю, мне удалось показать, что, будучи развернутой между неразрешимостью события и родовой неразличимостью истины, верность и в самом деле является блужданием, путем без понятия или же — по Малларме — «случайностью побеждающей слово за словом».

Единственное правило, «слушать», почему бы и нет?

Материальность траектории верности обеспечивается дознанием о том, что мыслится как связанное (или отдаленно его представляющее) с избыточным именем события. Такой траектории несомненно подобает «слушать».

Но требования, предъявляемые к такому слушанию, достаточно ясны:

1. Отвод всякой избранности, всякой естественной передачи, всякого осозаемого знака.

2. Примат Того же над Другим, отказ от Различия как принципа классификации (родовое — это различие, сведенное почти что на нет, например: до бытия того же предъявления). Истина есть блуждание Того же. Или иначе: локализация и универсальность, направленная универсализация.

3. Дематериализация истин без превращения их в языковые игры.

Не будучи ни тут-бытием, ни формой, ни знаком, истина проистекает из того, что имело место, и до бесконечности

включается в то, что длится вечно.

**16.** Когда Лаку-Лабарт заявляет, что философия посвятила себя не столько поэме, сколько мифеме, и что такова была катастрофическая конфигурация романтизма, я почти готов с ним согласиться. И все же эта идея остается, на мой взгляд, открытой для двух вопросов:

а) Имманентна ли «мифема» поэме — или, по крайней мере, тем поэмам, в которых как раз и находит выход то, в чем (философская) мысль посвятила себя поэме? Является и мифема тем, что мысль выбирает в поэме, или же своеобразным производством смеси поэзия/философия, то есть результатом (а не причиной) подшивания философии к поэме?

б) Если разграничивать поэму и мифему, чтобы отодвинуть, аннулировать миф, какими будут тогда свойственные поэме мыслительные операции, каковые уже сами имманентным образом противоречат мифу?

**17.** Хочу еще раз сказать, что мое отношение к мысли Хайдеггера определяется отнюдь не с точки зрения его национал-социалистической активности. Подобная точка зрения неоспоримо указывает на определенный способ придания философской совозможности, скажем, политическому, эстетическому и национальному. Но операторы, обеспечивающие эту совозможность, а стало быть, и то, как Хайдеггер осмысляет свое (которое отчасти является и нашим) время, состоят в ведении политической мысли.

Философия не является и никогда не являлась трибуналом по осуждению поступков. Следовало бы назвать «философизмом» (несколько лет тому назад ее называли «идеологизмом») уверенность, всегда несколько террористическую, в прямом переходе от философии к особой форме практик — особенно к практике политической. Нужно избавить философские дебаты о Хайдегgerе от такого

рода философизма — каковой является фило-софизмом.

В том, что касается смысла, осмысления произведения искусства, полагаю, имеются определенные разногласия. Лаку-Лабарт выдвигает — храня верность Хайдеггеру — два основных положения:

1) Именно исходя из произведения искусства и вскрывается, что что-то есть, а не ничего нет.

2) Это вскрывающее пополнение вычитательно, поскольку оно указывает в направлении небытия бытия.

Под таким углом Лаку-Лабарт освобождает, как он думает, поэму-мысль от какого бы то ни было компромата со стороны онтологии Присутствия.

Любопытно, что здесь он вторит Рансьеру, когда тот цитирует Бонфуа, чтобы возразить мне, что поэты прежде всего говорят о том, что имеются реальные вещи, и что именно из-за этого их не любят идеалисты вроде Платона (и меня самого...).

Так вот, два положения Лаку-Лабарта, которые доводят до крайнего развязывания «поэтизирующую» фигуру мысли, меня не убеждают. Ибо если произведение искусства — и оно одно — призвано цитировать «имеется» как таковое, если оно есть не только подтверждение этого «имеется», не только ресурс против нигилизма, но и указание в направлении небытия бытия, если, стало быть, произведение искусства есть — как сверхъестественное пополнение — само сбывающееся событие Бытия, то Хайдеггер имеет право содержать его (и, в моем смысле, его закупоривать) в фигуре Священного, в латентной евхаристии Раскрытия. А в точности такой операцией и подшивается философия к поэме.

Моя концепция ничуть не апоэтична и, тем более, не антипоэтична, поскольку я возвожу поэму в одно из четырех условий философии. Но я убежден, что надо вернуть поэму ее операциям, которые разворачивают в языке мысль о

чувственном, а не чувствительность или восприятие непосредственного. Чтобы выявить операции поэмы (я хочу сказать: выявить эффект этих операций на течение философии), поэму необходимо десакрализовать. Нет, поэма не является ни хранителем самого «Имеется», ни знаком бытия бытия небытием, ни событием бытия. Она одновременно и более точна, и более «технична» (более зашифрованна, сложна, запутанна). Поэма — это мысленная зарубка чувственного на языке. Она выставляет напоказ родовую истину чувственного как чувственного (то есть вне всякого уточнения — в отличие от других искусств, которые поставляют истины видимого, слышимого и т. п.).

Но я не могу развивать здесь этот вопрос.

**18.** Нет никакой войны матемы против поэмы, есть неизбежное прерывание романтического историцизма, осевой формой которого в философии является подшитие к поэме. Лаку-Лабарт, таковы были его последние слова, спрашивает себя — и имеет на это все основания: «Нельзя ли изобрести нечто отличное от той самой науки, которая леденит наш мир?» В этом настойчивом вопросе я вычитываю общность нашей мысли, наших намерений, особенно когда он откликается на то, что меня глубоко трогает и что Лаку-Лабарт сказал незадолго до этого: мы находимся «в тот момент, когда „конец мифа“ означает безоговорочное установление, то есть учреждение, рыночной экономики».

Следующий вопрос является для нас абсолютно общим: как уйти (или обойти стороной, или сделать еще один шаг; оставим в стороне временные илиfigуральные модусы этого мыслительного акта) от романтизма, не соглашаясь с нигилистической софистикой, чистым настоящим которой является мировой рынок, экономика и консенсуальный автоматизм капитала? Как избежать альтернативы: Жизнь (мифема) или Биржа (биржа Капитала)?

Лаку-Лабарт опасается, что всякая опора (на его взгляд —

односторонняя) на матему в лучшем случае окажется всего лишь «классической» реакцией, а в худшем — уловкой Биржи (идея, к которой, несмотря ни на что, его подводит хайдеггеровская аналитика науки как завершенной в Технике метафизики).

Я убежден, что, в предположении незыблемости обусловливающих философию рамок (как то: политика, матема, поэма, любовь), невозможно развязать поэму (или, что то же самое, ее десакрализировать), не «подвергнув» Бытие операциям матемы.

Но эти операции (здесь, несмотря ни на что, честное объявление о пределе матемы, какое делает Лаку-Лабарт, и в самом деле обозначает предел) не имеют ничего общего с тем, что понимается под именем науки Хайдеггером (или позитивистами, которые, как никогда в достаточной степени не подчеркивается, согласны устраниТЬ мысль о науке).

Однажды Лаку-Лабарт сказал мне: «Я, кажется, понял: если математика — это то, о чем ты говоришь, она не является наукой». Да, ибо она есть мысль, точнее, мысль о пустоте бытия. Но, более общим образом, скажем то, что может нас объединить: Ни одна наука (как родовая процедура истины, следующая за событием) не является наукой (как конфигурацией господства техники).

Точно так же, как, возможно, никакая настоящая поэма не является мифемой.

**19.** Но, может быть, Лаку-Лабарт ожидает под именем «грядущей» поэмы, лишь прото-следами которой явились Мандельштам или Целан, куда больше того, что в нее вкладываю я. Я-то жду от нее особой операции мысли о чувственном в эпоху, когда мысль о бытии как бытии неотвратимо осмысляется как матема. То, чего ждет Лаку-Лабарт, это, быть может, быть может... то, что на моем языке оказалось бы дополнительной родовой процедурой,

другим модусом истины. Рамки, обусловливающие философию, оказались бы тогда поколеблены. Имелась бы «поэма» по ту сторону поэмы, пятая предначертанная судьбой фигура Истинного.

По этому поводу я остаюсь скорее сдержанным, нежели противящимся. Противимся ли мы ожиданию? Верно, что преодолеть — окончательно — Платона означает распределить философию под неким пятым условием. «Пятая проза», если угодно.

В ожидании, я не преодолеваю Платона и предлагаю (временное?) доверие к матеме, чьи ресурсы, как совершенно очевидно, со времен Гегеля почти не разрабатывались.

## (Воз)вращение самой философии<sup>5</sup>

Вступительное высказывание — назовем его в честь утвердительного стиля наших метров, в частности — Луи Альтюссера, тезисом 1 имеет, тем не менее, форму отрицательной констатации:

**1. Философия сегодня парализована по отношению к своей собственной истории.**

---

<sup>5</sup> Происхождение этого текста столь разнородно, что его переработка превратила его чуть ли не в оригинальный текст.

Первым источником послужило выступление, состоявшееся весной 1990 года в Италии на коллоквиуме, организованном факультетом философии университета в Павии. Я озаглавил его «Конец Конца».

Первая переделка привела к тексту доклада, с которым я должен был выступить в Испании по приглашению каталанской ассоциации Акта, расположенной в Барселоне. В последний момент с учетом присутствующей публики я отказался от чтения этого текста и заменил его на другой.

И, наконец, на протяжении работы моего семинара в Международном философском колледже (первый семестр 1990/91 года) я внес еще целый ряд уточнений.

Этот паралич проистекает из того, что, философски исследуя историю философии, почти все наши современники готовы признать: сия история вступила в пору (быть может, нескончаемую) своего завершения. Отсюда проистекает некая «внутрифилософская болезнь» и то, что я назову делокализацией: философия больше не знает, есть ли у нее свое собственное место. Она пытается привиться к вполне установившимся видам деятельности: к искусству, поэзии, науке, политической деятельности, психоанализу...

Или же философия — уже не более чем своя собственная история и становится музеем самой себя. Я и называю параличом философии ее зигзаги между историографией и делокализацией. Этот паралич наверняка тесно связан с постоянным пессимистическим отношением философии к своему славному метафизическому прошлому. Главенствует идея, что метафизика исторически исчерпала себя, а то, что лежит за ее пределами, нам еще не дано. Именно в таком смысле я понимаю утверждение Хайдеггера в явившейся его завещанием беседе: «Спасти нас может только Бог». Хайдеггер, конечно же, не ждет какой-нибудь новой религии. Он хочет сказать, что спасение мысли не может стать продолжением ее предшествующих философских усилий. Нужно, чтобы что-то произошло, и слово «Бог» и обозначает это неслыханное, неподрасчетное событие, единственно способное впредь вернуть мысли ее изначальное предназначение.

