

evreji
Жан-Франсуа Лиотар
Хайдеггер и "евреи"

Хайдеггер и "евреи" / Пер. с франц., послесл. и прим. В. Е. Лапицкого. — СПб.: Аксиома, 2001. — 187 с. (XX век. Критическая библиотека)

Жан-Франсуа Лиотар (1924-1998) — один из наиболее значительных представителей новейшей философии. В предлагаемой читателю работе европейский антисемитизм с его кульминацией — холокостом, отношение европейской культуры к этому "событию", пресловутое "непокаяние" Хайдеггера, степень вовлеченности великого мыслителя — и его мысли — в стихию нацизма, — весь этот комплекс тем подвергается у Лиотара радикальной разработке, парадоксальным образом основанной на анализе предельно классических и, казалось бы, не связанных с предметом построений: некоторых фрейдовских концепций и категории возвышенного в "Критике способности суждения" Канта.

Книга вызвала серьезный резонанс как во Франции, так и за ее пределами. На русском языке публикуется впервые.

СОДЕРЖАНИЕ

Ж.-Ф. ЛИОТАР ХАЙДЕГГЕР И "ЕВРЕИ"

"ЕВРЕИ"

11

ХАЙДЕГГЕР

78

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ГЛОССАРИЙ

143

В. ЛАПИЦКИЙ ТАК ГОВОРИЛ ЛИОТАР

151

"ЕВРЕИ"

1

Я пишу "евреи" не из осмотрительности и не за неимением лучшего. Со строчной буквы, чтобы показать, что думаю не о нации. Во множественном числе, чтобы уведомить: под этим именем я ссылаюсь не на фигуру или предмет политики (сионизм), религии (иудаизм) или философии (еврейская мысль). В кавычках, чтобы избежать смешения этих "евреев" с евреями реальными. Реальнее же всего в реальных евреях то, что Европа, как минимум, не знает, что с ними, делать: христианская требует их обращения, монархическая их изгоняет, республиканская интегрирует, нацистская уничтожает. За неуместностью "евреи" не подпадают процессу, по которому евреи, в частности, реально проходят.

Они — та популяция душ, которой тексты Кафки, например, примерным образом, предо-

12

ставляют прибежище лишь для того, чтобы полнее препоручить их уделу заложников. Забывчивые, как и все, души, которым, однако, Забытое не перестает снова и снова напоминать о долге перед ним. Напоминать не о том, чем оно было и чем является, ибо оно ничем не было и не является, а напоминать о себе как о том, что не перестает забываться. И это *то* — и не понятие, и не представление, а некий "факт", Factum (КРВ,31)*: дело в том, что ты обязан, задолжал Закону, в

долгу. Аффектация этого "факта" и преследуема (за) неуместностью.

О мотиве забвения мне напомнило приглашение принять участие в коллективной публикации, посвященной "Политике забвения"***. Оказалось, что в разработке сценария о Мемориале, памятнике как проблеме, я забывал о забвении менее, нежели то принято. "Политика забвения" как раз и состоит, подумалось мне, в возведении мемориала. Затем к этому добавилось, в частности — из-за досье Фариаса и реакции прессы, "дело Хайдеггера", дело о его политике (FARIAS). И до всякой полемики присутствовала еще и философская проблема этой политики, которую на протяжении ряда лет со всей бес-

* Названия текстов, упомянутых в сокращенном виде в скобках, можно найти в библиографическом глоссарии, помещенном в конце книги.

** Николем Лоро и Морисом Олендером для "Рода человеческого".

13

пристрастностью и пунктуальностью ставил Филипп Лаку-Лабарт. "Заклучая", что преступление этой политики состояло не столько в приверженности фрайбургского ректора к национал-социализму, сколько в молчании по поводу уничтожения евреев, до самого конца хранимом мыслителем из Тодтнауберга.

Предлагаемый Филиппом Лаку-Лабартом мотив этого молчания, мотив, говоря наспех и заведомо неточно, «эстетический», соприкасается с озабоченностью, которую вызвали у меня кантовская аналитика возвышенного и последние тексты Адорно, посвященные критике "культуры", скажем, "сенсационного". В обоих случаях, как мне кажется, причем совсем по-разному, чтобы не сказать: противоположным образом, "Чувство", *айстетис* (в качестве наделенной формой материи), каковое делает возможным художественный вкус и эстетическое удовольствие, — в обоих случаях *айстетис* забывается, становится невозможным, уклоняется от своего представления (изображения посредством искусства). Но эта увертка бессильна против кое-чего другого: против противоречивого чувства некоего "присутствия", которое, конечно же, не присутствует, а как раз и должно быть забыто, чтобы оказаться представленным, хотя оно и должно быть представлено. Ну а этот мотив, каковой служит мотивом не только для пресловутых художественных "авангардов",

14

но точно так же и для евреев", явно не лишен сродства с хайдеггеровским мотивом "прикрывающего раскрытия" и тревоги. Пусть эти случаи и предельно противоположны, всякий раз они подступают вплотную к одному и тому же мотиву «анесхезии»

Отсюда и парадокс — и даже скандал: как эта мысль (мысль Хайдеггера), всецело связанная с напоминанием, что в каждой мысли, во всяком искусстве, всяком "представлении" мира присутствует забвение (бытия), смогла пройти мимо мысли "евреев", каковая в каком-то смысле только это и мыслит, только это и пытается осмыслить, — смогла забыть ее и проигнорировать до такой степени, что молчала до конца, что навсегда отторгла — ужасающая (и тщетная) попытка истребить, заставить забыть — то, что с самого начала напоминает в Европе: "есть" и Забытое.

Это что касается "политики". Но само собой выходит, что тот же самый парадокс, если не тот же самый скандал того же самого забвения, наблюдается и в виде совсем иной области, в области эстетики. Ибо и здесь тоже, как наглядно показал Филипп Лаку-Лабарт, нужно было, чтобы Хайдеггер (вслед за Гегелем) полностью упустил в своих размышлениях об искусстве проблематику возвышенного — по крайней мере, как таковую.

Дело Хайдеггера — "французское" дело. Можно с неприязнью относиться к этой формули-

15

ровке, и я испытываю к ней неприязнь, поскольку в ней содержится, из нее распространяется этакая геофилософия, которая, среди прочего, приходит к нам, возвращается к нам — через Хайдеггера — из нынешнего (и, без сомнения, непоправимого) затмения универсализма эпохи Просвещения. Факт, однако, остается фактом: если "французы" во всем этом

чувствительнее других, так потому, что уже очень давно они в лице Рембо, Малларме, Флобера, Пруста, Батая, Апртф, Беккета — через то, что они называют "письмом" — свидетельствуют: литература. Если говорить только о ней) основной своей целью всегда имела единственно вскрыть, представить словами то, что ускользает от всякого представления, то, что забывается. Это "присутствие", какое бы имя оно ни носило у того или иного, упорствует не столько на границах, сколько в самом сердце представления. Это — безымянное в тайне имен. Нечто забытое, каковое не вытекает из забвения реальности, поскольку ничто никогда и не запомнилось, и каковое можно вспомнить лишь как забытое "до" памяти и забвения и лишь его повторяя.

Его-то за попыткой вписаться в тексты Хайдеггера и уловили "философы" во Франции — как, конечно же, и за ее пределами. Именно так экзистенциализм, феноменология и марксизм и уступили место экзистенциально-онтологической мысли, "номадической", поскольку она не имеет места, деконструктивной,

16

поскольку парадоксальной. Я не пытаюсь здесь "объяснить", почему именно на Францию легла ответственность за мысль о внепамятном. Предположить, что "объяснение" допустимо и возможно, — все равно что заранее предполагать, будто оно связано с некоей "политической" историей (что более, нежели просто история), отмеченной обезглавливанием короля.

Чтобы без спешки разъяснить разницу между представительным, поправимым забвением и забвением, которое расстраивает любое представление, не мешало бы совместно перечитать — скрупулезно сохраняя огромные расхождения, разделяющую их несоизмеримость — текст кантовской эстетики и текст фрейдовской метапсихологии. Что, в общем и целом, начал Жак Лакан. Точнее, дерзнуть на утверждение, что вторичное вытеснение так же относится к первичному, как прекрасное к возвышенному. Причем в том, что касается материи или качества кантовской данности или фрейдовского возбуждения, что касается способности к синтезу у Канта и к ассоциации у Фрейда, что касается пространственно-временной формы у одного или "образования" бессознательное-предсознательное у другого и, в частности, что касается того, каким образом кантовское возвышенное или фрейдовское *Nachträglichkeit* не поддаются записи в "память", будь то даже и бессознательную.

2

Что касается политик забвения, очевидно, не мешало бы подойти к делу, так сказать, сверху, я хочу сказать, с рассмотрения работы историка. В этой работе задействовано немало воспоминаний. Начать хотя бы со старинной историко-политической мемориальной работы (в эпидиктической речи, надгробном слове) (N.LORAUX I). Не только разоблачая "идеологию", но и подчеркивая, насколько этот мемориал необходим для установления и постоянства сообщества, управляемого этим, тогда столь новым, не имеющим прецедента законом политического равенства. Ибо полис должен в явном виде отказаться от использования мифа для того, чтобы узаконить и свое основание, и свое увековечивание. Для этой цели у него есть только слово, обмениваемое "в среде", здесь и теперь, между равными.

Но что касается забвения, эта память, мемория о мемориале весьма и весьма избирательна, она требует забвения того, что может заставить усомниться в сообществе и его законности. Дело не в том, что она не говорит об этом ни слова, как раз наоборот. Она представляет, может и должна представлять тиранию, разногласия, гражданскую войну, взаимное бесчестие, исполненные ярости и ненависти конфликты. Она

18

может и должна представлять войну и *стасис* (N. LORAUX II) в дискурсе (в широком смысле слова; это может быть монумент), каковой одним только представлением, которое он о них производит, их "превозмогает". Что касается природы этого представления, с необходимостью "риторического" в широком смысле слова, при случае даже "поэтического" (по своей сути трагедия *тоже* есть представление анти-общности, катастрофы), она может быть различной, например, по "жанру", но также и по *топосам*, тропам, тону, как представление, репрезентация,

она обязательно является снятием, возвышением, которое захватывает в двух смыслах этого слова. Скажем на современном жаргоне: которое в двух смыслах привлекает. Любая политизация подразумевает эту вовлеченность, которая оказывается также задержанием, это повышение, которое является снятием.

Вслед за Фрейдом нужно даже сказать об этом и чуть больше: если есть место увлеченности, то потому, что есть что увлекать, что дает материю для задержания. Поднимаешь, потому что нужно снять. Муки стыда и сомнения порождают построение достойного, достоверного, благородного и справедливого.