Философия оказывается тогда между исчерпанием своей историчностной возможности и внепонятийным пришествием спасительного переворота. Современная философия сочетает деконструкцию собственного прошлого с пустым ожиданием своего грядущего.

Моя цель — порвать с подобной диагностикой. И ее сложность заключается в том, чтобы избежать неоклассического, помпезного стиля тех, кто намерен

заполнить это зияние постными рассуждениями по поводу этики.

Нужно дойти до корней, корнем же здесь является рефлексивный, почти паразитический узел, завязанный между философией и историографией. Выдвигаемый мною тезис получит тем самым вторую форму, форму разрыва.

Назовем его тезисом 2. Он гласит, что:

**2. Философия должна порвать внутри самой себя с историцизмом .**

Порвать с историцизмом — каков смысл подобного предписания? Мы хотим сказать, что философское представление исходно должно самоопределяться без ссылок на историю. Должно обладать смелостью представить свои понятия, не заставляя их предварительно предстать перед трибуналом исторического момента.

По сути, над нами все еще довлеет знаменитая формула Гегеля: «История мира — это также и трибунал мира». История философии более, чем когда-либо, является сегодня трибуналом философии, и этот трибунал почти постоянно выносит вердикт о смертном грехе: вердикт о закрытии или необходимой деконструкции метафизического прошлого и настоящего. Можно сказать, что генеалогический метод Ницше, как и герменевтический метод Хайдеггера, предложили по этому поводу лишь варианты установки Гегеля. Ибо для Ницше, как и для Хайдеггера, справедливо, что всякая мысль, объявляющая себя философской, прежде всего должна быть оценена в рамках историчностного монтажа, движущую силу которого и тот, и другой обнаруживают у греков. И для того, и для другого партия разыгрывается, первый шаг делается в том, что происходит между досократиками и Платоном. Первое предназначение мысли было тут утеряно и подавлено, и эта-то утрата и направляет нашу судьбу.

Я предлагаю вырвать философию из рамок подобного генеалогического императива. Хайдеггер полагает, что мы исторично направляемы забвением бытия и даже забвением этого забвения. Со своей стороны, я предложу некое насильтвенное забвение истории философии, то есть некое насильтвенное забвение всего историчностного монтажа забвения бытия. Некое «забудьте забвение забвения». Это императивное забвение является методом и, конечно же, отнюдь не неведением. «Забыть историю» прежде всего означает принять мыслительные решения, не обращаясь к их предполагаемому исторично предписанному смыслу. Речь идет о том, чтобы порвать с историцизмом, чтобы вступить, как когда-то сделали Декарт или Спиноза, в самостоятельное узаконение дискурса.

Философия должна принять аксиомы мысли и извлечь из них следствия. Лишь тогда — и исходя из своей внутренней обусловленности — она призовет свою историю.

Философия должна самоопределиться таким образом, чтобы она сама судила свою историю, а не ее история судила ее.

Подобная операция забвения истории и аксиоматического изобретения предполагает сегодня согласие определить философию. Точнее, определить ее иначе, а не через ее историю, иначе, а не через судьбу и упадок западной метафизики. Посему я предложу третью форму своего тезиса, на сей раз решительно утвердительную.

### **3. Существует определение философии.**

Добавлю, что, на мой взгляд, это определение само является историческим инвариантом. Это не определение в терминах результата и не производство утраты смысла; это собственное, присущее ей определение, благодаря которому — со времен Платона — можно отличить философию от того, что ею не является. И, в частности, отличить ее от того, что

ею не является, но напоминает, очень ее напоминает и со времен Платона зовется софистикой.

Вопрос о софистике чрезвычайно важен. От самых истоков софист является враждебным братом, непримиримым близнецом философии. Сегодня философия, претерпевающая свою историчностную болезнь, крайне слаба перед лицом современных софистов. Чаще всего она даже рассматривает великих софистов — ибо софисты бывают великими — как великих философов. Точно так же, как если бы мы считали великими философами античности не Платона и Аристотеля, а Горгия и Протагора. Положение, впрочем, все чаще и чаще, причем с блеском, выдвигаемое современными историографами античности.

Кто же такие современные софисты? Современные софисты — это те, кто, пройдя школу великого Витгенштейна, придерживаются взгляда, что мысль подчинена следующей альтернативе: либо эффекты дискурса, языковых игр, либо молчаливое указание, чистый «показ» того, что изъято из языковой хватки. Те, для кого фундаментальна противоположность не между истиной и заблуждением или блужданием, а между речью и молчанием, между тем, что можно сказать, и тем, что сказать невозможно. Или между высказываниями, наделенными смыслом, и высказываниями, его лишенными.

Во многих отношениях то, что представляет себя в качестве наисовременнейшей философии, является могущественной софистикой. Она ратифицирует заключающее «Трактат» высказывание — «О чем невозможно говорить, о том следует молчать», — тогда как философия только для того и существует, чтобы утвердить: то, о чем невозможно говорить, как раз и является тем, о чем она берется сказать.

Мне возразят, что в своем сущностном движении современный дискурс тоже хочет порвать с историцизмом, по крайней мере в форме марксизма или гуманизма; что он

противостоит идеям прогресса и авангарда; что он вместе с Лиотаром заявляет: эпоха великих повествований завершена. Безусловно. Но этот дискурс выводит из своего «постсовременного» отвода лишь своего рода общую эквивалентность дискурсов, возведенную в правило виртуозность и косвенность. Падением исторических повествований он пытается компрометировать саму идею истины. Его критика Гегеля является на самом деле критикой самой философии в пользу искусства, или права, или некоего незапамятного и несказанного Закона. Вот почему нужно заявить, что этот дискурс, который подстраивает многообразие регистров смысла под какой-то безмолвный коррелят, есть не что иное, как современная софистика. Тот факт, что подобный, вполне продуктивный и виртуозный дискурс принимают за философию, демонстрирует неспособность философа твердо провести сегодня основополагающее размежевание между собой и софистом.

Современный софист пытается заменить идею истины идеей правила. Таков самый глубокий смысл начинания — впрочем, гениального — Витгенштейна. Витгенштейн — это наш Горгий, и в этом качестве мы его уважаем. Уже античный софист заменял истину смесью силы и условности. Современный софист хочет противопоставить силу правила и, более общим образом, модальности языкового авторитета Закона откровению или производству истинного.

Самой свежей аватарой этого желания является востребование еврейской эпопеи, ставшей за несколько лет парадигмой, чья власть простирается далеко за пределы политической сферы и которую сегодня нужно рассматривать как самую настоящую философию.

Нет уверенности, что величие и трагизм этой эпопеи в точности приспособлены к целям, преследуемым дискурсом современной софистики. Но, *volens nolens*, «евреи» ссужают современному дискурсу то, чего без «них» ему — как и

всякой фрагментарной софистике — не хватало бы: историческую глубину. Постсовременность, освободившись от высокомерия прогрессивного дискурса, который она не без причин считает сообщником темы искупления, готова противопоставить еврейское блуждание под изначальной властью закона христианству, настаивающему, что истина на деле явлена. Еврейская установка, о которой, принимая, что весьма опасно, традиционную форму, можно сказать, что она сочетает закон и толкование, контрастирует с установкой христианской, каковая сочетает веру и откровение.

Я, конечно же, не буду утверждать, что этот способ осмысления цезуры между иудаизмом и христианством достаточно обоснован. Прежде всего потому, что универсальное значение означающего «еврей» не поддается представлению религиозным рассказом, даже и доведенным до своей величайшей абстрактности. Далее, потому что мысль еврея Павла, помещенная в ту самую точку, где нужно решить в отношении узла веры и закона, весьма сложна. В этом примере меня интересует стратегия современной софистики: опереться в языковом анализе на некоторый исторический Субъект, желательно парадоксальный, чтобы софистическое отрицание философии могло все-таки извлечь пользу из современного престижа историзма. Эта операция, надо признать, придает современному дискурсу суммарную энергию гиперкритики форм и величия судьбы.

Из этой постсовременной изворотливости для философии проистекает одно обязательство. Ибо возвращение, путем забвения ее истории, философии самой себе сразу же с необходимостью означает, что мы вновь обретаем средства для отчетливого противопоставления философа софисту. Я выскажу это в форме четвертого тезиса:

**4. Любое определение философии должно разграничивать ее с софистикой.**

Этот тезис в общем и целом заставляет подступаться к

определению философии через понятие истины. Ибо софист, будь то древний или современный, как раз и пытается навязать, что понятие истины бесполезно и ненадежно, поскольку имеются только условности, правила, жанры дискурса или языковые игры. Выдвинем посему вариант четвертого тезиса; я назову его 4 bis.

**4 bis. Категория истины (возможно, под другим именем) является центральной категорией любой возможной философии.**

Тем самым постулируемая тезисом 2 необходимость определить философию становится в свете конфликта с современным софистом необходимостью прояснить внутрифилософский статус категории истины.

Подобное прояснение предстаёт — под влиянием активизируемых его развертыванием аксиом мысли — обновлением одного относящегося к философии императива, восходящего к Parmениду и Платону. С этой точки зрения, оно действует в противодействии становлению нашего века, данные которого философия якобы собрала воедино.

Что удержать из этого века на его закате? Что удержать из него, если рассмотреть его с птичьего полета?

Несомненно, три исторические расстановки, три места и три идеологических комплекса философской размерности — или претензии.

Эти три расстановки суть сталинский бюрократический социализм, фашистская авантюра и «западное» развертывание парламентаризма.

Три места суть Россия, Германия и Соединенные Штаты.

Три комплекса — философия сталинского марксизма, диалектический материализм; мысль Хайдеггера в ее воинствующем национал-социалистском измерении и академическая американская философия, развивающаяся на

основе логического позитивизма Венского кружка.

Сталинский материализм провозгласил слияние диалектического материализма и реального хода Истории.

Хайдеггеру показалось, что он распознал в пришествии Гитлера момент, когда мысль наконец повернулась лицом к планетарному господству техники, или момент, как он говорит в своей ректорской речи, когда «мы сообразуемся с далеким наказом начала нашего историчностного духовного существования». И, наконец, англосаксонская аналитическая философия находит в изучении языка и его правил форму мысли, совместимую с демократическим собеседованием.