В экономических фрейдистских терминах расстройство, причиненное возбуждением, стимулирует защитные механизмы и запускает их в ход. Прошлый (близкий, далекий) шок дает

19

повод для некоего "образования". Каковое само может быть повторимым, а неконтролируемое желание Единого (Себя, вторичный нарциссизм?) — энергично здесь действовать, отвергая это прошлое (его вытесняя), чтобы его преобразовать, придать ему форму и довести "физический аппарат" до оптимального режима. То есть доводя минимальную трату. "Образование", сам симптом является в этом отношении лекарством. Но в конечном счете все равно, чтобы парировать возбуждение, нужно тратить энергию. Что подразумеваемая мемориальной историей темпорализация сама является противовозбуждением (как в одном слове упоминает об этом в JENSEITS Фрейд), кажется очевидным. Это его, забвения, "политическая" функция. Растрачиваешься и тратишь, чтобы минимизировать и контролировать абсолютную трату, угрозу разжижения (потопа), развязывание социальных связей. В этом желании вспомнить себя, вернуться к себе снизу, обитает другое: вернуться к себе сверху. Оно политично, поскольку подчиняет то, что прошло и ушло, пришествию и послезитию; оно примиряет, собирает вышеозначенное прошлое на службе у будущего, оно разворачивает темпоральность, конечно же, растянутую между экстатическими инстанциями, прошедшим-настоящим-будущим, но, однако же, однородную благодаря своей метаинстанционированности на Эго. И тем самым эта

20

политика забывает разнородное, каковое разнородно не только Эго, но и разнородно в себе, чуждо этому типу темпоральности. Которое в нее не вошло и о котором не вспоминают и не могут вспомнить посредством этого броского, привлекательного жеста.

3

Нет ничего плохого в том, что предоставленный этой мемориально-забывчивой истории историк берется за свои книги, копается в архивах, собирает документы, пропускает их через фильтр своей внутренней и внешней критики и воссоздает, как простодушно говорят, то, что произошло *в действительности*. В связи с этим единственным "реалистическим" требованием он выбирает бросить в лицо сообществу то, что ему угрожает, забытое в мемориальности, разногласия, а не служить политическому проекту узаконивания и увековечивания. История-как-наука может сопротивляться забвению, населяющему назидательную историю, может помешать ей "рассказывать истории", противопоставить большой политике своего рода политику малых истин, критиковать неизбежную иллюзию, жертвой которой становится "сознание" (вообще бессознательное-предсознательное), когда оно, якобы, овладевает прошлым (парирует его единственно тем фактом, что оно есть со-знание) (VIDAL NAQUET).

21

По поводу этого критического жеста историка — два классических наблюдения. Прежде всего, "вот как обстояли дела" возможно только тогда, когда отсылочная доверчивость соседствует с глупостью, по меньшей мере в той же степени, как и "вот как обстоят дела", сужаемое научному познанию и составляющее факт единственно сциентизма. Вопрос здесь стоит о референте. Он не является "реальностью", он есть ставка одного, нескольких вопросов, которые включаются в аргументацию. Ссылка на референт происходит при этом через игру показа,

именования и означивания как доказательство, направляемое в поддержку некоего тезиса (в данном случае антимемориалистского). Но это аргументационное "доказательство", которое, в свою очередь, нужно доказывать, служит поводом к научной аргументации, цель которой познавательна: правда ли, что все так и было? Так что его пробирующая ценность подчинена другим апробациям, новым аргументациям — и так до бесконечности.

В этом смысле будет справедливо сказать не, конечно же, что реальность — всего лишь включенная в дискурс референциальность (это глупым и опасным образом воспретило бы разграничивать историю и роман, или миф, или мемо-

22

риал; отделить тот жанр дискурса, целью которого служит высказать о том или ином объекте истину, от того, который подчинен совершенно другим целям — политическим, религиозным, литературным), нет, справедливо сказать, что реальность референта, всегда отложенная, не перестает устанавливаться в избыточности, в подчистке и лучшем приближении своих доказательств. В этом смысле история-как-наука и политика малых истин не могут составлять политику, если только не забывать о том статусе познавательного референта, который ни в коей степени не годен, чтобы оказать сопротивление, годен не на противостояние, а только на сдержанность, каковую подлежащее познанию, само исследование должно противопоставить "всем известному", общему достоянию и патриотическому достоинству. Борьба с забвением в этом контексте — это бороться за то, чтобы помнить: мы забываем, стоит нам поверить, стоит заключить и счесть решенным. Борьба с забвением шаткости установленного, восстановленного прошлого. Борьба за болезнь, выздоровление от которой притворно.

Вся сеть воздействий, контекстов, условий, причинных связей согласно их соответствующим и взаимным иерархиям, которую может сплести историк, конечно же, не оказывается из-за этого обеззаконенной. Она держит прошлое в подвешенном состоянии. Сама по себе она существует

23

лишь в ожидании своих дополнений, приложений, исправлений, добавлений, вкладов в себя. "Дело" никогда не будет решено — или не перестанет подлежать разрешению. Это отнюдь не политическое дело.

Во-вторых, в ожидании, в спешке по окончанию этого бесконечного анализа, познания считающегося присутствующим объекта (скажем, материи в физическом смысле) вполне может оказаться — в его шатком положении — достаточно, чтобы породить подобия (аппараты, экспериментальные монтажи, все те объекты, которыми окружает себя техно-наука), как раз и позволяющие продолжать исследования и управлять доказательствами, потребность в которых испытывают научные споры. Но поскольку речь идет о человеческом прошлом, общем предмете историка, здесь возникает специфическая, банальная трудность. Его "материальное", в удостоверенном присутствии, содержание может оказаться нулевым; если не нулевым, то почти неопределимым, истощенным. И тем не менее, оно здесь, это прошлое.

24

4

Здесь я вторгаюсь в то, что нас и в самом деле занимает — и историков, и всех остальных.

«Прошлого», которое не прошло, которое не преследует настоящее, в том смысле, что оно в нем отсутствует, настоящему бы не доставало, оно прямо в настоящий момент сигнализировало бы о себе как о призраке, об отсутствии, которое не пребывает в нем также и в качестве добротной реальности, которое не является объектом воспоминания в качестве чего-то, что было забыто и должно быть припомнено (ради "счастливого конца", добротного знания). Которое не выступает здесь даже в роли пробела, отсутствия, terra incognita, но которое тем не менее здесь. Эти коннотации противоречивы лишь в философии сознания — феноменологической, эпистемологической, политологической. Они перестают быть таковыми в рамках гипотезы о глубинном, подсознательном. Я хочу сказать: без представлений, пусть даже очень и очень

травестийных, непрямых, переработанных, исправленных наподобие тех, которые вторичное вытеснение доставляет в забытое прошлое, в претерпевание, тогда как "психический аппарат" в состоянии им сопротивляться, ими удовлетвориться и к ним приноровиться.

Гипотеза о бессознательном без "представительных образований", выдвинутая Фрейдом, когда он пытался осмыслить бессознательный аффект и *Urverdrangung*, требует отрыва от философии сознания, даже если сам термин "бессознательное" все еще к ней отсылает. Она может

25

быть развернута только в том, что Фрейд называет метапсихологией, то есть в топике, динамике и экономике, которые относятся соответственно к инстанциям, к силам и конфликтам сил (притяжениям и отталкиваниям) и, наконец, к количественно оцениваемым результирующим (последствиям) (METAPSYCHOLOGIE).

Не метафоры ли это? Это элементы некоторой метафизики, той метафизики, что включена в любую современную физику и которую Фрейд под именем метапсихологии направляет на определение состояний самой души, отныне рассматриваемой как система сил. Это другая метафизика; я имею в виду, что она уже не цепляется за субъект как за фокус любого очевидного видения. Другая, та, что в Прибавлении к "Этике I" опровергает автономию этого зрения и его точки, та, что, напротив, старается посредством понятия или идеи достичь неуловимого в видении. Этой метафизике абсолютно необходима некоторая общая механика. В каком-то смысле Делез только и сделал, что прощупал и развернул ее возможности. И не случайно, что он выявляет в "В поисках утраченного времени" как раз тот тип прошлого, который нас и интересует, который находится по эту сторону забытого, намного ближе к современности, нежели любое прошлое, и в то же время не способен быть вызван волимым или сознательным воспоминанием. О котором, об этом прошлом, он говорит, что оно не прошло, а все еще тут (DELEUZE).

26

Что бы о том ни думал Делез, у Фрейда, в соответствии с его подходом и тоном, имеется возможность выговорить этот парадокс вне-памятного. Приняв физическую гипотезу о разуме, достаточно представить себе, что какое-то "возбуждение", то есть потрясение установленной психическим аппаратом системы сил (со своими внутренними напряжениями и контр-напряжениями, со своими фильтрами информации на центростремительных каналах, фиксацией в словесных и вещных представлениях, отводом не поддающегося подобной фиксации через центростремительные каналы системы), — достаточно представить себе, что некоторое возбуждение затрагивает систему, когда у той нет ничего, чтобы с ним обходиться: на входе, внутри и на выходе. Ни даже противо-возбуждения банальной темпоральности. Возбуждение, которое не "введено" — в том смысле, что оно воздействует, но не вступает, в том смысле также, что оно не было "представлено" (introduced) и остается непредставленным (REFOULEMENT, 71). Это тем самым шок, поскольку оно "аффективно затрагивает" систему, но в котором шокированный не отдает себе отчета, в котором аппарат (разум) в соответствии со своей внутренней физиологией и в ее рамках не может отдать отчета. Которым он не затронут. Этот шок, это возбуждение не должны будут "забыться", вытесниться в соответствии с представленной процедурой или

27

же посредством acting out. Его "слишком" (количества, насыщенности) превосходит то слишком, которое доставляет материю (наличие, место и время) бессознательному и предсознательному. Его "больше, чем нужно" — как для жизни рыбы больше, чем нужно, воздуха и земли.

Но его "эффект", тем не менее, остается. Фрейд называет его "бессознательным аффектом". Фрейд первым сказал себе: чистое бессмыслие, аффект, который для сознания не аффект, который его не затрагивает. Как же мы можем сказать, что он затрагивает? Что такое чувство, которого никто не чувствует? И что это за "никто" — или "некто"? И даже как, задается вопросом Фрейд (ics, 113-114), могу я продвигаться по пути этой безумной гипотезы, если тому нет никакого свидетеля? Не является ли задетый аффектом его единственным свидетелем? Проблема в

некотором смысле еще более неразрешимая, чем проблема витгенштейновского идиолекта (PRIVATE). Ибо тишина, которой окружает себя "бессознательный аффект", касается не прагматики (переноса смысла воспринимающему лицу), она касается физики говорящего. Дело не в том, что последний не может заставить себя услышать, дело в том, что он сам ничего не слышит. Речь идет о тишине, которая не позволяет услышать себя как тишину.

И тем не менее, что-то заставляет-таки себя услышать — "позже". То, что не будет введено,

28

будет — или, скорее, в конечном счете окажется — "проделано", "задействовано", "enacted", разыграно. То есть представлено. Но без того, чтобы субъект его узнал. Представлено как что-то, что никогда не было предъявлено. Новый абсурд. Например, как симптом, фобия (бельевая лавка). Оно заставит услышать себя как чувство, страх, тревогу, чувство какой-то угрожающей чрезмерности, основания которому, очевидно, в действительном контексте нет. Чувство, кажется, не рожденное ничем, что было бы удостоверяемо в "настоящей" — то есть осязаемой, поддающейся проверке или фальсификации — ситуации, и которое тем самым непременно отсылает прочь, которое нужно будет разыскивать вне этой ситуации, вне настоящей контекстуальной ситуации, вменить другому, отличному от настоящего, ситуационному местоположению. И как его локализовать, не проходя через "воспоминание", не ссылаясь на запас, где удерживалось это местоположение — без того, чтобы о том было уведомлено сознание, нелокализуемым и нелокализуемым образом? Это внезапно родившееся чувство способно засвидетельствовать своей беспокоящей необычностью, что "нечто со стороны" укрывается, затаившись, в запаснике внутри и может при случае оттуда выйти, чтобы вернуться извне и осадить разум, словно оно произошло не из него, а из случайной ситуации.

29

5

Nachtraglichkeit подразумевает, таким образом: 1) двойной и в своей основе асимметричный толчок; 2) темпоральность, не имеющую ничего общего с темпоральностью, которую может тематизировать феноменология сознания (даже восходящая к Августину).

1) Двойной толчок предполагает первый толчок, первое возбуждение, который потрясает аппарат настолько "слишком", что уже не регистрируется. Свисток неслышной для человеческого уха частоты (но собака его слышит), инфракрасный, ультрафиолетовый цвет. В терминах общей механики сила возбуждения не "связуема", не составима, не нейтрализуема, не закрепляема сообразно другим силам "внутри" аппарата и как таковая не оставляет места инсценировке. Эта сила не начинает работать в машине разума. Она туда откладывается. Я воображаю шоковый эффект, бессознательный аффект как облако частиц энергии, которые не подчиняются закону серийности, которые не организуются в осмысляемые в образах или словах совокупности, которые не испытывают никакого притяжения. Как раз это в физических терминах и означает *Ungewandlung*. Это не вполне более глубокий, более низкий уровень в ярусном устройстве топосов аппарата, каким (в два

30

приема) его пытается схематизировать топика. Что имеется изначально вытесненное, говорит Фрейд, означает, что оно непредставимо. И если оно непредставимо, то потому, что, в динамических терминах, передаваемое этим шоком количество энергии не преобразуется в "объекты", пусть даже и низшие, в объекты, обитающие в подполье, в аду души, а остается потенциальным, неподдающимся использованию и, следовательно, игнорируемым аппаратом. Энергией, конечно, но в бесполезной, точнее, в непреобразуемой форме. Это отсутствие формы и преобразования существенно для бессознательного аффекта (ics, 113-115). Вклад, оставленный "чрезмерным", внесценическим и обедненным возбуждением, не является чем-то локализуемым в топологии души, этот вклад рассеян, разбросан, как термическое состояние системы, которая, не будучи детерминированной, не работоспособна. Первый толчок бьет, таким образом, по аппарату без заметного внутреннего эффекта, его аффективно не затрагивая. Шок без аффекта. При втором

толчке имеет место аффект без шока: я покупаю в магазине белье, меня обуревают тревога, я спасаюсь бегством, однако ничего не произошло. Рассеянная в аффективное облако энергия сосредоточивается, организуется, влечет за собой действие, вызывает бегство без "реального" мотива. И это-то бегство, чувство, которое его сопровождает, и учит сознание, что

31

тут что-то имеется, хотя оно и не может знать, что *оке это* такое. Уведомляя о quod, но не о quid. Сущность события в том, что *имеется* тут "прежде" того, что имеется (NAISSANCE, 129).

2) "Прежде" этого quod является также и "после" этого quid. Ибо то, что имеется в настоящем, в бельевой лавке, страх и бегство, не *происходит*, оно *вновь исходит* от первого толчка, от шока, от "начальной" чрезмерности, оставшейся вне сцены, даже бессознательной, отложенной вне представления. Такова, по крайней мере, фрейдовская (и прустовская) гипотеза. Иными словами, это — хронологизация, полученная благодаря квалификации, локализации первого толчка, благодаря анамнезу, это — диахронизация того, что имеет место во времени, которое диахроническим не является, поскольку предшествующее попадает сюда позднее (в анализе, в письме) и поскольку позднейшее в симптоме (второй толчок) имеет место "до" предшествующего (первый толчок). Об этой хронологизации времени, которое не хронично, об этом обретении времени (первый толчок), которое утрачено, поскольку оно не имело места и момента в психическом аппарате, не было там замечено, — надо сказать, что оно выполняет в точности ту предполагаемую "противовозбудительную" функцию, которую приписывает ей в "По ту сторону" Фрейд (JENSEITS, 70). Повествовательная организация определяющая для диа-

32

хронического времени, и эффектом времени, которое она определяет, по сути, будет "нейтрализовать" "изначальное" насилие, представить присутствие без представления, вывести обыденное на сцену, разъединить прошлое и настоящее и заладить припоминание, каковое должно быть переосвоением неосваемого, ахронического аффекта. Я хочу сказать: тут имеется "реалистическое" решение, решение упорядочить первый и второй толчки сообразно исчисленному в так называемом реальном времени ряду, само историческое решение. Это решение немедленно затемняет то, что его мотивирует, и для этого-то оно и делается. Мотивирует его расхождение времени 1 и времени 2, а состоит оно в том, чтобы вписать их в линию одной и той же истории.

Теперь будет надо, теперь, когда принято решение протянуть непрерывную линию от первого толчка ко второму, а их общую принадлежность квалифицировали или попытались квалифицировать порядково, нужно будет "объяснить" это расхождение. Время без диахронии, в котором настоящее есть прошедшее, а прошедшее всегда присутствует, — но эти термины, очевидно, здесь не подходят, — время бессознательного аффекта, с точки зрения принятого решения оно кажется несколько чрезмерным, бесформенным, беспорядочным, поразительным. Непринятое сознанием, оно ему угрожает. Угрожает ему постоянно. Так называется то, что происходит, на языке сознания

33

времени. По правде говоря, это даже не постоянство. В нем нет переезда, прохода, оно, похоже, постоянствует только в Durchlaufen времени сознания; оно только и делает, что *manege sistere*: это угроза, стояние. Решение анализировать, писать, историзировать принимается, конечно, исходя из разных целей, но в любом случае принимается против этой бесформенной массы, чтобы придать ей форму, место в пространстве, момент во временной последовательности, качество в качественном спектре, представление на сцене воображаемого и фраз.

Нужно "объяснить", что в доме (был) способен обитать этот чужак. Найти "причину" его скрытного прихода и незамеченного проживания. Фрейд искал ее с самых разных сторон, тут и сцена надолго сохраняемого соблазна ребенка в строе онтогенетическом, и несколько версий филогенетического события (включая последние обледенения...). Я пренебрегу здесь их обсуждением. Для меня неоспоримо, что общая для этих (всегда фантастических) гипотез

движущая сила — не что иное, как неподготовленность психического аппарата к "первому шоку". Недозрелость или недоразвитость, как, говорят, деля вид, будто знают, что такое зрелость. Стало быть, «детство», которое было бы не эпохой жизни, а неспособностью представить и завязать что-либо. Или наоборот: что-то превращало бы психический аппарат в аппарат,

34

конститутивно неподготовленный его вобрать, вводилось бы в него, не будучи введенным, превышало бы его возможности, его вложенную в защитные инстанции и механизмы энергию. Оно, только и могло бы, что вырезать, не надрезая. Оно держало бы его и удерживало в детстве. Именно из-за этого и не может быть устранен принцип первоначального, я бы сказал онтологического, "соблазнения" (LAPLANCHE). «Соблазнения» к внутреннему для чего-то (для энергии), остающегося снаружи от него. По Лакану, бутылка Клейна.

Следовало бы, бросив вызов этимологии, понять под *превзойти*, *exceder*, сразу три латинских глагола: *ex-cedere*, превзойти, выйти за; *ex-cidere* (от *cadere*), выпасть из, лишиться чего-то; *ex-cidere* (от *caedere*), отделить отрезав, вырезать. Душа впадает в исступление: обделенная, превзойденная, отрезанная — этим чем-то и без него. основополагающая немощь души, ее детство или ее нищета.

35

6

Это что-то Фрейд и называет деловым различием. Можно, нужно (невозможно не) наделить его множеством имен: "сексуальное", кастрация матери, запрет на инцест, убийство отца, отец как имя, долг, закон, оцепенение, соблазнение и, возможно, самое красивое: экзогамия, если слегка сместить ее смысл в сторону неоспоримого и непарного спаривания между мужчиной и женщиной, но в первую очередь между ребенком и взрослым. Какою бы ни была призываемая в ночи времен сцена, индивидуальная или родовая, та сцена, которая не имела места, не имела театра, которой даже *не* (шло, поскольку она не представима, но которая *есть*, и есть экс-, и таковою и останется, какими бы ни были представления, определения, которые можно о ней составить, которыми можно ее снабдить, это событие эк-зистировует, вы-стаивает внутри, в настойчивости, как то, что превосходит любой фантазмийный, концептуальный, рациональный синтез (NAISSANCE, 129, 366-369).

Вот почему она не принадлежит даже к самым "элементарным" синтезам, которые анализирует Кант (KRV, 107-146), синтезам схватывания и воспроизведения, не говоря уже о синтезе узнавания. Простейший из них, синтез схватывания, требует, чтобы многообразное было взято в совокупности сообразно, по меньшей мере, следованию друг за другом мгновений, чтобы оно было включено в поток, кинематографировано, сразу же и оставаясь как то, что не проходит, и проходя как то, что не остается, — и то, и другое необходимо для установления обычного хронического времени. Минимум, требуемый от

36

многообразного для его восприятия. Априорное условие любого повествования, любого разъяснения как развертывания. Разъяснить бессознательный аффект — все равно что развернуть его на этом экране, в этом кадре, заставить его пройти, засечь его прежде и потом, первый и второй толчки, записать его интригу на ленте жизни.

Но если эту "работу" надо выполнить, то потому, что она не была выполнена, а этот аффект окажется на месте "прежде" всякой работы, праздным и бездельным. Как загадка полов и возрастов всегда окажется на месте "прежде" всякого сознания, всяких анализа и истории, исключенной или отторгнутой и всегда им угрожающей. Причем саму жизнь и, стало быть, смерть надо тоже поместить на счет этой загадки (JENSEITS).

Под половым различием я понимаю здесь не анатомически-физиологическое различие между мужчиной и женщиной и не разницу в ролях, которые приписываются им, соответственно, внутри сообщества и его культурного наследия. Ибо и наука о живом организме, и наука об

обществе прекрасным образом могут устанавливать, анализировать, характеризовать эти различия, в которых нет ничего таинственного. Я понимаю под этим — вслед, как мне кажется, за Фрейдом — случай превышения, изначального переполнения, я понимаю имя смешан-

37

ных воедино ярости, удовольствия и мук, включающего разъединения или объединяющего исключения, вышеназванную экзогамию, о которой психический аппарат не имеет ни малейшей идеи, которую он не может установить, синтезировать, в которой разыгрываются его жизнь и его смерть — вне него, хотя и в нем. Имя того, что его обездолевает, обрезает и превосходит. Лишает его речи и тем самым делает его in-fans просто тем, что "язык" завладевает им, прежде чем он к этому подготовится. Это то жуткое, яростное молчание, которое пребывает в нем как облако тщетной и запретной материи, эта голова Медузы в нем. Чаще всего Фрейд характеризует этот "бессознательный аффект" как тревогу.

Именно с этим страхом и будет иметь дело решение анализировать или писать, в то время как оно только и может, что его упустить, — уже потому, что оно решило. Ибо решение само по себе является забвением обрезания, забвением того забытого, каковым является аффект, того жалкого сиротства, генеалогию которого якобы восстанавливает решение.