Поражает одна общая черта этих трех интеллектуальных попыток: все они становятся в яростную оппозицию к платоновскому обоснованию метафизики.

Что касается сталинского марксизма, Платон обозначает для него рождение идеализма, почти неизменной фигуры философии угнетателей.

Для Хайдеггера Платон означает момент начала метафизики. Бытие у досократиков «есть», или разворачивается как фюсис. С Платоном оно подчиняется и сглаживается в идее. Оно случается в постоянстве Присутствия, что подготавливает подмену подлинного вопроса и заботы о бытии выкроенной из него проблематикой высшего сущего. То, что на вершине бедствий может открыться (воз)обновлению мысли, должно к тому же отвращать нас от платоновского начала.

Аналитическая и умеренная деятельность англосаксонской философии кажется противоположностью этимологическому и историчностному размышлению Хайдеггера. И все-таки и она тоже приписывает Платону реалистическое и устаревшее видение математических объектов, недооценку влияния форм языка на мысль, метафизику сверхчувственного. В каком-то смысле и Хайдеггер, и Карнап берутся разрушить, или

закрыть, метафизику, и процедуры их критической мысли, столь несхожие по своему методу, тем не менее обе указывают на Платона как на эмблему того, что в философии должно быть преодолено.

В общем и целом, Ницше имел основания провозгласить, что Европа вскоре излечится от того, что он называл «болезнью Платона». Ибо как раз таково реальное содержание современных высказываний о конце философии или конце метафизики. Вот оно: эффект того, что исторически было инициировано Платоном, близок к своему завершению.

Со своей стороны, я полагаю, что нужно объявить (или высказать) конец этого Конца.

Заявление о конце Конца, этого Конца, неминуемо препровождает к новому открытию платоновского вопроса.

Не для того, чтобы восстановить предписательную фигуру, от которой хочет избавиться современность, а для того, чтобы разобраться, не должен ли поддержать будущее нашей мысли другой платоновский жест.

У Платона меня уже давно поражает необыкновенный переворот, происходящий между «Апологией Сократа» и, скажем, X книгой «Законов». Ибо платоновское размышление коренится в вопросе: почему был убит Сократ?

А завершается своего рода ночным терроризмом, установлением репрессивного аппарата, карающего нечестивость и развратителей молодежи — два основных обвинения, которые привели к казни Сократа. Словно в конце нужно сказать, что Сократ был осужден на смерть на законном основании. Действительно значимо, что тот, кто говорит об этом в «Законах», назван Афинянином. Вслед за Сократом, изображенным в жизни его мысли, приходит родовой представитель Полиса, который вновь выносит решение — против Сократа и за неумолимое постоянство

уголовных законов.

Этот переворот наводит меня на мысль, что нет одного платоновского основания философии, одного вступительного жеста, например жеста метафизического. А есть, скорее, обустройство философской расстановки, сопровождающееся, сопровождаемое все более и более чрезмерным напряжением, подвергающим эту расстановку своего рода катастрофе.

Я хотел бы, таким образом, продумать следующий вопрос: что же изначально подвергает философию в ее предельной точке той катастрофической индукции, что переворачивает ее первичные данные? Вопрос, который можно сформулировать и так: чем же поступился Платон в своей траектории, которая ведет от апоретических диалогов к уголовным предписаниям?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно исходить из той стихии, в которой философия установилась как особое мыслительное место. Центральная категория «классической» философии — конечно же, истина. Но каков статус этой категории? Внимательное изучение Платона, которое я не могу здесь пересказывать<sup>6</sup>, привело в результате к следующим тезисам:

1. Прежде философии — и «прежде» здесь не временное — имеются истины. Они разнородны и действуют внутри реальности независимо от философии. Платон называет их «прямыми мнениями», или, в частном математическом случае, «высказываниями на основе гипотез». Эти истины связаны с четырьмя возможными регистрами, систематично

---

<sup>6</sup> Это изучение Платона, в особенности — «Государства» и «Законов», заняло большую часть моего семинара в 1989/90 году. В один прекрасный день нужно будет во всех деталях развернуть вопрос активного, или не академического, использования Платона. Ибо по-прежнему верно (и это тем самым показывает, что временная арка философии оставляет нас современниками греков), что любое философское решение есть решение касательно — или на основе — Платона.

разрабатываемыми Платоном. Четыре множественные места, в которых повторяются определенные истины, суть математика, искусство, политика и любовная встреча. Таковы фактические, исторические — или дорефлексивные — условия философии.

2. Философия есть мыслительная конструкция, в которой вопреки софистике провозглашается, что имеются истины. Но это центральное провозглашение предполагает одну чисто философскую категорию, категорию Истины, через которую сразу заявляется и что истины «имеются», и что они совозможны в своей множественности, каковой совозможности философия предоставляет приют и убежище. Эта Истина одновременно обозначает и множественное состояние вещей (имеются разнородные истины), и единство мысли.

Высказывание «имеются истины» побуждает философию к мысли о бытии.

Высказывание «истины для мысли совозможны» побуждает философию к мысли о едином времени мысли.

Либо о том, что Платон зовет «временным всегда»<sup>7</sup>, либо о вечности, чисто философском понятии, которое неминуемо сопровождает обустройство категории Истины.

Отметим походя: современный отказ от философского понятия вечности, культ времени, бытия-к-смерти и конечности суть очевидные проявления историцизма. Отказ от вечности, которая сама по себе ни в коем случае не является религиозным понятием, которая является существеннейшим философским понятием, в том числе — и даже в первую очередь — философии атеистической, поскольку единственно это понятие позволяет разместить философию в условиях матемы, вновь-таки подготавливает

---

<sup>7</sup> «Государство», 486b (в рус. пер. А. Егунова — «целокупное время»).

триумф софиста, для которого ценностью обладает лишь конечный акт высказывания, каким он вовлечен в лишенную норм несогласованность дискурсов.

3. Философская категория истины сама по себе пуста. Она действует, но ничего не представляет. Философия есть не производство истины, а действие исходя из истин, операция, которая распоряжается их, истин, «имеется» и эпохальной совозможностью.

В «Бытии и событии»<sup>8</sup> я установил существенную связь, которая имеется между пустотой и бытием как бытием.

Таким образом, эта пустота не онтологическая, а чисто логическая.

#### 4. Какова структура этой операции?

Чтобы наладить свою органическую категорию, категорию Истины, философия повсеместно прибегает к двум совершенно разным и запутанным методам.

— Она опирается на парадигмы сцепленности, оперирующий доводами стиль, определения, опровержения, доказательства, неоспоримость выводов. Скажем, что в данном случае она организует пустоту категории Истины как изнанку или обратную сторону установленной последовательности. У Платона это режим «долгих отступлений», диалектических разработок, процедуры которых в точности те же самые, что и у осуждаемых им софистов.

Такая риторика последовательности не составляет знания,

---

<sup>8</sup> В «Бытии и событии» (Le Seuil, 1988) пустота осмысливается как подшивание ситуации к ее бытию-как-бытию или сочленение множественности со своей собственной несостоятельностью. Скажем также, что «пустота» — это имя собственное бытия. Матемой этого именования является теория (или выводимые свойства) пустого множества, каким оно дает экзистенциальное начало теории множеств. См. размышления 4–6 в «Бытии и событии».

потому что мы отлично знаем: ни одно из этих «доказательств» никогда не установило признаваемую всеми философскую теорему. Но она похожа на некое знание, хотя ее предназначение на самом деле и конструктивно.

В действительности речь идет вовсе не о том, что что-то установлено или «узнано», а о том, что некая категория предстает во всей ясности своего устроения. Знание имитируется здесь в производительных целях. Вот почему мы будем называть эту процедуру, каковая принадлежит и строю рассуждений у Декарта, или *more geometrico* спинозистов, измышлением знания. Истина есть не-знаемое этого измышления.

— Или же философия пользуется метафорами, могуществом образа, убеждающей риторикой. На сей раз речь идет о том, чтобы указать на пустоту категории Истины как на предельную точку. Истина прерывает последовательность и излагает свою суть вне самой себя. У Платона таковы образы, мифы, сравнения, процедуры которых те же самые, что и у осуждаемых им поэтов. На сей раз искусство мобилизовано не потому, что оно само по себе чего-то стоит, и не в подражательных или очистительных целях, а чтобы возвысить пустоту Истины до той точки, где приостанавливается диалектическое очарование.

Здесь опять же речь ни в коем случае не идет о том, чтобы «сделать произведение искусства», пусть даже текст его и напоминает и даже сможет быть унаследован и прочувствован в качестве такого, хотя его предназначение и совсем иное. Можно сказать, что искусство имитируется в своих манерах, чтобы произвести субъективное место Истины. Назовем такую трактовку на пределе измышлением искусства. Истина есть несказанное этого измышления.

Философия заимствует у двух своих изначальных соперников: у софистов и у поэтов. Можно, впрочем, также сказать, что она заимствует у двух истинностных процедур:

математики, парадигмы доказательства, и искусства, парадигмы субъективирующей мощи<sup>9</sup>. Ей свойственно делать это только для того, чтобы провести категориальную операцию, которая фиксирует ее место.

Философская операция категории Истины располагает своего рода клещами. Одна их половина предстает отладкой последовательности при помощи доводов. Другая — заявлением в предельном случае. Истина сцепляет и возвышает.

Клещи Истины, которые сцепляют и возвышают, служат для того, чтобы подхватить истины. Отношение Истины (философской) к истинам (научным, политическим, художественным или любовным) есть отношение охватывания. Под «охватыванием» мы понимаем охват, захват, а также и охватывающее изумление, удивление.

Философия есть то место мысли, где истины (не философские) схвачены как таковые и охватывают нас.

Эффект охвата, понятого в своем первом смысле, направлен на то, чтобы убедительным образом выявить совозможность множественности истин. Они дают охватить себя вместе теми клещами, которые философия наладила под именем Истины (или любым другим эквивалентным именем, важна функция охвата). Здесь, между Истиной и истинами, не идет речи об отношении отклонения, подчинения, основания или гарантии. Это отношение охвата: философия есть клещи истин.

Эффект охвата, понятого в своем втором смысле, одушевляет философию исключительной напряженностью.

---

<sup>9</sup> Не будем смешивать эти формальные заимствования у науки и искусства, которые касаются только философского монтажа или еще структуры философского измышления, со статусом искусства и науки как условий философии. Ведь в этом втором смысле искусство и наука являются не запасниками форм, а местами мысли. И вводят они не монтаж, взятый как ресурс измышления, это философский акт как акт второй мысли.