Отсюда следует, что психоанализ, поиски утраченного времени, может, как и литература, быть только бесконечным. И как настоящая история, та, которая является не историцизмом, а анамнезом. Которая не забывает, что забвение — отнюдь не сбой памяти, а внепа-

38

мятное: всегда настоящее, никогда не здесь-теперь, всегда разделенное во времени — хроническом — сознания между слишком рано и слишком поздно. Слишком рано первого толчка, нанесенного аппарату, которого тот не чувствует, и слишком поздно второго толчка, когда что-то почувствовано — и непереносимо. Увлеченная без подталкиваний душа.

7

Напомнив об этом, я, при поддержке этой (возможно, не слишком ортодоксальной...) идеи об изначальном вытеснении, хотел бы продолжить, что нечто вроде понятого так, как я о том сказал (НАСНТ), полового различия играет в мысли (в психическом аппарате) Запада (европейского) ту роль имманентного, но не идентифицируемого в качестве такового, непредставимого страха, бессознательного аффекта и неподдающейся никакому излечению нищеты. И как раз это нечто, эту вещь и попытался осмыслить в "Человеке Моисее" Фрейд (MOISE). Обет и завет, каковые не являются договором и соглашением, обет, данный народу, который его не хотел и не имеет в нем никакой нужды, завет, который не был обсужден, который идет против его, интересов, которого он знает, что недостойн. И

39

тем самым этот народ, древний общинный аппарат, уже, согласно гипотезе, снабженный защитными механизмами, динамическими, экономическими, языковыми регулировками, без которых он не был бы народом, этот самый обычный народ, взятый в заложники голосом, который ему ничего не сказал, кроме того, что он есть, и что любое его представление и наименование запрещены, и что ему, этому народу, только и нужно, что слушать, по крайней мере, его тон, выказывать послушание его тембру.

Этот народ единственно фактом сего "откровения", смутного, сомнительного разоблачения подобной неименуемой Вещи немедленно призван разладиться в своем былом языческом качестве, защищенном механизмом своих идолов. Он принужден к отказу, он вписывает эту нищету в собственную традицию, он превращает это забытое в воспоминание и возводит в добродетель оказанное ему внимание, Achtung, кантовское "уважение" (KPV,75sq.). Он удерживается от представления, от инсценировки изначального различия, как то, впрочем, свойственно всем религиям, включая христианство, уверткой жертвоприношения, первой представительской экономикой. Фрейд называет это отказом от согласия на убийство отца,

убийство, которое он полагает основополагающим для любого сообщества (MOISE). Тотемическая трапеза сыновей "интериоризирует" Вещь, ее представляет,

40

от нее очищается и ее "забывает". Но этот "народ" не будет объединен. Он принужден на непримиримость. Из-за этого факта, факта этого "отказа", изгнан вовне и преследуем, лишен обустройства в земельном владении, на сцене. Изгнан вперед, в интерпретацию голоса, изначального различия. И это "вперед" состоит в бесконечном анамнезе некоего "назад", это слишком поздно — в расшифровке некоего слишком рано сообразно непомерному закону вслушивания в неслышимое.

Взятие этого сообщества в заложники Другим превращает его в "его" народ, народ другого, в другой "народ", чем все народы. Этот народ не *будет иметь* своего бога, как имеют своих богов другие, или своей территории и традиции (своего пространства и своего времени), как другие. Это взятие в заложники, как мне представляется, по своим "эффектам" подобно принуждению, которому подвергается и которое уважает пациент, принуждению вслушиваться в неопределенный аффект, направляющий и сбивающий с пути в настоящее время его представления, включая и те, что формируются с "голоса". Закон вслушивания, который не может избавить его от отчаяния, что никогда не слышно, что он говорит. Короче, мне, извиняюсь, кажется, что "евреи" внутри "разума", "духа" Запада, занятого самообоснованием, являются тем, что этому духу сопротивляется; в его воле, воле к волеию, — тем, что ставит воле препоны; в его

41

свершении, проекте и прогрессе — тем, что не перестает заново вскрывать рану незавершенного. Что они непростительны в своем движении прощения и прощания. Что они неприручаемы в рамках одержимости владычеством, влечения к властному влиянию, имперской страсти к власти, постоянно возвращающейся со времен эллинистической Греции и христианского Рима; "евреи" никогда не у себя дома там, где они находятся, неинтегрируемые, необращаемые, неизгоняемые. А также и всегда вне себя, когда у себя, в считающейся их собственной традиции, поскольку она предполагает в качестве своего начала исход, отрезанность, непригодность и уважение к забытому. Скорее востребованные, нежели ведомые облаком свободной энергии, которое они отчаялись понять, даже увидеть, клубящееся в Синайской пустыне. Они не могут ассимилироваться, говорила Ханна Арендт (YOUNG-BRUENL, 117), не ассимилировав к тому же и антисемитизм.

Эта мысль игнорирует диалектику и диалог. Игнорирует даже тот расклад, в итоге, то возмещение, которое все-таки, кажется, заходит дальше всего, подходит ближе всего к еврейскому благоговению перед внепамятным, я имею в виду хайдеггеровскую мысль об онтологическом различии (GESCHLECHT). Будет не так уж затруднительно и не слишком парадоксально прямо сейчас показать, насколько навеянные этим различием темы, да и сам жест нового открытия

42

его претерпевания и оживления его требований, подобны, хотя и вплетены в греческую ткань и перекроены "по-гречески", подобны неподатливой "аффектации", каковой являются "евреи". Так или иначе, бог Гёльдерлина-Хайдеггера — лишь языческо-христианский бог, бог хлеба, вина, почвы и крови, это не бог нечитаемой книги, который требует единственно почтения и не позволяет освободиться от уважения и неуважения (от добра и зла) посредством жертвоприношения, старого нерва диалектики. Этому богу нечего дать взамен. Сами муки, он не хочет их в качестве возмещения, они были должными. Он и *есть* эти муки.

Скажу, что мысль Хайдеггера под внешним видом величайшего разлада является некоторым налаживанием. Еще одним способом придать значение "изначальному" событию. Доказательством тому — что она позволяет пересмотреть его в современном духе, что она уполномочила, по крайней мере дозволила, некую политику. Каковая была возможна и оказалась востребована потому, что так слаженная в мысль о бытии мысль о Другом имела своей целью восстановить должное вслушивание, совершить должный переворот в отношении к бытию.

"Еврейская" же аффектация не дает для переворота, революции никакого материала, прежде всего потому, что у нее ничуть не больше места и подходящего времени, нежели у бессознательного аффекта (она находится

43

вне пространства-времени, даже "исторического"), но главным образом потому, что нет должного способа быть заложником, а ничем другим быть нам не дано. Невозможно избавиться от этой напасти. Все спасители, даже мертвые, всего лишь самозванцы. Можно лишь ждать и торопить (что?) добродетелью — бесконечной, неспешной — вслушивания.

Антисемитизм Запада — это не просто его ксенофобия, он составляет одно из имеющихся у аппарата его культуры средств связать и представить, насколько он может, — парировать — изначальный страх, активно его забыть. Он составляет защитную сторону его механизмов нападения, каковыми являются греческая наука, римское право и политика, христианская духовность, Просвещение. Его грань, повернутую против "тылов" знания, владения, воли и надежды. В средние века евреев обращают, они сопротивляются умственными ограничениями. В классическую эпоху их изгоняют, они возвращаются. В новое время их интегрируют, они упорствуют в своем отличии. В XX веке их уничтожают.

Но эта бойня старается обойтись без воспоминаний, без следа, и тем самым она еще раз свидетельствует о том, что она истребляет: что имеется невысказанное, всегда присутствующее утраченное время, некое откровение, которое никогда не открывается, но остается здесь, нищета. И что это несчастье, эта душа, есть сам мо-

44

тив мысли, исследования, анамнеза — культуры духа, как говорил Фрейд: *Fortschritt in der Geistlichkeit*. Мотив, утраченный в самом принципе прогресса, душа, утраченная в духе.

8

Как она об этом свидетельствует? Не близки ли мы тут к тому, чтобы впасть в диалектику или софистику типа: если Шоа, то *в точности* избранность? Недостаточно, говорит Фрейд, опять же обсуждая отцеубийство, совершить убийство, надо устранить его следы.

СС сделало все возможное, чтобы изгладить следы массового уничтожения. Было предписано, чтобы ничто не записывалось. Организовывались эшелоны, продолжали работать газовые камеры и крематории, когда фронт находился в каких-то десяти километрах от концлагеря, когда армия нуждалась во всех оставшихся людских и материальных ресурсах. Выход из положения должен был быть окончательным: последний ответ на "еврейский" вопрос, его нужно было довести до конца, положить конец бесконечному. И тем самым положить конец самому концу. Это должно было быть совершенное преступление, за отсутствием доказательств можно было бы утверждать о своей невиновности. Это «политика» абсолютного, забытого забвения. Абсурдная, поскольку ее рвение, сама ее

45

настойчивость заставляет отметить ее внеполитичность. Очевидно, "политика" массового уничтожения выходит за рамки политики. Она не обсуждается на сцене. Упорствование в уничтожении до победного конца, поскольку оно политически невразумительно, уже подает знак, что речь идет о чем-то другом, что речь идет о Другом. Эта аполитическая политика продолжается и после "Освенцима", и следовало бы разобраться в ее средствах. Каковых имеется, по меньшей мере, два вида: одни действуют изглаживанием, другие — представлением. Изглаживание: преступники переряжаются в справных мелких торговцев или глав государств, или их немедленно "денацифицируют", или начинают процесс по пересмотру самого преступления (так, "деталь"), ищут отсутствия состава преступления. Все классические "отмазки".

Но еще удобнее забыть преступление, его представив, если верно, что в случае "евреев" речь и в самом деле идет о чем-то вроде бессознательного аффекта, о котором Запад не хочет ничего знать. Он не может быть представлен, не будучи упущен, снова забыт, потому что он не

подвластен образам и словам. Представить "Освенцим" в образах, в словах — это способ заставить о нем забыть. Я думаю не только о плохих фильмах и сериалах в массовом прокате, о плохих романах или "свидетельствах". Я думаю, как раз о том, что может или могло бы лучше

46

всего заставить не забывать — точностью, строгостью. Даже и это представляет то, что должно остаться непредставимым, чтобы не оказаться забытым как само забытое. Фильм Клода Ланцмана "Шоа" составляет исключение, быть может, единственное. Не только потому, что он отказывается от представления в образах и музыке, но и потому, что почти не предлагает свидетельств, в которых, пусть и всего на миг, не давало бы о себе знать непредставимое,— перепадом в тембре голоса, комком в горле, всхлипыванием, слезами, попыткой свидетеля уйти из поля зрения камеры, сбоем в тоне повествования, непроизвольным жестом. Так что знаешь: наверняка лгут, "играют", скрывают бесстрастные свидетели, кем бы они ни были.