Эта напряженность напоминает любовь, но любовь, не загроможденную объектом любви и без загадок его отличия.

Более общим образом, поскольку ее центральная категория пуста, философия по сути своей изымательна<sup>10</sup>.

Философия на самом деле должна изъять Истину из лабиринта смысла. В самой ее сердцевине имеется нехватка, дыра. Дело в том, что категория Истины и ее препровождающая в направлении времени спутница, вечность, не отсылают ни к чему в присутствии. Философия не есть интерпретация смысла того, что предложено опыту, философия есть операция изъятой из присутствия категории. И эта операция, которая охватывает истины, в точности указывает, что так охваченные истины распределены в том, что прерывает режим смысла.

Это, на мой взгляд, основной пункт. Философия — прежде всего разрыв с рассказом и с комментарием к рассказу.

Благодаря двойному эффекту клещей Истины, благодаря доводам, которые сцепляют, и пределу, который возвышает, философия противопоставляет эффект Истины эффекту смысла. Философия отделяется от религии, потому что она отделяется от герменевтики.

Все это подводит меня к тому, чтобы дать следующее временное определение философии:

Философия есть подстрекательство в рамках категории Истины пустоты, которая была уловлена в соответствии с обратной стороной некоей последовательности и по ту сторону некоего предела. Чтобы добиться этого, философия организует наложение измышления знания с измышлением искусства. Она выстраивает аппарат охвата истин, который должен высказать, что они имеются, и быть наготове к охвату

---

<sup>10</sup> О модальности изымательного можно, в частности, прочесть ниже в «Определении философии».

этим «имеется»; утвердить тем самым единство мысли. Охват одушевляется напряженностью любви без объекта и составляет стратегию убеждения, не имеющую отношения к власти. Весь этот процесс предписан условиями, каковыми являются искусство, наука, любовь и политика, в их событийной фигуре. И, наконец, он поляризуется специфическим соперником, каковым является софист.

Именно в стихии этого определения должен завершиться разрыв с историцизмом, должно установиться строгое разграничение между философом и современным софистом.

Первая задача, очевидно, состоит в том, чтобы принять на себя итог современного становления истин в четверном регистре: науки — и в особенности современной математики; политики — и в особенности конца эпохи революций; любви — и в особенности того, что внесло сюда свет (или тень): психоанализа; и искусства — в особенности поэзии после Рембо и Малларме. Этот маршрут тем более необходим, что современный дискурс под знаменами «конца метафизики» частенько кичится тем — и это тоже типично софистическая черта, — что он на короткой ноге со своим временем, на одном уровне с молодежью, что ему по плечу ликвидировать архаизмы. Необходимо, чтобы философия прикладывала свои клещи к самому активному мыслительному материалу, самому свежему и парадоксальному. Но даже сама эта маркировка предполагает выведенные из-под суждения Истории аксиомы мысли, аксиомы, позволяющие установить такую категорию Истины, которая была бы новаторской и соответствовала нашему времени.

Теперь мы можем философски подойти к определению господствующего сегодня «философского» дискурса как современной софистики и, следовательно, к определению точного отношения мысли к высказываниям, которые ее составляют.

Но прежде чем перейти к этому определению, нужно вновь

поставить насущный вопрос: почему та философия, концепцию которой мы только что уточнили, периодически подвергает мысль катастрофе? Что ведет философию от апорий пустоты Истины к узакониванию уголовных предписаний?

Ключ к этому перевороту в том, что философия мучима изнутри хроническим искушением счастья операцию пустой категории Истины за тождественную множественным процедурам производства истин. Или иначе: в том, что философия, отказываясь от операционной особенности охвата истин, представляет саму себя в качестве истинностной процедуры. Что также означает, что она представляет себя в качестве искусства, в качестве науки, в качестве страсти или в качестве политики. Философ-поэт у Ницше; философия как строгая наука, зарок Гуссерля; философия как напряженное существование, обет Паскаля или Кьеркегора; названный Платоном философ-царь: сплошь внутрифилософские схемы, чреватые постоянной возможностью катастрофы. Всеми этими схемами управляет наполнение той пустоты, которой поддерживается применение клещей Истины.

Катастрофа в философской мысли стоит на повестке дня, когда философия представляет себя в качестве сущего, в качестве не охвата истин, а ситуации истины.

Эффекты этого наполнения пустоты или ее явления в присутствие сводятся к сдаче по трем пунктам.

Прежде всего, представляя себя в качестве полноты Истины, философия уступает по поводу множественности истин, разнородности их процедур. Она утверждает, что есть только одно место Истины, каковое устанавливается самой философией. Она преобразует пустой раствор клещей Истины — каковой есть «то, что имеется» между сцеплением и возвышением — в пробел бытия, в котором есть Истина.

Как только у Истины имеется одно место, имеется и

обязательная метафора для доступа туда. Получение к нему доступа обнаруживает это место в его ослепительной единичности. Философия есть инициация, путь, доступ к тому, что открылось на месте Истины. В завершение всего имеется экстаз места. Он явно заметен в платоновском представлении об умопостигаемом месте, топос ноэtos. Поэтически повелительный стиль мифа об Эре из Памфилии в конце «Государства» пытается донести экстатичность доступа к месту Истины.

Во-вторых, философия, которая предается субстанциализации категории Истины, уступает по поводу множественности имен истины, по поводу временного и переменного измерения этих имен. Теоремы, принципы, высказывания, императив, красота, закон — таковы некоторые из этих имен. Но если Истина есть, то тогда имеется только одно истинное имя, вечное имя. Конечно же, вечность остается атрибутом категории Истины. Но этот атрибут законен, лишь поскольку сама категория пуста, потому что она — не что иное, как операция. Если категория свидетельствует о присутствии, то вечность спроектирована на несоответствие имен. Она устанавливает единственное Имя, и это Имя неизбежно оказывается священным. Сакрализация имени удваивает экстаз места.

Эта сакрализация, конечно, перегружает идею Блага у Платона. У идеи Блага есть две философски законные функции:

— вне усии она указывает на Истину как на предел. Она, следовательно, именует вторую часть клещей Истины (первая есть разумность);

— она указывает на тот существенный пункт, что нет Истины Истины. Имеется точка остановки, нерефлексивная точка, пустая инаковость.

Но идея Блага имеет и третью функцию — незаконную,

чрезмерную, сомнительную. Это происходит, когда она действует как единственное и священное имя, к которому подвешена любая истина. Здесь преодолена, превышена, ниспровергнута строгость философской операции.

В-третьих, наконец, когда она воображает, что происходит от истины, философия уступает по поводу своей сдержанности, своих критических достоинств. Она становится тревожным предписанием, смутным и тираническим приказанием. Почему? Потому что тогда философия заявляет, что категория Истины явлена в присутствие. И так как это присутствие — присутствие самой Истины, то, что находится вне присутствия, подпадает императиву уничтожения.

Поясним. Философия, выведенная вне своей операции, говорит: «Пустота Истины есть присутствие». Хорошо. Но эта пустота действительно пуста, ибо философия не есть истинностная процедура, она не есть ни наука, ни искусство, ни политика, ни любовь. Итак, эта реальная пустота возвращается в бытие, но как то, что, в глазах философии, находится вне Истины, если Истина есть присутствие. Что-то бытийное представляет себя в качестве внешнего Истине, и, стало быть, что-то бытийное представляет себя в качестве не должного быть. Когда философия есть философия присутствия Истины, присутствия, помещенного по ту сторону истин, тогда она с необходимостью гласит: вот это, то, что есть, не должно быть. Предполагаемое явление в присутствие пустоты Истины сопровождается законом смерти.

Высказывание, что вот это, то, что есть, не должно быть, или что вот это, что представлено, в своем бытии лишь ничто, на самом деле сродни террору. Сущность такого террора в том, чтобы заявить об обязанности не быть того, что есть. Философия, когда она выведена вне своей операции искущением, которое вызывает у нее идея

субстанциональности Истины, порождает террор, точно так же как она порождает экстаз места и святость имени.

Именно этот узел тройного эффекта: экстаза, священного и террора, я и зову катастрофой. Речь идет о катастрофе, свойственной мысли. Но всякая эмпирическая катастрофа берет свое начало в катастрофе мысли. В основе любой катастрофы лежит субстанциализация Истины, то есть «нелегальный» переход от Истины как пустой операции к истине как пришествию в присутствие самой пустоты.

Тем самым философия подвергает катастрофе. Обоюдно и всякая реальная катастрофа, особенно историческая, содержит философему, которая завязывает экстаз, священное и террор.

Встречаются могущественные и броские формы подобных философем. Новый пролетарий сталинского марксизма, воплощающий историчностное предназначение немецкий народ национал-социализма суть философемы, доведенные до неслыханных эффектов террора против того, что не имеет права быть (враг народа, еврей, коммунист...), и провозглашающие экстаз места (немецкая земля, родина социализма) и священные имена (фюрер, отец народов).

Но встречаются также и слабые и неявные формы.

Цивилизованный человек парламентских демократий — тоже катастрофическая философема. Место здесь называется экстатически (Запад), имя освящается как единственное (рынок, демократия), а террор осуществляется против того, что есть, но чего не должно быть: обнищавшей планеты, далекого бунтаря, чужака Западу, кочевника-мигранта, радикальная заброшенность которого подталкивает его к разбогатевшим метрополиям.

Таковы эмпирические, исторические предназначения катастрофических философем, которым выпало свершиться.

Но откуда в самой философии происходит

катастрофическое преступание категориальной операции? Какое внутреннее напряжение смешает философию, место мысли, в котором совершается охват истин, в сторону схемы присутствия Истины, чреватой катастрофой?

Ключ к этой проблеме лежит в природе и степени конфликтного отношения между философией и софистикой.

От начала и до наших дней ставка этого конфликта касается функции истины в разнородности дискурсов или стиля обусловленности мысли правилами языка. Что не обходится, не может обходиться без того, чтобы мысли не угрожали самые великие опасности, война на уничтожение. Для нас нет ничего философски более полезного, чем современная софистика. Философия никогда не должна предаваться антисофистическому экстремизму. Она губит себя, когда питает черное желание покончить с софистом раз и навсегда. Именно этот пункт и определяет в моих глазах догматизм: утверждать, что софист, поскольку он является извращенным двойником философа, не должен существовать. Нет, вполне достаточно указать софисту его место.

Если верно, что софист — особый соперник философии, тем более что его риторика — точно такая же, верно и то, что философия должна на всем пути сносить сопровождение и сарказм софиста.

Ибо что говорит софист?

— Софист говорит, что истин нет, что есть только высказывательные техники и места высказываний. Философски законно ответить на это оперируя пустой категорией Истины, что истин есть. Но уже не законно говорить, как то делает догматизм, что для Истины есть только одно место и что это место раскрывается самой философией. Подобный ответный выпад чрезмерен, взвинчен, катастрофичен. Он смешивает операционную пустоту Истины с дарением бытия. Он превращает философию из

рациональной операции, какою она должна быть, в сомнительный путь некоей инициации. Он затыкает пустоту охвата экстазом единственного места, куда в облачении своего приношения является истина. Это самозванство. Философия может противопоставить софисту локальное существование истин, она губит себя, предлагая экстаз некого места Истины.

— Софист говорит, что имеется множество языковых игр, что имеется множественность и разнородность имен. Философски законно ответить на это, построив посредством категории Истины такое место, где мысль намечает свое единство времени. Показать посредством их охвата, то истинны совозможны. Но уже не законно говорить, что для истин есть только одно имя. Догматично и разрушительно смешивать разнородную множественность истин под Именем, в таком случае неминуемо священным, которое философия дает истине.

— Софист говорит, что бытие как бытие недоступно понятию и мысли. Философски законно указать — и его осмыслить — на пустое место охвата истин клещами истины. Но уже не законно утверждать, что под видом категории Истины единственной мысли о ее действии или предназначении является пустота бытия. Философия должна противопоставить софистам реальность истин, охватом которых она оперирует. Она губит себя, предлагая террористический императив Истинно-бытия как такого.

Этика философии, по сути, — поддерживать софиста как своего соперника, сохранять полемос, диалектический конфликт. Катастрофичен момент, когда философия объявляет, что софиста не должно быть, когда она постановляет уничтожить своего Другого.

В истинно философских диалогах Платон опровергает софистов. Он делает это с уважением к Протагору, со своего рода насильтвенным комизмом в случае Калликла и

Фрасимаха. Но диалектика всегда включает в себя сказанное софистом.

В X книге «Законов» Платон доходит до того, чтобы запретить софиста, прибегая к темным поискам, связанным в узел из экстаза, священного и террора. Платон уступает тогда по поводу философской этики и подвергает катастрофе всю свою мысль.

Во все времена для того, чтобы философия хранила свою этику, необходим софист. Ибо именно софист напоминает нам, что категория Истины пуста. Конечно, он делает это, стремясь единственно к отрицанию истин, и в этом должен быть побежден. Но побежден в соответствии с этическими нормами этой борьбы. Философский экстремизм, мыслительная фигура катастрофы, хочет уничтожить софиста. На самом же деле он лишь вносит свою лепту и участие в его триумф. Ведь если философия отказывается от своей операции и своей пустоты, у категории Истины, чтобы установиться, остается только догматический террор. На что софисты с полным на то основанием вскроют сделку философского желания с тиерией.

К этому и сводится стоящая перед нами сегодня проблема. Идея Конца философии есть также и идея конца категории Истины. Речь здесь, вне всякого сомнения, идет об итоге катастроф нашего века. Догматический террор принял форму Государства. Догматическая философема дошла до того, что воплотилась в полиции и лагерях уничтожения. Прославлялись места, проборматывались святые имена. Катастрофа компрометировала философию.

Временное крушение всякого доверия к марксизму, как и «дело Хайдеггера», не более чем аватары этого компрометирования. Мы видим, чего стоило философии отказаться от своей пустоты и своей вечности. От своей операции. Чего стоило желание реализовать себя во времени.

И тем не менее провозглашение конца философии и несвоевременности Истины и составляет собственно софистический итог нашего века. Мы присутствуем при втором антиплатоновском реванше, ибо современная «философия» является обобщенной софистикой, которая, впрочем, не лишена таланта и величия. Языковые игры, деконструкция, слабость мысли, неисправимая разнородность, разногласия и различия, развалины Разума, выдвижение фрагмента, раскрошенные дискурсы — все это служит доводом в пользу софистической мысли и загоняет философию в тупик.

Просто скажем: после софистического или постсовременного итога катастроф нашего века открывается время противо-софистического итога. И поскольку эти катастрофы родились из доведенной до пароксизма воли философии вписаться в Историю, поскольку катастрофы Истины происходят из-за того, что одержимая своим прошлым и своим становлением философия уступает по поводу пустоты и по поводу вечности, — постольку законно, что новый философский итог направлен против авторитета истории, против историцизма.

Центральным пунктом является вновь развернуть категорию Истины в ее операции, в ее способности охватить. Это развертывание включит в себя и преодолеет возражения большой современной софистики. Да, Истина должна восстановить свои клещи, посторонившись перед законами языка, перед случайностью, перед неразличимым, перед событием, перед особенностью. Философия должна явным образом считать свою центральную категорию пустой. Но она должна также считать, что эта пустота является условием некой эффективной операции.

Философия не должна уступать ни по поводу сцепленности, просвещенной современной математикой, ни по поводу возвышения и пределов, просвещенных современной

поэтикой. Напряженность любви прояснят зигзаги психоанализа. Стратегию убеждения прояснят дебаты по поводу политики и демократии.

Это станет пятой вариацией на мою тему. Она звучит совсем просто:

## **5. Философия возможна.**

Откуда следует еще один вариант этого варианта; скажем, тезис 5 bis:

## **5 bis. Философия необходима.**

Речь здесь идет не об истории философии. Речь идет не об идеологии. Как и не об эстетике, не об эпистемологии, не о политической социологии. Речь идет не об исследовании правил языка. Речь идет о самой философии в ее специфической обособленности, в ее соответствии предложенному мной определению. Речь идет о философии, какою она была учреждена Платоном.

Мы можем, мы должны написать для наших современников «Государство» и «Пир». Точно так же как, примеряясь к главным софистам, у Платона были «Горгий» и «Протагор», у нас должны быть «Ницше»<sup>11</sup> и «Витгенштейн». И, для

---

11 Что Ницше упомянут здесь в качестве софиста, может удивить. Скажем, однако, что ницшевская критика философии и Истины, его теория знака, генеалогическая аргументация, функция этимологии, обращение к жизни и власти, риторика притч и метафор, исступленность изобличений, концептуальная психология, полемическое изложение, фрагментарность, что все это выходит одновременно и на шов философии с поэзией, и на радикальное смешение философии и софистики. Величие его предприятия превращает Ницше в, рискнем сказать, Принца современной софистики (с отголоском «принципа» в Принце). Такое его осмысление совершенно по-другому освещает ключевой вопрос об отношении между Хайдеггером и Ницше. Хайдеггер стремится сохранить подшитие к поэме, заново отмежевывая философию от софистики. Б этой парадоксальной стихии, которая заставляет его повторить на философствующий лад софистические операции, и приходит Хайдеггер к тому, чтобы поместить Ницше на последнем краю метафизики — тезис, на мой взгляд, не выдерживающий критики, но симптоматичный.

меньших, «Ваттимо» и «Рорти». Не более и не менее полемичные, не более и не менее уважительные.

Философия возможна, философия необходима. И тем не менее, чтобы она была, ее надо желать. Филипп Лаку-Лабарт говорит, что История — он размышляет о нацистском варварстве — отныне запрещает нам желать философии. Не могу с ним в этом согласиться, ибо подобное убеждение сразу ставит философию в слабую по отношению к современной софистике позицию. Возможен другой выход: желать философии вопреки истории, порвать с историцизмом. Тогда философия вновь предстает тем, что она и есть: проблеском вечности, без Бога или души, из одного только факта, что ее усилие примиряет нас с тем, что имеются истины. Такова ориентация того, что я не колеблясь считаю для мысли долгом. И если я сравниваю, как то делает и Малларме, пустую вечность философской истины с грядкой идеальных и, следовательно, несуществующих цветов, с ирисами, род которых — «семейство ирисовых» — существует лишь в философской операции, скажу вместе с ним, смешивая жажду и предписание, — совсем как Истина водружаєт измыщление искусства на измыщление знания:

Блеск длительной алчбы, Идеи  
Во мне все жаждало узреть  
Возникшую в грядах аллеи  
Семейства ирисовых сеть.<sup>12</sup>

Подобное возникновение, подобное воз-вращение утвердительной мысли составляют также и пари. Вновь Малларме: «Из каждой мысли исходит бросок кости». Так

---

12 Пер. М. Талова

подбросим же философские кости! Пока они падают, всегда найдется время поспорить с современными софистами о том, что Малларме зовет «формирующимся итогом».

## Определение философии<sup>13</sup>

Философию предписывают условия, которые являются типами истинностных, или родовых, процедур. Эти типы суть наука (точнее, матема), искусство (точнее, поэма), политика (точнее, политика изнутри, или политика раскрепощения) и любовь (точнее, процедура, которая превращает в истину разъединенность половых позиций).

Философия есть мыслительное место, в котором провозглашается, что «имеются» истины, а также их совозможность. Чтобы добиться этого, она выдвигает оперативную категорию, Истину, которая вскрывает в мысли действенную пустоту. Эта пустота обнаруживается сообразно изнанке последовательности (стиль доказательного изложения) и потустороннего предела (стиль убедительного, или субъективирующего, изложения). Философия как дискурс обустраивает тем самым наложение измышления науки и измышления искусства.

В пустоте, открытой диапазоном или промежутком между двумя режимами измышления, философия охватывает истины. Этот охват составляет ее действие. Этим действием философия объявляет, что имеются истины, и делает так, что мысль оказывается охвачена этим «имеется». Эта охваченность действием удостоверяет единство мысли.

Будучи измышлением знания, философия подражает

---

<sup>13</sup> Этот текст есть развертывание определения, данного в предыдущей статье. Он был записан для слушателей моего семинара и роздан им весной 1991 года.

матеме. Будучи измышлением искусства, она подражает поэме. Будучи насыщенностью действия, она похожа на любовь без предмета. Обращенная ко всем, чтобы они тоже уловили существование истин, она схожа с политической стратегией, которая не ставит своей целью власть.

Этой четверицей дискурсивных подражаний философия завязывает в самой себе систему своих условий.