Представляя, записываешь в память, и это может показаться хорошей защитой от забвения. Думаю, что как раз наоборот. Забыться в обиходном смысле может только то, что смогло записаться, поскольку оно сможет и стереться. Но то, что не записано за отсутствием способной нести надпись поверхности, за отсутствием длительности и места, в которых располагается надпись, — то, что не имеет места в пространстве и времени господства, в географии и диахронии сильного в себе духа, поскольку оно не поддается синтезированию, — скажем: то, что не является материей для опыта, потому что формы или формации, образования опыта, да-

47

же бессознательного, производящегося вторичным вытеснением, к нему непригодны и неспособны, то не может забыться, не сулит забвению никаких трофеев, — оно остается присутствующим "только" как аффектация, которую не удастся даже и квалифицировать, словно состояние смерти в жизни духа. *Нужно*, конечно же, нужно записывать, словами, образами. Не может быть и речи о том, чтобы избежать необходимости представлять. Верить в собственную непогрешимость, невредимость было бы попросту греховно. Но одно дело — поступать так ради сбережения воспоминания, а другое — пытаться сохранить в письме остаток, незабываемое забытое.

Следует опасаться, что представление-слово (книги, беседы) и представление-предмет (фильмы, фотографии) уничтожения евреев и "евреев" нацистами приведут как раз к тому, против чего они так упорствуют в сфере вторичного вытеснения, вместо того чтобы предоставить ему забываться вне всякого статуса, "внутри". Что оно, представляясь, станет обычным "вытесненным". Это же, говорят, грандиозная бойня, что за ужас! Конечно, были и другие, "даже" в современной Европе (преступления Сталина). Взывают, наконец, к правам человека, кричат: "Это не повторится!" — ну и вот, все упорядочилось.

Гуманизм подходит этому урегулированию, поскольку он относится к строю вторичного вы-

48

теснения. Составить идею о человеке как ценности можно, только если проецируешь вовне свою нищету как обусловленную условиями, впрячься в преобразование которых будет достаточно. "Евреи", по моей гипотезе, удостоверяют, что нищета духа, его раболепие перед тем, что не завершено, для него основополагающа. Они излучают единственно ту тревогу, что "ничего тут не поделаешь". Что мысль таит в себе нехватку, про которую даже нельзя сказать, что ее не хватает. И если можно надеяться на прогресс в отношении свободы, то, конечно же, вопреки этому чувству, но благодаря ему, погрузившись в него. Окончательный же выход состоит в том, чтобы искоренить, уничтожить это чувство и тем самым секрет мысли, даже западной. Ее тылы. Он разрушает тылы мысли. Тылы, которые нигде, которые не более позади, нежели внизу, об этом уже говорилось. Рассеянное по всему телу (аппарату) Европы чувство, которое нужно притом отконвоировать туда, где оно рассеется дымом. Представляя уничтожение, нужно представить и то, что уничтожается. Представляют мужчин, женщин, детей, уподобляемых "собакам",

"свиньям", "крысам", "подонкам", подвергаемых унижениям, принуждаемых к низостям, доведенных до отчаяния, выброшенных как отбросы в печь крематория. Но этого еще недостаточно, кое о чем это представление все еще забывает. Ведь их уничтожают не как муж-

49

чин, женщин и детей, а как имя того, что проклято, "евреев", которое Запад дал бессознательной тревоге. Сравните Антельма и Визеля, "Род человеческий" и "Ночь". Два представления, конечно же. Но Антельм сопротивляется, это сопротивление (ESPECE, 95 sq., 131 sq. и т. д.). Любое сопротивление, как показывает само его название, двусмысленно. Сопротивление политическое, но также и сопротивление во фрейдистском смысле. Образование компромисса. Научиться переговорам с нацистским террором, научиться, пусть и в какой-то малости, им управлять. Попытаться его понять, чтобы расстроить его планы. Поставить ради этого на кон свою жизнь. Коснуться для этого пределов, пределов самого человеческого рода. Это война. Депортация составляет часть войны. Антельм сохраняет честь.

Маленький мальчик из Сигета пишет: "Немцы были уже в городе, фашисты были уже у власти, приговор был уже вынесен, а сигетские евреи все еще улыбались" (NUIT, 25). Говорят: необъяснимое отсутствие политической сознательности, преступная невинность, пассивность и т. д. Уничтожение обрушилось на них как снег на голову без того, чтобы они его себе представили. Недоверчивым, им нужно было узнать от других, что их уничтожают. Что они представились в качестве врага в нацистском бреде. Не врагами на политической, трагической, драматической сцене. А чумой на внесценической,

50

смутной, запретной "сцене", на которой европейский Запад безмолвно, стыдливо признает и отрицает свою несостоятельность. Им нечего разыгрывать на этой сцене, даже свою жизнь. У них нет никаких средств сделать представимыми для самих себя гнусность и уничтожение, жертвами которых они являются. Можно представить нацистский бред, его превращают в то, чем он тоже является: в эффект "вторичного" вытеснения, в симптом, идеологию и т. п. В способ переписать тревогу, страх по отношению к неопределенному (хорошо известный Германии, особенно тогда) в воле, в политической ненависти, оркестрованной, управляемой, обращенной против бессознательного аффекта. Предельный способ повторить традиционное "урегулирование", посредством которого Европа со времен христианства полагала, что помещает вне себя эту невыразимую аффектацию, называя ее "евреями" и подвергая гонениям. Но со стороны "евреев" отсутствие представимости, отсутствие опыта, отсутствие накопления опыта (однако же исчисляемого тысячелетиями), внутренняя, ласковая и жесткая, даже вызывающая невинность, которая пренебрегает миром за исключением его боли, — таковы черты традиции, в которой забытое помнит, что оно себя забыло, "знает" о своей незабываемости, не нуждается в своей записи, в попечении о себе, традиции, в которой душа озабочена только безначальным

51

страхом, в коем она безнадежно, юмористически пытается обрести начало, о себе рассказывая

Против евреев СС войны не ведет. Об этом говорят Яну Карски глашатаи варшавского гетто (SNOAN, 183 sq.). Война лишь производит шум который необходим, чтобы покрыть безмолвное преступление. Позади, внутри, втайне именно здесь Европа, Запад пытается покончить с всегда забытым незабываемым, уже давно всегда забытым. Не зная, что она делает. В надежде забыть то, что она сделает. Второй страх скорее ужас, выпавший на невольного свидетеля "первого" страха, даже не испытанный, пристроенный, но который рассеян и сохраним как бесконечно откладываемый долг Представляя второй страх, невозможно его не увековечить. Сам по себе он и есть не более чем представление. Но тогда нужно вывести на сцену также и «первый» страх. Другое, и тем самым повторяешь если не его уничтожение то по крайней мере, его исключение из игры как раз потому, что его в игру вводишь. Его искупают только для того, чтобы запомнить. Не уважают то, что Фрейд называет отказом от убийства отца. (Я полагаю, что сам

Фрейд является в таком случае жертвой представления под эгидой Эдипа — непредставимого различия полов, того жалкого претерпевания, которое делает из каждого индивидуального, общественного тела-души ребенка. Что он приманен греческой

52

трагической моделью. Я к этому еще вернусь. Тревога, бессознательный аффект, не оставляет места трагедии. "Евреи" не трагичны. Это не герои. Не случайно "свидетельство" Визеля принадлежит ребенку.) Предают нищету, детство, их представляя. Всякое воспоминание (в обычном смысле представления), поскольку оно является решением, содержит и распространяет забвение того безначального страха, который его мотивирует. Точно также и в психоанализе ненавидят, что он пытается не соглашаться с тем, что себя предлагает и представляет; что он пытается ограничиться вслушиванием в "изначально" бессознательный аффект, высвободить заглушенное в нем неслышимое эхо.

Итак, в чем же бойня, как я ее уже называл, свидетельствует о том, что она убивает? Дело в том, что она не может убить это на сцене политики и войны, а лишь за отвратительными кулисами. С трибуны в равной степени поносят большевиков, демократов, декадентов, капиталистов, евреев, негров. С трибуны им объявляют войну. Но в "реальности" евреям объявить войну невозможно, их заставляют исчезнуть, их уничтожают. Они не являются врагами в обычном смысле. О них не заявлено. У них нет прав на противостояние под сценическими прожекторами. "Политика" массового уничтожения не может быть представлена на политической сцене. Она должна быть забыта. Нужно, чтобы конец, положенный бесконечному, сам был забыт,

53

уничтожен. Чтобы никто больше не вспоминал о нем, как о конце, положенном кошмару. Ибо кошмар продолжался бы и в самом воспоминании о своем конце. Ведь уже то, что устранение забытого, чтобы быть завершено, должно быть забыто, свидетельствует, что забытое всегда тут. Ибо оно всегда было тут лишь в качестве забытого, и забыто и его забвение. Vernichtung, нацистское название для уничтожения, не совсем отлично от отторжения, Verleugnung. Вся разница заключается в одной детали: в миллионах проведенных убийств.

Итак, если здесь, в соответствии с неотвратимым стилем западного мышления, присутствует "диалектика", то диалектика эта негативна; не только потому, что ее движение не разрешается Resultat, свершением, но и потому, что оно не затрагивает моменты, "образования", сущности, которые окажутся здесь и теперь и могут в этом совершенном будущем собраться в Erinnerung, интериоризирующее воспоминание. Это движение затрагивает то, что не может быть интериоризировано, представлено и запомнено. Оно затрагивает своим эффектом аффектацию, которая этим не затронута, которая остается в этом движении незыблемой и повторяется даже и в том, что ее якобы превосходит, упраздняет, сменяет. У нее нет верха, потому что она не внизу, не будучи вообще нигде. Так я понимаю "негативную диалектику" Адорно.

54

9

Возвышенное, каким его анализирует в "Критике способности суждения" Кант, в рамках иной проблематики предлагает черты, подобные чертам бессознательного аффекта и последствия во фрейдовской мысли. Оно служит введением в то, что у читающего Бодлера Беньямина и у позднего Адорно станет эстетикой шока, анестетикой. Шока, который в кантовском Gemüt, во фрейдовском аппарате бросает вызов все же, согласно Канту, определяющей способности разума, способности синтезировать многообразное, его элементарной памяти. Воображение, требуемое, чтобы чувственно предъявить некоторый предмет, который представлял бы Абсолют, не только в этом не преуспевает, оно "рушится в пропасть" (KUK, 84, 114). Самыми же элементарными синтезами, за которые оно ответственно, являются те, я уже говорил об этом, которые определяющи для времени (и даже для пространства-времени) в банальном смысле диахронии. Для того, чтобы "схватить" чувственную "материю" и даже чтобы "произвести" свободные воображаемые формы, необходимо объединить эту материю, удержать ее поток в

одном и том же мгновении, пусть даже и бесконечно малом. Но почему говорится, что есть некий поток, откуда об этом известно, если время устанавливается его удержанием? Дело в том, что удержание или сдерживание устанавливает также и сам поток. Каковой проходит, уходит и приходит лишь потому, что воображение сдерживает и удерживает на месте "приходить" и "уходить" вместе, тогда как оно никогда не сдерживает теперь *то, что* приходит и уходит. Итак, своего рода рамка, край или кромка, обрамление, наложенное на многообразное, придающее ему последовательность, разворачивающее его, не позволяя себе (краю) непосредственно за ним следовать. Именно за этот край и выходит возвышенное, заставляет его трещать по всем швам, раздирает и превосходит или обрезает. Этот край отмечает минимум отношений (отношение "прежде" с "после"), требуемых для того, чтобы представление "материи", дань данных была возможна. Но если представлено и, следовательно, дано должно быть что-то *абсолютное*, то тогда возможности представлять, то есть связывать и относить, относительной, достаточно быть не может. И если эта возможность не способна осуществить синтез абсолютного, проект столь же противоречивый в своих терминах, сколь безотносительное недоступно относительному, то в возвышенном чувстве она перестает устанавливать время как поток, и этому чувству нет в оном потоке места, нет момента. Как впредь вспомнит о себе дух? Когда возвышенное "вот" (где?), духа тут нет. Как только он есть, нет возвышенного. Чувство, несовместимое со временем, как и смерть.

56

Однако имеется чувство возвышенного, и Кант даже определяет его как сочетание удовольствия и страдания, как потрясение ("на месте", мгновенно) одновременно притягательного и отталкивающего позыва, как своего рода спазм. Сообразно некоей динамике, которая одновременно сдерживает и возбуждает. Это чувство свидетельствует, что духа "коснулось" определенное "слишком", слишком для того, что он может с этим поделать. Вот почему возвышенному нет никакого дела до формы, оно "бесформенно". Ибо форма — то, что дает данные, даже воображаемые. В изначальном вытеснении аппарат не может ничего сделать, чтобы связать, заблокировать, задержать и представить страх (называемый изначальным, но без начала, и который он не сумел бы расположить), и именно поэтому этот страх остается "в" аппарате как ему наружное, влитый и по нему разлитый, в качестве "бессознательного аффекта". В чувстве возвышенного воображение точно так же никоим образом не может собрать абсолют (по величине, по силе), чтобы его представить, и это означает, что возвышенное нелокализуемо во времени. Но по крайней мере что-то там остается, неведомое воображению, проявляющееся в духе как одновременно удовольствие и страдание, называемое Берком как раз страхом, страхом некоего "ничего нет", который угрожает, оставаясь безызвестным, который не реализуется.

57

10

Самое место напомнить, хотя бы в общих чертах, это ядро кантовского тезиса, поскольку именно из него произрастает современное, состояние чувствительности, которое предвосхищается в так называемом новом искусстве, в том, что в терминах истории искусств называют «авангардом» и на что куда уместнее указать как на внезапное проявление письма в проблематике как минимум литературы и визуальных искусств. Письмо есть эта "работа", питаемая чем-то внутренне исключенным, омываемая своей представительной нищетой, но которая продвигается к его (этого чего-то) представлению в словах, в красках. В нем всегда присутствует и определенное значение исправления зла, причиненного душе ее неподготовленностью и оставляющего ее детской. Письмо исправляет постольку, поскольку оно использует представления-слова или представления-предметы.

Но оно также стремится — самыми разнообразными тщаниями (от Флобера до Беккета, от Сезанна до Поллока) — отметить на самом себе "присутствие" того, что отметин не оставило. Оно развивается в последствии, но пытается не быть симптоматичной, простой фобией, сырым забвением незабываемой тайны. Оно "работает" не как сновидение — над тем, чтобы подвергнуть

а как анамнез, подобием которого оно является, над тем, чтобы пройти траверсом через ее травестии (среди прочего — воспоминания-экраны), дабы при этом показать себя. В языке (слова, цвета), являющемся традицией, с ним и наперекор ему, оно прокладывает дорогу к различию или соблазнению, к завету, о котором дух даже не знает, что его претерпевает. Как и всякое представление, оно изменяет тайне, но силясь соблазнить язык, искоренить традицию, которой оно (было, будет) соблазнено и искоренено, "первым толчком", без всякого сопротивления.

Оно пытается ускользнуть от традиционного повторения своей защиты, отклонить неведомыми путями язык к облаку страха, которое скрывается в прозрачной лазури языка.

Время письма не проходит. В конце концов начинаются поиски утраченного времени. И ничто в конце концов не преодолено, как признает в конце Марсель (RECHERCHE). Чтобы вымерить это движение в терминах диалектики, возможно, и переворачивают анамнез в Erinnerung, и забывают впредь, что нет избавления, нет здоровья, что время, даже время работы, ничего не исцеляет. В соответствии с подобающим этой работе уважением нужно утверждать, что нет никакой литературной или художественной истории — в той степени, в какой имеется история познания, — а есть лишь historia, расследование. Каждое письмо достойное этого имени, завязывает битву с Ангелом и в лучшем случае

59

выходит из нее охромевшим. В писателе присутствует ненависть к литературе, в художнике — к искусству, эта ненависть есть любовь к тому, что искусство и литература прикрывают, его представляя, и что нужно вновь предъявить, то есть представить, и заново скрыть. Пытаешься выслушать и заставить выслушать тайную аффектацию, ту, что ничего не говорит, себя распускаешь, себя истощаешь. Письмо нулевой степени. Всегда так и было, иначе и быть не может. Иначе мы бы никогда не писали и не рисовали, мы бы только и делали, что за письмом и живописью забывали, а всю литературу и живопись следовало бы отнести на счет симптома, вторичного вытеснения. Но дело в том, что проблематика непредставимого появляется как таковая, и уже давно, вместе с вопросом о возвышенном. Очевидно, пытаются (в частности, "романтики, спекулятивная мысль) ее закрыть, вторично вытеснить сам ее предмет, превращая все это в эстетику (диалектическую, ироническую, юмористическую, щегольскую). Тогда как с этим странным понятием, каковое через Лонгина и Буало пришло к нам не от греков, а от евреев и христиан, на карту ставится собственно тезис, сама позиция *aittесиса*, возможность и уместность прекрасного и, следовательно, классическая поэтика (включая сюда и трагедию) в смысле Аристотеля. И даже уместность мира, какового бы то ни было мира, для того, что пребывает в поисках непредставимого. Мира, который

60

трогает, эстетического мира. Ибо непредставимое нетронуту, оно будет предшествовать любому прикосновению и не будет ни из мира, ни в мире.

Не случайно "не знаю что" (другое имя тайной аффектации) расшатывает якобы известное риторической (греческой и латинской) традиции об искусстве убеждения, как не случайно, в частности, и то, что вместе с Раненом, Бугуром и Фенелоном (LITMAN) оно пересматривает вопрос об искусстве христианской проповеди. Как заставить почувствовать присутствие, каковое является непредставленным бессознательным, если довольствуешься при этом манипуляцией "изображениями", предназначенными убеждать и которые могут быть лишь представленческими компромиссами, в которых присутствие заставляет себя изображать и тем самым не узнавать. *Айттесис* может только вытеснить истину *нафоса* (которая не патетична), как церковная пышность вытесняет присутствующего в сердце Христа. Контрреформация, янсенизм, движение к бедности, чтобы приблизиться к бездонной нищете. Иисус не истинен, потому-что он прекрасен. Он даже чувственно не ощутим, его воплощение не есть его присутствие в мире, оно — наши хлынувшие от радости слезы. Стало быть, возвышенное, неоощутимая аффектация, оощутимое

только сердцем присутствие. Как оно может предстать во плоти, если проповедник о нем только говорит? Не ему вызвать слезы. Плачут по благодати.

11

Агония риторики и поэтики возвещает беспорядочное отступление литературных и даже дискурсивных жанров. Взять хотя бы уже Дидро. То есть прагматических конечных целей, адресов, во всех смыслах слова предназначенных породить конечное состояние у своих адресатов. Высвобожденное этим отступлением, возникает письмо, не адресующееся к кому-то и к тому, чем он должен в конце концов быть, а подталкиваемое несказанным и неизобразимым и притягиваемое к нему ценой худших "оплошностей". Траур по проекту произвести революционный переворот, обратить другим чтением и взглядом. От письма и возвышенного ожидать переворота не приходится. Как, впрочем, и миссионерский проект, революционная программа не может найти себе места в традиции "евреев". И в том, и в другом случае не во власти духа основать, установить, учредить или реставрировать аутентичность, подлинность. Основать подлинным образом. Это, напротив, не имеет никакого смысла. Потому что его здесь чересчур много. Все перегружено смыслом и чрезмерно облегчено от бессмыслия. Я имею в виду: совершен

62

ным образом являет собой приманку — воображаемого, воли, воли к возможности, присвоения. И пренебрежение времени и временем. Оба "случая" (клинические? онтологические?), и возвышенное, и "еврей", отмечены чеканом слишком рано/слишком поздно. Народ, не подготовленный к откровению завета, всегда слишком юный для этого. И уже из-за этого всегда слишком старый, слишком парализованный озабоченностью, идолопоклонством и даже учением, чтобы получить доступ к требуемой обетом святости. Зажатый между пророчеством и пережевыванием. Все время помнишь, что это произойдет, а происходит единственно то, что ты должен об этом вспоминать. И этого "должно хватить" (CELEBRATION, 173). Должно хватить даже того, что помнишь, что должен об этом помнить. Что должен бы. Должно также хватить и того, что помнишь, что более этого не помнишь. Должно хватить, чтобы сберечь бесконечное и ожидание. Обычная память завершает забвение, получает обратно обет. Но обет не прошел, он всегда здесь. Именно это "всегда здесь" и надо сохранить в забвении, которое его в себе укрывает. Подойдет рассказ о забвении молитвы, поскольку он предохраняет ожидание. А только одно ожидание и может сохранить обету его обещанное время. Но ожидание также пересекает то, что случается, так, словно это в первую очередь еще не случилось. Прием, оказанный так называемому

63

перевороту, юмористичен. Начиная с так называемого воплощения. Плоть полупрозрачна для ожидания, невероятна.

Нет древнееврейской проповеди, как нет и еврейской эстетики. Есть постоянное повествование, составленное из частных историй. Ничто не в состоянии провести от *aticmecusa* к скрытому чувству, к возвышенным мукам и радости, каковые являются неподражаемым вкладом, оставленным неощутимым шоком завета, несравнимым ни с каким артефактом, в том числе и с благочестивой речью. "Еврейская" история всегда рассказывает, как не хватает благочестия. Христианский оратор может вопрошать поэтику и риторику кафедры, он должен так поступать, но он должен также и продолжать проповедовать, это ему дозволено и необходимо, потому что он говорит в рамках принесенного ожиданию искупления. Лощеное слово некоего благовестия. *Predicare* является, может являться противоположностью *at-tendere*. Если слово стало плотью, то слово проповедника должно здесь и теперь свидетельствовать об этой благодати. Как это возможно — христианский вопрос. И христианский же, чисто христианский и ответ: не имеется такого "как", с которым можно было бы совладать, нет никакого *техне*, чтобы проповедовать, а необходима благодать, снисходящая на прорицающие уста. Снисходящая заново.

Этот троицын день оказывается небольшим переворотом. Он дает свой хлеб христианской

повседневности. Без него свидетельство упустило бы, что было восстановлено само время, суровое время слишком рано/слишком поздно, слишком черствый хлеб единственного обета-ожидания. Знак любви, он удостоверяет и вновь повторяет жертву, предоставленную Другим (Чем-то, Неименуемым) представлению, времени, имени, желанию, плоти и смерти, чтобы дух слегка уклонился от воздержания, от лишения того абсолюта, который он несет в себе, от той аффектации, которую он утаивает, и от тревоги, что ничто не происходит. Но это уже произошло, как страсти, и это не преминет произойти снова как второе пришествие. Таково христианское исповедание. Уже произошло, что в мире предъясняется непредставимое, произойдет, что оно представляется. Нужно подготовиться, чтобы его — на этот раз — распознать. Чтобы оно не осталось непризнанным, каким оно было в ошалевшем "последействии". Образом которого, увиденным от подножия креста являются, не могут не являться, "евреи". Каждое утро на заре, на коленях, благодать, обратившаяся воплощением, свершается снова и снова восстанавливается время, возвращается невинность, подлинность, каковые предуготовляют благополучный конец времени.