Такова причина, по которой всякая философия родственна по стилистике своей эпохе. Подобная постоянная современность направлена, тем не менее, не на эмпирическое время, а на то, что Платон называет «временное всегда», на вневременную сущность времени, которую философия называет вечностью. Философский охват истин подставляет их вечности, вечности, можно сказать вместе с Ницше, их возвращения. Это вечное пребывание тем более реально, что истины уловлены в крайней срочности, крайней неустойчивости своей временной траектории.

Акт охвата, каким его направляет вечность, извлекает истины из оболочки смысла, отделяет их от мирового закона. Философии свойственно изъятие — в том смысле, что она образует в знании дыру или прерывает, чтобы истины были все вместе высказаны, циркуляцию смысла.

Философия — акт бессмысленный и уже тем самым рациональный.

Философия никогда не является интерпретацией опыта. Она — действие Истины по отношению к истинам.

И это действие, которое, согласно мировому закону, непродуктивно (ему не произвести ни одной истины), вводит субъект без объекта, открытый единственno к перемещаемым при его охватывании истинам.

Назовем «религией» все то, что предполагает непрерывную связь между истинами и циркуляцией смысла.

Тогда можно сказать: наперекор всякой герменевтике, то есть наперекор религиозному закону смысла, философия располагает совозможные истины на фоне пустоты. Тем самым она изымает мысль из какого бы то ни было предположения о Присутствии.

Изымательные операции, которыми философия улавливает истины «вне смысла», сопрягаются с четырьмя модальностями, каковые суть: неразрешимое, которое соотносится с событием (истина не есть, она грядет); неразличимое, которое соотносится со свободой (траектория истины не вынужденна, а случайна); родовое, которое соотносится с бытием (бытие истины — это бесконечное множество, изъятое из всякого предиката в знании); неименуемое, которое соотносится с Благом (насильственное наименование неименуемого порождает катастрофу).

Схема связей между четырьмя фигурами изъятия (неразрешимым, неразличимым, родовым и неименуемым) уточняет философскую доктрину Истины. Эта схема располагает мысль о пустоте как фоне, на котором охватываются истины.

Философский процесс поляризует специфическим соперником, софистом. Внешне (или дискурсивно) софист неотличим от философа, поскольку его деятельность также сочетает измышления знания и измышления искусства. Субъективно же он ему противостоит, поскольку его языковая стратегия направлена на то, чтобы избежать любого позитивного утверждения, касающегося истин.

В этом смысле можно также определить философию как действие, противопоставляющее неразличимые дискурсы.

Или еще: как то, что отделяет себя от своего двойника.

Философия всегда — битье зеркала. Это зеркало — поверхность языка, на которой софист располагает все то, с чем обращается в своей деятельности философия. Если

философ намеревается рассматривать себя единственно на этой поверхности, он видит, как там появляется его двойник, софист, и может тем самым принять его за себя.

Это отношение с софистом изнутри подвергает философию искушению, в результате которого она вновь расщепляется надвое. Ибо желание покончить с софистом раз и навсегда противоречит охвату истин: «раз и навсегда» неизбежно означает, что Истина аннулирует случайный характер истин и что философия неподобающее объявляет себя производительницей истин. Из-за чего быть-истинным оказывается в положении дублера акта Истины.

Тройное воздействие священного, экстаза и террора извращает тогда философскую операцию и может препроводить ее от апоретической пустоты, которая поддерживает ее действие, к преступным предписаниям. Из-за чего философия является проводником в мысль каждой катастрофы.

Предотвращающая катастрофу этика философии целиком содержится в постоянной сдержанности по отношению к ее софистическому двойнику, сдержанности, благодаря которой философия избавляется от искушения раздвоиться (сообразно паре пустота/субстанция), чтобы иметь дело с первичной, основывающей ее двойственностью (софист/философ).

История философии — это история ее этики: череда насильтенных жестов, посредством которых философия отступает от своего катастрофического удвоения. Или иначе: философия в своей истории есть не что иное, как дематериализация Истины, а также и самоосвобождение ее действия.

**Виктор Лапицкий. Продолжение следует**

**1. Возможность**

Повторения, на которые так щедра история, принимают подчас странные формы. Когда в 1986 году, спустя пару лет после смерти Мишеля Фуко, вышла в свет посвященная ему книга Жиля Делеза, она, свидетельствуя в том числе и об определенном движении в сторону смены актуальной философской парадигмы, лишь подтвердила в глазах философского полусвета и масс-медиа само собой разумеющийся факт; король умер, да здравствует король! Пост философа номер один, столь необходимый для интеллектуального комфорта масс, благополучно перешел из рук в руки, и непростые отношения — как личные, так и систем мысли — двух protagonистов (вкупе с навязанной преемнику отрешенностью от жизни) лишь оттеняли совершенно законный характер этой филиации.

Не знаю, насколько сознательно повторил этот жест Ален Бадью, опубликовав в 1997 году книгу «Делез»<sup>14</sup>, в которой он подвел итог своей многолетней и глубоко принципиальной полемике с умершим двумя годами ранее автором «Анти-Эдипа», но прав на это он имел больше, чем кто-либо иной<sup>15</sup>. Хотя жест его был при этом куда более рискованным — в первую очередь, по причинам, лежащим вне сферы чистой философии: мирный анархизм Делеза, даже приправленный известным социальным радикализмом Гваттари, выглядит просто кабинетным чудачеством в сравнении с последовательно бескомпромиссной политической ангажированностью (не хочется вслед за ее

---

<sup>14</sup> A. Badiou, *Deleuze*. Hachette, 1997

<sup>15</sup> Что, конечно же, не было вполне очевидно для непосвященной публики — см., например, относящиеся к Бадью страницы в едком, но наивном и метяще в совсем иные (около)философские цели памфлете: J.-E Raguet, *De la pourriture, L'Insomnie*que, 2000, р. 48–50; наиболее полный обзор полемики *систем* Делеза и Бадью см. в кн.: E. Alliez. *De l'impossibilité de la philosophie; nomologie*, Vrin, 1995, р. 81–87.

субъектом называть ее не очень понятным на нашем языке словом «маоизм») Бадью, с его естественно чреватым взаимной неприязнью неприятием институций современного гуманистического капитализма<sup>16</sup>, — общественное мнение все же не посмело открыто оспаривать законность подобной символической самоинициации.

А ведь своей дерзостью под стать его политическому радикализму и обеспечившая ему подобное приятие собственно философская программа, выдвинутая и, возможно, реализованная Бадью в двух тесно смыкающихся друг с другом книгах, изданных почти одновременно в 1988–1989 годах: это, с одной стороны, его огромный и, по меркам философского дискурса, во многом эзотерический *opus magnum* «Бытие и событие»<sup>17</sup> и, с другой, ставший философским бестселлером «Манифест философии» (буквально даже «Манифест за философию»; заметим также в скобках, что для пост-марксиста Бадью существенна и перекличка с «Манифестом коммунистической партии») несомненно, составляющим для него *событие* ), в котором он, стремясь к доходчивости, опускает свои одновременно и громоздкие, и кропотливые построения и излагает тот же круг идей и выводов в лапидарной, публицистически заостренной и более продвинутой форме. Эта тоненькая, в неполную сотню страниц, брошюра предстает надводной частью массивного айсберга его системы и ставит своей целью ни много ни мало как изложить программу, по которой следует заново отстроить здание философии, чьи исторические руины с увлечением — и, казалось бы, до основания —

---

<sup>16</sup> См. например, посвященные Бадью погромные страницы в статье &#201;. Marty «Les derniers des intellectuels» (*Esprit* 262, Splendeurs et mis&#232;res de la vie intellectuelle (I), 2000, p. 151–154).

<sup>17</sup> A. Badou, *L'&#202;tre et l'&#233;vement*, Seuil, 1988.

деконструировало уже не одно поколение философов; причем сделать это в самой радикальной, чтобы не сказать одиозной, форме — повторив жест Платона, положивший начало истории всей (западноевропейской) философии как таковой.

Для этого платонического *начинания* Бадью собирается «сделать еще один шаг, шаг в современную конфигурацию» философии, опираясь на «три узловых понятия, каковыми являются бытие, истина и субъект», причем трактует их весьма неортодоксально. Чтобы прояснить выработанный им подход, не мешает вспомнить о его (интеллектуальной) биографии. Юношеское увлечение родившегося в 1937 году в Рабате Алена Бадью Сартром (по примеру последнего он пробует стать — и становится — писателем, автором пьес и романов, карьеру которого не оставляет до сих пор) по окончании знаменитой Эколь нормаль сюперье сменяется в начале 60-х интересом к Альтюссеру, структурализму и особенно Лакану<sup>18</sup>, а это, в свою очередь, меняет и сферу его деятельности: он начинает активно заниматься не только философией, но и политикой и... математикой. Причем заниматься более чем серьезно: в сфере политической он становится воинствующим «троцкистом и маоистом», лидером группы СКФ (МЯ) — Союз коммунистов Франции (марксистов-ленинцев), ведет многолетнюю антимиттерановскую кампанию; в математике — с одной стороны, осваивает современнейшие достижения в области

---

<sup>18</sup> Влияние Лакана, на Бадью трудно переоценить — не только как главного «теоретика» любви (о чем см. в тексте «Манифеста») и пророка математизации, но и как величайшего «антифилософа», — а это у Бадью почти что термин; в частности, он говорит, что в своем поколении философом, в отличие от антифилософов Лакана, Фуко и Деррида, был Альтюссер. При этом антифилософ, как и софист, является во многом необходимым оппонентом философа: «Лакан стал наставником любой будущей философии. Я называю современным философом того, кто нашел в себе смелость пересечь, не ослабев, антифилософию Лакана», — говорит, в частности, Бадью (A. Badiou, *Conditions*, Seuil, 1992, p. 196).