12

Я углублю это расхождение, чтобы перестали — сегодня, после Освенцима, это вошло в моду, моду сохранять ужас, его вытесняя, в которой упорствует забвение забытого, Другого, — чтобы нам (?) перестали забивать уши "иудео-христианством". Что касается того, что для меня здесь важно, бессознательной аффектации, представления которой не существует, но которую нужно бесконечно представлять в отсутствие письмом (словами, цветами и т. п.), "евреи" и христиане составляют пару, как соответствующие пары составляют и Кафка и Клодель, Беньямин и Батай, Делан и Шар. Столь же свидетели неименуемого, сколь могли бы ими быть вторые в этих парах, плоть и почва сберегаются в их произведениях. Они выбрасываются на гору трупов в Исправительной колонии, с Ангелом истории и во имя Никого.

Я стремлюсь не разжечь ненависть, а уважить и заставить понять разницу. Как я уже говорил, обращенная против "евреев" ненависть, столь же давняя, как и их "история", казалось, удовлетворилась в Европе их обращением, их изгнанием, их уничтожением. Это зашло слишком далеко. Слишком, как раз-таки, чтобы заставить себя забыть. Массово убитые евреи, отсутствующие, присутствуют куда более, нежели присутствующие. Они остаются "евреями". И это не

было ни уловкой рассудка, ни уловкой любви (MARION). Ненависть ищет сегодня для себя краткий путь в интеграции "евреев" в дозволяюще-терпимую коллективность, под лозунгом "уважения к различиям", хорошо известным и признаваемым, между "этно-культурными" составляющими того, что осталось от престарелых современных наций. Католическая церковь в ее осовремененной версии может пойти на этот шаг терпимости. Я только напоминаю, что «католицизм» означает воинственность сообразно целокупности и с нею в виду и что tollere, как и aufheben, сопрягает с подавлением также и возвышение того, что терпишь. Я напоминаю прежде всего, что дозволяющая терпимость в отношении вышеупомянутых различий волей-неволей требуется и тотальной мобилизацией энергий (JUNGER), во всех формах, каких только захочешь или сможешь, каковая служит главным двигателем и достаточным основанием для того, что впредь вполне явным, слишком явным образом обретает вокруг нас и в нас форму под именем (или псевдонимом) развитого — или управляемого, или постсовременного, или техно-научного — общества. Церковь должна стать эйкуменической, если она хочет выжить в эти времена общей экономики.

И в ее доктрине прощения есть чему приспособиться к необходимости дозволения. Терпимость, конечно же, не есть ни любовь, ни ее про-

тивоположность, но *ее* любовь терпит *эту* терпимость. Основополагающая для нее

диалектика жертвоприношения и искупления позволяет сберечь в мире почти все, ибо именно для самого плохого, разбойника, палача, предал в конце концов Другой своего сына, своего представителя, смерти и в ней его покинул, прежде чем от нее освободить. Любовная уловка.

Вышеупомянутому "обществу" (каковое, я к этому еще вернусь, таковым не является) нет, очевидно, до этого теологического набора фраз никакого дела. Евреи или католики, завет или воплощение, святое или священное — ему безразлично. Важно только, чтобы вся энергия, которой владеет любой индивид, могла быть обращена в "работу" в смысле общей механики. Если Церковь в этом преуспееет — тем лучше. Что касается «евреев», они не кажутся плохими, непригодными принять мобилизационный вызов, поскольку они являют собой номадизм мысли, не прикованы к своим корням, а по сути своей перемещаемы, как книги, деньги, драгоценности, скрипка. Они плохи, если они прикованы к своей книге, к оцепенению какого-то завета, незапамятного, выпавшего из памяти "шока", аффектацию от которого они силятся сохранить наперекор любому чистоганству. Это нынешнее "общество" не нуждается ни в этой аффектации, ни в ее сохранении, оно отторгает ее сильнее, чем какое-либо другое.

68

Я сказал, что можно сравнить этот бессознательный аффект с неким термическим состоянием, с облаком не поддающейся качественной характеристики теплоты (горячее и холодное, удовольствие и муки, возвышенное, тревога). Он плох, он не определен, он ничем не обогащает систему, он оставляет ее без способности работать, то есть преобразовывать привходящую информацию в то или иное свершение, предназначенное повысить эффективность системы или насытить ее функции. Цель "развития" на самом деле состоит в том, чтобы не происходило ничего, к чему мы не были бы подготовлены. Чтобы происходило только то, что приводит систему в состояние оптимизации своей эффективности. А для того, что уже произошло, — чтобы его держали под контролем, складированным и разложенным по полочкам с прикрепленными этикетками, дабы впредь его использовать. Мертвая память, говорят те, кто поизобретательнее. Но также и вполне подходящая, чтобы смягчить будущее. На самом деле эти теологические дебаты важны лишь постольку, поскольку они вносят какую-то лепту в дело мобилизации.

Насколько известно, ни для Уолл-стрита, ни для НАСА вопрос о возвышенном не критичен. Нужно не только представлять, нужно еще и высчитывать, заранее "оценивать" представленные количества и количества представителей. Таково само определение экономических знаний.

69

Понимание, которое пересчитывает и считает (пусть и приближенно), налагает свои правила на все объекты, даже эстетические. Что требует пространства и времени, находящихся под контролем. Оно игнорирует то, что не является объектом или на объект не направлено. Стало быть, душу, если "душа" подразумевает дух, обеспокоенный постояльцем, которого он игнорирует, вне-объектным, не объективным.

13

И тут-то, набрасывая в общих чертах картину ада, мы сталкиваемся с Адорно. Черт из "Доктора Фаустуса" пытается населить преисподнюю. Он отнюдь не решил превратить Освенцим в эпизод. Мысль остается изувеченной перед своей собственной катастрофой, силясь не следовать своей представленной линии, а приблизиться к тому, что она не смогла и не может осмыслить. Она знает: то, что пытались уничтожить в камерах, составляет ее собственный ресурс, является тревогой, оставленной в "духе" неотразимым событием, которое она беспрестанно пытается вновь обрести, будучи вовлеченной в последствие этого события, каковым является обычное время. Борясь во времени против него. Это первое.

70

Мысль Адорно знает еще и второе: метафизика и даже та критика, которая пытается пре-звойти метафизику, освещая поляризующую ее приманку (пытается представить то, что нельзя

представить), — даже кантовская, марксистская, франкфуртская критика метафизики как мысли и реальности не в состоянии обнаружить "разумные основания" катастрофы. Причем просто потому, что критика выстраивает архитектуру оснований, а невозможно возвести что бы то ни было из — или на основе — этих обломков. Среди них удастся только пробираться, проскальзывать среди руин, вслушиваться в издаваемые жалобы, вторить им эхом. Способность страдать и сострадать. Адорно в конце концов присоединяется к точке зрения Бенямина. Философия как архитектура лежит в развалинах, но письмо развалин, микрологии, граффити могут послужить делу. Это письмо сохраняет то забытое, которое попытались заставить забыть, его уничтожая, оно продвигается к вне-памятному сквозь разрушение его представлений и его свидетелей, "евреев".

Письмо выживания, само зажатое стыдом, что не смогло погибнуть, стыдом, что еще может — и скорбью, что осмеливается — свидетельствовать. Оно есть то в мысли, что вопреки себе выживает, когда философская жизнь становится невозможной, когда больше не приходится надеяться на прекрасную смерть, а героизм пере-

71

шел на сторону врага. И, уточняя, эти микрологии — не для того, чтобы отточить мысль о бытии в катастрофе, об убытии. Они также — и *minima moralia*, слабые ответы, которые вопреки всему испускает в развалинах этики Закон.

И третья очевидность дьявола заключается в том, что это совершенное над Другим убийство, расследованием которого заняты мысль и письмо, это уничтожение не просто имело место единожды — тогда, в Освенциме, — а другими, с виду совершенно другими методами имеет место и сейчас в "управляемом обществе", в "позднем капитализме", в научно-технической системе — какое имя ни дай тому миру, в котором мы живем. В котором мы выживаем.

Я должен сделать несколько оговорок, возражений в адрес мысли Адорно. Недооценка и даже игнорирование — в том, как он использует Фрейда, — проблематики изначального вытеснения и бессознательного аффекта, существенной, однако, для его подхода к непредставимому. Неправильная или расплывчатая разметка того, что противопоставляет в кантовской эстетике возвышенное прекрасному. И все еще слишком "спекулятивное" подхватывание самого Маркса, в котором жесткость экономики не доводится до своих крайностей, где бы она наверняка встретилась с не меньшей жесткостью фрейдовских динамики и экономики и с другой, более скрытой, но столь же "активной" в критической раз-

72

работке, — жесткостью "топики" и "экономики" способностей у Канта.

Но здесь не место деконструировать Адорно, да и речь не о том, чтобы преподать ему урок. Такая, как она есть, его мысль обращается и обращает нас к эстетике. К эстетике "после Освенцима", в научно-техническом мире. Не стоит ли задать вопрос, почему вдруг эстетика? Из-за особой склонности к искусству, к музыке? Дело в том, что вопрос о катастрофе есть вопрос, как я уже говорил, бесчувственности: анестезии. Я вкратце напомнил о подобных обстоятельствах в кантовском анализе возвышенного. О неспособности произвести формы для представления абсолюта (вещи), в которую впадает воображающий разум. Эта неспособность к формам кладет начало и внятно артикулирует конец искусства, не как искусства, а как прекрасной формы. Если искусство продолжается, а оно продолжается, то это уже совсем другое, вне хорошего вкуса, стремящееся выявить и выделить то ничто, ту аффектацию, которая ничем не обязана чувственному, и всем — некоторому нечувствительному секрету. Кант пишет о возвышенном, что оно есть "духовное чувство" (INTRODUCTION, 84). С формами представления катастрофа касается природы, тех знаков, которые, как считается, она нам подает. В отличие от вкуса, который возможен лишь постольку, поскольку природа, и внутри, и вне духа, заши-

73

фровывает себя в формах и хороших "пропорциях", возвышенное ничем не обязано ни какому бы то ни было зашифрованному письму, ни некоему "sensus communis". Плоть мира

запретна, божественное потворство или сговор *sensorium* и *sensibile*. Смятением из-за ее отступничества и является возвышенное, отступничества, которое не может быть почувствовано через *айстетис*, а только через *пафос*. Бесчувственная страдательность, тем самым анестезия, но такая, которая оставляет душу открытой к более "древней" аффектации, нежели данное природой, и с которой никакое подражание формой или фигурой не сравнится. "Тот другой, незабываемый доисторический персонаж, — пишет Фрейд, — с которым никому потом не удастся сравняться" (NAISSANCE, письмо 52). Мысль не может сравняться путем представлений (незабываемым из-за своей доисторичности Другим, и именно этому незапамятному отрыву и были подвержены всегда письмо и искусство, вся разница в том, что Софокл и Расин могли, а Беккет не может вывести его на сцене в формах и сообразно правилам.