теории множеств и оснований математики, в частности одну из главных математических сенсаций двадцатого века, доказательство Полом Коэном знаменитой континуум-гипотезы, еще и посейчас доступное только узким специалистам, с другой — воскрешает из забвения дооцененные работы по философии математики погибшего в немецком концлагере Альбера Лотмана, Результатом же подобных, казалось бы, несовместимых, экскурсов стали чисто философские обобщения и выводы, смешивающие своей масштабностью традиционный концептуальный расклад,

Если категорию субъекта Бадью трактует, несмотря на *все* метаморфозы претерпеваемой ею эволюции, в русле мысли Лакана<sup>19</sup>, то бытие получает у него отнюдь не хайдеггеровскую окраску: согласно Бадью, «философия изначально отделена от онтологии», причем «чистая» онтология давно построена — и имеет к философии лишь косвенное отношение: это математика, «наука о бытии как таковом». Свободное владение и концептуальным, и чисто формальным математическим аппаратом позволяет ему развить демонстрацию и уточнения этого тезиса на страницах «Бытия и события», где он, отвергая категорию единого,

---

<sup>19</sup> Мы не будем останавливаться здесь на достаточно радикальных изменениях, которые претерпела эта категория от первой «большой» книги Бадью «Теория субъекта» (1982) — где она, несмотря на эффектное приложение математического аппарата к лакановским моделям, в целом трактовалась в духе по-прежнему подшитого к политике «пост-марксизма», — до позднего определения субъекта как (в математическом смысле) *группы* — причем на альтернативном классическому теоретико-множественному языке теории категорий (см.: A. Badiou, *Court trait&#233; d'antologie transitoire*, Seuil, 1998. p. 165–177). По этому поводу см. также защищающую более традиционный (на наш взгляд — несколько редуцированный) «лаканизм» критику концепций Бадью в книге в целом симпатизирующего его системе, но не углубляющегося в ее математические аспекты Жижека: S. Zizek, *The Ticklish Subject* Verso> 1999, p. 127–243).

признает бытие за «чистой множественностью»<sup>20</sup> и последовательно, подчеркнуто систематически возводит здание *математической онтологии*, в определенном смысле — в смысле традиционного построения математики (арифметики) на основе (аксиоматической) теории множеств — такое положение вещей «холостит» бытие, вводя в самую его «сердцевину» базисное понятие пустого множества и тем самым сводя его к некоторым пустотным структурам, и на помощь, чтобы превратить предъявленную бытийную *ситуацию* в живое, требующее субъективного решения *событие*, приходит критикуемая и отвергаемая почти всеми современными философскими течениями *Истина*. Если основные онтологические категории транскрибируются Бадью на языке математики (особый интерес в этой связи представляет приложенный к основному тексту словарь, содержащий точные, квази-математические определения используемых понятий — как математических, так и философских), то истина, отличаемая от знания или смысла, диагональна у него и математике, и философии, связывая основные понятия его системы в единый узел: истина достигает бытия лишь усилиями субъектов, которые, ее провозглашая, собственно и утверждают себя таковыми благодаря своей верности несущему истину событию. При этом основным, фундаментальным отличием Бадью является признание строгой, не допускающей никаких *оговорок* универсальности истины — и, следовательно, ее выведение из-под юрисдикции суждений, толкований или мнений. Его постулат — истина может быть достигнута лишь

---

20 Мы переводим словом *множественность* термины Бадью *la multiplicit* и *le multiple*, следуя в этом за его последовательным отказом от традиционного математического термина *множество* (*ensemble*); причина подобного отказа состоит в том, что соответствующее французское слово по своему буквальному смыслу означает скорее *совокупность*, т. е. подчеркивает не множественность, а как раз отвергаемый Бадью аспект единства, целостности всего *ансамбля*, мотив счета-за-одно.

*решительным* прорывом существующего «положения вещей»: отказом от устоявшихся, характеризующих ситуацию критериев знания или смысла. Посему в недрах ситуации истина касается неразличимого, неразрешимого, неименуемого — способного распуститься в событие *родового*... И каждый философский акт есть результат решения (естественно, субъективного) о *событии*.

На этом пути, провешенном в тридцати семи пространных «размышлениях» «Бытия и события», перемежающих изощренно технические, эзотерические на взгляд философа математические построения (на которые приходится не одна сотня страниц; особенно впечатляет, что к концу серии приложенных к основному тексту математических дополнений усидчивому читателю предлагается, наконец, и коэновское решение проблемы континуума) и философские трактовки отдельных фигур истории философии-трактовки, подчеркнуто выведенные из линейной исторической перспективы в панораму «временного всегда», — и предполагается возвести здание современной философии, но излагать, к тому же вкратце, столь сложную позитивную программу — дело неблагодарное<sup>21</sup>. Посему, в отличие от

---

21 Мы же, со своей стороны, приведем в качестве некоторого пояснения два отрывка из авторского введения в этот трактат — самый общий посыл работы и общую же схему ее строения:

«Вместе с Хайдеггером мы утверждаем, что переопределение философии как таковой утверждается через онтологический вопрос.

Вместе с аналитической философией согласны, что математика-логическая революция Фреге — Кантора закрепила за мыслью новые ориентации.

Мы принимаем, наконец, что не годится никакой концептуальный аппарат, если он не однороден теоретико-практическим ориентациям современной доктрины субъекта, каковая, в свою очередь, внутренне присуща практическим процессам (клиническим либо политическим)» (A. Badou, L'*tre et l'*; *v*; *nemett*, p. 8)

«1. Бытие: множественное и пустое, или Платон / Кантор. Размышления 1–6.

2. Бытие: излишek, состояние ситуации. Единое/множественное, целое/часть, или б/с. Размышления 7–10.

3. Бытие, природа и бесконечное, или Хайдеггер/Галилей. Размышления

«Бытия и события», на первый план в «Манифесте», цель которого — убедительно представить *общий* очерк всей этой амбициозной программы (каковая, напомним, состоит в том, чтобы восстановить систематическую философию на той же основе и примерно в тех же очертаниях, как то было сделано Платоном), выходит не позитивная, а, скорее, критическая составляющая системы Бадью: то, чем она отличается от подходов других мыслителей и в чем, на взгляд своего автора, должна исправить их ошибки и заблуждения. Меняется и метод подачи материала: место дедукции занимает непосредственная демонстрация, показ замещает доказательство. Подробно обсуждается основной постулат: сама философия не порождает истин, а лишь оперирует теми истинами, что предоставлены ей четырьмя ее (философии) «условиями»: *матемой* (греч, знание, учение), *поэ мой*, *политическим изобретением* и *любовью*; всякая истина либо научна, либо художественна, либо политична, либо, наконец, любовна, и задача философии — обеспечить определенную конфигурацию их *общей* совозможности. Здесь подробно описываются сциллы и Харибы *швов*, встретившиеся на пути в непростом философском плавании, попадаются и скучные намеки на сирен — софистов и антифилософов, — через пение которых необходимо пройти. Согласно «Манифесту», для нормального функционирования философии необходимо равноправие *всех четырех*

---

## 11–15.

4. Событие; история и сверх-одно, То-что-не-есть-бытие. Размышления 16–19.
5. Событие: вмешательство и верность. Паскаль/аксиома выбора Гельдерлин/дедукция. Размышления 20–25.
6. Количество и знание. Различимое (или конструктивное): Лейбниц/Гедель. Размышления 26–30.
7. Родовое: неразличимое и истина. Событие — П. Дж. Коэн. Размышления 31–34.
8. Вынуждение, истина и субъект. По ту сторону Лакана. Размышления 34–37» (*ibid*, p. 24).

определяющих ее условий, что на практике, т. е. в истории, имело место далеко не всегда. Ситуацию, когда одно из условий занимает главенствующее положение и подменяет, так или иначе ее подавляя, собой философию, Бадью называет *швом*. Основные примеры швов доставляет, начиная с Гегеля, XIX век: тут и «позитивистский» шов, подшивающий философию к ее научному условию (по сю пору господствующий в академической англосаксонской философии) политический шов марксизма, и различные их сочетания. Как реакция на них, согласно Бадью, пришел шов поэтический, первым провозвестником которого был Ницше, а главным глашатаем и символом — Хайдеггер; этот шов естественно продолжает то, что Бадью, возводя в ранг философской категории, называет в «Манифесте» «Веком поэтов»<sup>22</sup>, — ситуацию, когда в условиях засилья научных и/или политических швов поэзия, отнюдь не намереваясь подменять собою философию, приняла некоторые из ее функций на себя. Век поэтов кончился вместе с последним из своих авторов, Паулем Целаном, однако в наследство от него остался наиболее свежий и тем самым куда более опасный, нежели окостеневшие позитивистский и марксистский швы, — шов поэтический, снять который и составляет сейчас первоочередную — и вполне практическую — задачу философии.

Собственно, разъяснениям и разработке изложенной в «Манифесте» общей концепции и посвящены почти все

---

<sup>22</sup> Детальнее эта, как подчеркивает Бадью, философская категория, а не, скажем, историческая или литературно-эстетическая эпоха, обсуждается в статье A. Badiou, «L'&#226;ge des po&#232;tes», в сборнике *La politique del po&#232;tes*, Albin Michel, 1992, p. 21–38 (в том же сборнике можно найти и продолжение начатой во время обсуждения «Бытия и события» полемики с Лаку-Лабартом — см.: Ph. Lacoue-Laharthe, «Po&#233;sie, philosophie, politique», *ibid.*, p. 39–63).

дальнейшие работы философа, но первым в их череде стоит поставить текст коллективный — материалы обсуждения «Бытия и события», организованного Международным философским коллежем вскоре после выхода книги (когда «Манифест» находился в печати). Материалы эти во многих отношениях примечательны, даже если оставить в стороне поднятые при этом вполне конкретные вопросы и возникшие в процессе дискуссий споры. Интерес представляет в первую очередь ряд общих наблюдений, которые можно сделать по этому поводу. Действительно, прежде всего в глаза бросается странное сочетание: здесь одновременно имеет место и наивность (математическая), и изощренность (философская — или же просто мысли) оппонентов, причем изощренность, естественно, отдающая себе отчет в собственной наивности. Но все же отдающая отчет лишь отчасти<sup>23</sup>, и именно масштаб этой «части» заслуживает более пристального внимания. Особенно характерно в этом отношении выступление Лиотара: он явно лучше, чем его коллеги, знаком с общей проблематикой оснований математики, и его рассуждения не лишены определенного — вполне определенного, ни в коей мере не стоит его преуменьшать — смысла, но вызваны они не собственными идеями и выводами Бадью, а, скорее, общими позициями современной аксиоматической (в данном случае, т. е. у Бадью, по Цермелю-Френкелю) теории множеств. Иначе говоря, полемизирующие балансируют все же по разные стороны от тончайшей грани между математизацией философии и

---

<sup>23</sup> Первым отдает себе в этом отчет сам Бадью, когда с некоторой растерянностью, упомянув, что «Рансьеर, несомненно, имеет основания выделять категории вмешательства, события, верности», замечает: «Впрочем, любопытно, что ни Рансье́р, ни кто-либо еще не протестует против импорта, причем куда более обширного и централизованного, категорий математических: пустота, родовое, вынужденное». Очевидно, приведенные Бадью слова (как, кстати, и *неразличимое*, *неразрешимое* и т. п.) просто не опознавались его оппонентами в качестве математических терминов-концептов.

философским осмыслением математики. И хотя, казалось бы, куда лучше экипированный для подобной «схватки» Бадью должен иметь здесь неоспоримое преимущество, оставляя в стороне двухходовую логику одношаговой полемики, можно констатировать, что Лиотар (это же в не столь явной форме относится и к его коллегам) во многом прав, но — что, наверное, более существенно — его правота *на руку* Бадью.

Его оппоненты, собственно говоря, проясняют его задачу: показать, что при всей масштабности и даже величественности его построений он не подверг, говоря на его же языке, философию новому, до *сих* пор не мыслившемуся шву — подшитию к математике: именно этого хочет от него Лиотар, тем самым не(вполне)явно предполагая правомочность, первоначальный (но сильно ли он отличается от окончательного?) успех *начинания* Бадью. Все три выступления оппонентов требуют от Бадью сделать еще один шаг, косвенным образом удостоверяя *в конечном счете* его успех — и свидетельствуя, что опасность «математического шва» не так велика, не так *актуальна*, как могло бы показаться<sup>24</sup>. Собственно, эту программу и выполняет в

---

24 Еще одним, опять же косвенным, доказательством чему служит и тот факт, что даже такой, мягко выражаясь, *неблизкий* программе Бадью человек, как Жак Деррида во время одного из приездов в СССР/Россию в своих выступлениях (как незадолго до того и Филипп Лаку-Лабарт) отправлялся от «теорий» (читай: «Манифеста») Бадью — отнюдь не к плане безоговорочной критики.

[Заметим в необязательных скобках, что по-своему удивителен сам факт этого «круглого стола» и полемики самопровозглашенного «философа» Бадью с софистами и антифилософами Лаку-Лабартом и Лиотаром (Рансье, возможно, под эти категории не подпадает). Быть может, прояснением этому факту послужит пространное примечание к «Бытию и событию», в котором Бадью представляет довольно неожиданный список в том или ином смысле близких ему мыслителей:

«Поскольку используемый мною способ изложения не связан с обсуждением тезисов моих современников, несомненно, ибо никто не одинок и не оторван радикально от своего времени, не составит большого труда выявить многочисленные случаи близости между заявляемым мною и тем, что писали

---

они. Мне бы хотелось одним махом поделиться здесь своим несомненно неполным представлением об этой смежности, ограничившись при этом ныне живущими французскими авторами. Речь идет не только о близости или преемственности. Напротив, речь может идти и о самой радикальной разнсеннности, но в рамках служащей опорой мысли диалектики. Перечисленные здесь авторы во всяком случае имеют для меня смысл.

— В том, что касается онтологических предположений и интерпретации Хайдеггера, несомненно нужно упомянуть Ж. Деррида. Я, пожалуй, чувствую себя ближе к тем, кто вслед за ним занялся размежеванием с Хайдеггером, поставив вопрос о его непереносимом молчании по поводу уничтожения нацистами евреев в Европе, и ищет глубинной связи между политической озабоченностью и откровением поэтического опыта. По сему поводу назову Ж.-Л. Нанси и Ф. Лаку-Лабарта.

— В том, что касается предъявления как чистой множественности: это одна из основных тем эпохи, с которой во Франции связаны в первую очередь, конечно же, Ж. Делез и Ж.-Ф. Лиотар. Мне кажется, чтобы осмыслить наши разногласия, или, как сказал бы Лиотар, распри, надо, несомненно, учесть, что скрытая парадигма Делеза „натуральна“ (пусть даже в смысле Спинозы), а Лиотара — юридична (в смысле Критики). Моя — математична.

— В том, что касается англосаксонской гегемонии над последствиями связанной с именами Кантора и Фреге революции, известно, что ее глашатаем во Франции является Ж. Бувересс, с концептуальным сарказмом учредивший единственно для себя трибунал Рассудка. Связь иного типа между математикой и философией, быть может, излишне ограничительная в своих следствиях, предложена Ж. Т. Десанти. Великую башляровскую традицию счастливо продолжает мой учитель Ж. Каношем.

— Для всего того, что тяготеет к современной доктрине субъекта в ее лакановском изводе, необходимо, очевидно, указать Ж.-А. Миллера, который на законном основании поддерживает также и организационные связи с клинической практикой.

— У Ж. Рансьера мне по душе страсть к равенству.

— О картографировании субъектных процедур в иных областях свидетельствуют, каждый одновременно и своеособым, и общим образом, Ф. Ревьо и Ж.-К. Мильнер. Центром тяжести для первого служит театр, это „высшее искусство“. Второй, к тому же и ученый, разворачивает лабиринты знания и словесности.

— К. Жамбер и Ж. Лардро ладят лакановскую обратную связь в направлении тех основополагающих жестов, которые расшифрованы ими в великих монотеизмах.

— Нужно назвать А. Альтюссера.

— Для политической процедуры, на сей раз сообразно близости идей и действий, выделю своего товарища Сильвена Лазарю, чье начинание — сформулировать условия некоторого модуса политики — на уровне ленинского установления современной политики» (A. Badou, *L'etre et*

дальнейшем Бадью, продолжая уточнять свою позицию (в отличие от Деррида, здесь это слово требует единственного числа) и расширяя сферу охвата, «амплитуду» своей концепции, Первым этапом на этом пути стал представительный сборник статей «Условия»<sup>25</sup> (откуда взяты две помещенные в приложения к настоящей книге статьи Бадью), построенный в соответствии с четырехчленным делением оных условий на типы; последним на настоящий момент — триплет (а не quartet: любовь, увы, осталась за кадром) 1998 года<sup>26</sup>. При этом Бадью не стоит на месте: достаточно присмотреться к уже упоминавшейся траектории его концепции субъекта, каковая свидетельствует также и о принципиальном, кардинальном новшестве — использовании с середины 90-х годов понятий и идей теории категорий и, в частности, топосов, предлагающей определенную, пусть и генетически ограниченную, не способную целиком порвать с традицией, альтернативу классической теоретико-множественной идеологии, но сулящую при этом новую оптику мировоззрения. Ну что ж, продолжение, несомненно, следует.

В качестве постскриптума, несколько слов о переводе. В общем и целом, тексты Бадью заведомо не должны представлять здесь тех проблем, которые в изобилии поставляются письмом таких «софистов» или «антифилософов», как Деррида или Лиотар: по самой своей установке его философия, вслед за математикой, должна быть

---

iev&#233;nement, p. 522–523.]

25 A. Badiou, *Conditions*, Seuil? 1992.

26 Abr&#233;g&#233; de m&#233;iapolitique, Petit manuel d'inesth&#233;tique, Court trait&#233; d'ontologie transitoire, Seuil, 1998.

максимально независима от языка, на котором она излагается. Не слишком осложняет дело даже собственная писательская закваска философа: в его текстах наружу чаще пробивается не беллетристический изыск, а, скорее, полемический задор. Сложности возникают разве что там, где проскальзываем не предоставляя подходящего слова, русский язык, или на сцену выходит еще одно действующее лицо — либо не знающий границ язык математики, либо введенные и проясненные в «Бытии и событии» термины, вписанные в сложные контексты; чаще же всего проблемы возникают там, где эти сингулярные плоскости пересекаются друг с другом. При этом не следует забывать, что у себя, во французском, подобные пересечения особым образом обустроены самим автором, сопроводившим «Бытие и событие» двадцатипятистраничным словарем основных терминов своей системы с точными — на грани математической точности — их определениями, тогда как нам, помимо традиционного греко-латинско-немецкого субстрата, приходилось обращать внимание еще и на существующие внутриматематические традиции. Именно с их учетом и возникли в переводе, как уже говорилось выше, *множественности*, именно с учетом работы переводчика и интерпретатора Коэна А. Есенина-Вольпина<sup>27</sup> были приняты некоторые решения (так, к примеру, коэновское *вынуждение*, как и другие аналогичные процедуры, в дальнейшем стало принято называть по-русски *форсажем*). Кое-какие сложные случаи остались, на наше счастье, за пределами представленных здесь текстов: например, пара situation/site или понятие &#233;tat de situation — *состояние ситуации, в которое &#233;tat, вдобавок к своему бытийному происхождению от глагола &#234;tre, быть, означающее также и держава, государство, привносит политический аспект.* Особо

---

<sup>27</sup> См.: П. Коэн, *Теория множеств и континuum-гипотеза*, М., Мир, 1969.

хочется остановиться только на двух моментах. Во-первых, уже не раз обсуждавшийся вечный камень преткновения при переводе на русский, неразлучная пара *pr&#233;sentation/repr&#233;sentation*; не будем лишний раз повторять сопровождающие ее соображения, добавим только, что у Бадью эти слова — достаточно строгие термины, включенные в его вышеупомянутый словарь, с учетом чего мы, *как правило*, без особого удовольствия переводили их соответственно как *предъявление* и *представление*. Во-вторых, одно из основных (также позаимствованное у Коэна) понятий Бадью, *g&#233;n&#233;rique* (англ. *generic*), которое Есенин-Вольпин, специально посвятив этому термину обширную сноска<sup>28</sup>, все же оставляет в переводе как «генерическое», сопровождая в скобках поясняющим «общее», что для его сугубо математических целей представляется абсолютно оправданным. Мы же, находясь в рамках существенно более широкого контекста, постарались сохранить внутреннюю наполненность исходного слова (в частности, его порождающую потенцию) и заменили эту кальку на, быть может, чересчур богатое референциями, но все же живое слово *родовое*. При этом все же следует иметь в виду, что ключевое и для Бадью, и для Коэна понятие родового — сложная математическая конструкция, не имеющая ничего общего ни с родовыми схватками, ни с родовым обществом; сильно огрубляя, можно сказать, что родовое — это контекстно («родом» как бы логическим) ограниченное, но иначе никак не индивидуализированное.

И последнее — из разряда анекдотов, но анекдотов, чего доброго, поучительных. Разглядеть сквозь линзу русского языка, что же такое, собственно, *la pince de V&#233;rit&#233;*, мы не в состоянии: в нашей ситуации это нечто *неразличимое* — может быть, пинцет, может быть, щипцы, клещи, а то и

---

<sup>28</sup> Там же, с. 208.

пассатижи Истины.