Уж что-что, а это Адорно понимает. Он отлично понимает, что если сегодня искусство производит прекрасное, то оно производит китч. Что ему запрещена даже подлинная аутентичность, что она служит поводом лишь для некоего "жаргона", если верно, что Другое не может себя

74

аутентифицировать, поскольку не имеет идентичности, такого ауто-, которое могло бы "предстать" в виде тезиса. Важно, очень важно помнить, что никто не способен — письмом ли, живописью или чем-то еще — претендовать на истинное свидетельство и сообщение — быть "ровней" — о возвышенной аффектации, не оказываясь из-за самой этой претензии виновным в подлоге и самозванстве. Возвышенное не производится, не "проектирует" себя, оно проезд случается. Искусство искусственно, оно строит свое представление. Искусство не может быть возвышенным, оно может "производить" возвышенное, каковое ничем не лучше, нежели прекрасное, а разве что смешнее. Что касается тезиса, поза.

14

Свидетельствовать же искусство может не о возвышенном, а об этой апории искусства и его муках. Оно не говорит несказанного, оно говорит, что не может этого сказать. "После Освенцима" необходимо — специально для Эли Визеля — добавить еще один стих к истории забвения благоговейной отрешенности у лесного костра (CELEBRATION, 173). Я не могу разжечь костер, я не знаю молитвы, я не могу уже отыскать место в лесу, я не могу даже рассказать

75

историю. Все, что я могу сделать, это рассказать, что я не могу больше рассказать эту историю. И этого должно хватить. Надо будет, чтобы этого хватало. Хватало Целана "после" Кафки, Джойса "после" Пруста, Ноно "после" Малера, Беккета "после" Брехта, Ротко и Ньюмена "после" Матисса, чтобы вторых по счету, неспособных в сравнении с первыми (я цитирую их почти случайным образом), но способных благодаря самой своей неспособности, хватало ихватило на то, чтобы принести отрицательное свидетельство, что "молитва" невозможна, а также и история молитвы, и что возможным остается только свидетельство об этой невозможности.

В мире, где "все возможно", где "нет проблем", где "все может образоваться", возможным остается также и письмо, которое объявляет о невозможности и ей подвергается. Размышления Адорно касательно проблемы "нового" проистекают из возможности этого свидетельства, в котором длится Другое и его забвение. Недостаточно, говорит он, осудить «новизну» за то, что она является незаменимым лозунгом общей экономики, которая заправляет адом, навязывая ему правило забвения и обращая дух исключительно, принудительно в сторону будущего. Недостаточно видеть в этом правиле принцип непреодолимого влечения, в котором без конца повторяется "Immergleiche", "все то же" (ТНОШЕ, 316). Нужно согласиться, что искусство и письмо не могут избежать "привода"

76

к своей новизне, не могут не "привносить" новое, поскольку именно под прикрытием этого недоразумения, запутывая смысл "нового", обращая новое как повторяемое на рынке культуры

нынешнее-будущее в сторону невозможной новизны самого древнего, всегда нового, потому что забытого, — что искусство и письмо еще могут вызывать интерес у оглушенных суетой ушей (ibid., 50-51, 229-230). Среди шума и этим шумом заставить расслышать тишину. Сделать так, чтобы сам шум, преумножение и нейтрализация слов, поскольку он уже является тишиной, свидетельствовал о другой, неслышимой, тишине.

Требование мобилизации сил психического "аппарата" порождает в современном мире своего рода *опустошение* или *опорожнение* этого аппарата. И прежде всего анестезию, недееспособность в восприятии. Современное сознание становится "чувствительным" только под влиянием шока, только к сенсационным чувствам, к количеству информации. Вне самого что ни на есть поразительного ничто более не замечается, нюансы, тембры теряют и должны терять свое качество "материальных" особенностей (MINIMA MORALIA, 219-222). И даже в интимности Эго реконструирует себя, следуя производственной модели органического сложения капитала. Черты характера эксплуатируются в меновом социальном, экономическом и культурном обращении

77

словно производственные аппараты, словно производительные товары. И Эго, как написано в "Minima moralia" (ibid., 213-217), становится своего рода режиссером, владельцем и менеджером, некоей абстрактной инстанцией.

И этому индустриальному опустошению интимности, этому выносу наружу, в столь удачно названные media, озабоченности представлением, (индустриальными) работами по наделению бессознательных энергий представителями, на которых они могли бы закрепиться, этому переносу работы сновидения, симптома, в "культурную" работу, — именно этому, этой чистке из-за которой "иметь проблемы" становится старомодным и подозрительным, может послужить эхом абстракция, минимализм. Они продолжают свидетельствовать, после Освенцима, о невозможности для искусства и письма свидетельствовать о Другом. Ибо это смещение задач вторичного вытеснения на социокультурные аппараты, эта объективизация, это падение вскрывает в пустоте души ту "болезнь", которая, по пророчеству Фрейда, возрастает вместе с "цивилизацией". Некую более "архаичную" тревогу — и как раз-таки восстающую против формирования представлений. Именно из этого предельного сопротивления и могут питать современные письмо и искусство свое сопротивление тому, что "все возможно", — и только из него. Анестезия, чтобы бороться с амнезией.

Жан-Франсуа Лиотар Хайдеггер и "евреи"

Хайдеггер и "евреи" / Пер. с франц., послесл. и прим. В. Е. Лапицкого. — СПб.: Аксиома, 2001. — 187 с. (XX век. Критическая библиотека)

СОДЕРЖАНИЕ

Ж.-Ф. ЛИОТАР ХАЙДЕГГЕР И "ЕВРЕИ"

"ЕВРЕИ"

11

ХАЙДЕГГЕР

78

ХАЙДЕГГЕР

15

Осмыслению дела Хайдеггера присуща неотложность. Неотложность имеет разные формы, она не обязательно связана с политикой или политическим. Имеется и неотложность мысли.

Дело это более чем представлено на "культурной" сцене: в газетах, журналах, в системе радио и телевидения. Приданный этому вопросу решительный оборот подчиняет его ритму некоей спешки, каковая не имеет ничего общего с неотложностью. Решительная альтернатива: либо, если хайдеггерианец, значит нацист; либо, если не нацист, значит хайдеггерианец. Она не заставляет задуматься, она замораживает каждого на его позиции. Кто в выигрыше от этой поверхностной "политизации"? Некая политическая сила, четвертая, публикативная сила, media, средства массовой информации, которые удерживают за собой возможность делать публичным. Делать публичным (или, очевидно, не делать публичным) то, что оставалось скрытым, по большей части неведомым.

79

В этом смысле скандал — самый живой способ публикации. Скандалом публикативная сила наилучшим образом утверждается, подтверждается и поддерживается в качестве способности "вскрыть". Тем самым, превратившись в сенсацию, дело Хайдеггера подчиняется неотложности публикативной политики.

Я обращаюсь к другой неотложности. Мысль вполне может быть "торопливой", для нее даже существенно быть таковою. Торопишься или предполагаешь мыслить, потому что что-то происходит, какое-то событие без — или до — того, что ты умеешь его осмыслить. Событие не "сенсационно". Под наружностью сенсационного оно заставляет себя забыть. Как бы там ни было, событие себя не "представляет", оно произойдет: мысль оказывается схваченной и неохваченной им в соответствии со своей чувствительностью к неопределенному, она замечает свою неготовность к тому, что вот-вот возникнет, ей ведомо о собственном детстве. Именно таким образом и произойдет для нашей мысли дело Хайдеггера: несмотря на раздающиеся и с той, и с другой стороны возражения, оно найдет ее неподготовленной. Неотложность в его расследовании, когда она предписана публикативной силой, является способом ускорить закрытие или классификацию. Говоря, что мысль не подготовлена к этому делу, я стремлюсь сохранить за ним весь его напор и настойчивость, оставить его открытым для самого терпеливого вопрошания.

80

Имея в виду эту неотложность и дабы предохранить ее от другой, медийной, надо соблюсти при расследовании этого личного досье четыре правила. Если одно из них не принято, дело лишней раз имеет повод быть прекращено. Причем во всех этих случаях постановление об отсутствии состава преступления неминуемо, я об этом уже говорил. Опять-таки дать "свой" повод к прекращению дела входит и в задачу анамнеза.

Во-первых, надо принять важность мысли Хайдеггера, надо признать, что она — на равных с "величайшими" (а не "величайшая мысль нашего века", как гласит оценка масс-медий). В отсутствие этого признания "ошибка" (Лаку-Лабарт) была бы, к несчастью, вполне заурядной. Ибо умолчаний о вступлении в нацистскую партию, умолчаний по поводу массовых уничтожений нам известно не одно и не два. И не последними из них являются те, что скрываются под (услужливым) красноречием извинительных речей.

Далее, примем, что Хайдеггер пошел на сделку с нацизмом отнюдь не анекдотическим

образом, а обдуманно, глубоко и по-своему упорно. Дело не в его вступлении в партию в 1933-м, не в выплате членских взносов до 1945-го, и даже не в паре разоблачений на протяжении 1933-1934 годов. Компрометирующий материал внятен в текстах, подписанных Хайдеггером, в тех,

81

что он произносил, их не подписывая, но переданных нам с убеждающим правдоподобием, в текстах политических, но также и философских. Они вняты в умолчаниях этих текстов и по их краям. И прежде всего (FICTION) в молчании по поводу массового уничтожения, хранимом до самого конца, за исключением всего одной фразы. Не может идти и речи об интерпретации этого, этих умалчиваний в духе более щедрой в том, что она "дает понять", манеры говорить об этом, нежели неиссякаемая болтовня. В духе *Verschwiegenheit*, молчаливости, лаконизма, превозносимых в "Бытии и времени" (164-165)*. Безмолвие немое, понять по которому ничего нельзя. Свинцовое безмолвие.

В-третьих, не надо затушевывать одно из двух первых условий в угоду второму. Не следует пытаться нейтрализовать внутренне присущую этому делу беспорядочность, упорядочивая его сообразно альтернативе: если великий философ, то не нацист; если нацист, не великий философ. Откуда следует: либо не заслуживает внимания его нацизм, либо его мысль. Я не останавливаюсь на многочисленных вариантах, оказывающих предпочтение тому или иному из этих тезисов. От: о господи, не он первый, и к тому же

* Ссылки на "Бытие и время" (SEIN UND ZEIT) даются в соответствии с пагинацией немецкого издания, воспроизведенной на полях перевода Мартино.

82

Kehre имеет значение исправления; до: из-за отсутствия какой бы то ни было этики, недостаток, которым и объясняется его нацизм, эта мысль теряет всякое величие — вам уже об этом говорили.

И, наконец, нельзя удовлетвориться констатацией сосуществования двух хайдеггеровских ликов, почтенного и отвратительного, и диагнозом раздвоения личности. Но не надо, тем не менее, и склоняться к бесхитрому объяснению типа: вовлеченность в нацизм можно вывести из "Бытия и времени"; или: основные темы этой книги проистекают из *этого* мысли, каковой уже является нацистским или родственным нацизму. Я сейчас объясню, откуда этот запрет на смешение.

16

Как я уже говорил, по природе сии правила предназначены сохранить тот способ, которым это дело с нами (?) приключилось. Этот способ нельзя считать несущественным, он составляет само ядро того, что находится под вопросом и в мысли Хайдеггера, и в его "политике". Это дело выпадает нам в духе *Unheimliche*, привычное и чуждое. Мы не знали этого досе или знали его плохо, но что-то уже знакомое при этом узнаем. Жак Деррида имеет основания говорить, что он знал, и Филипп Лаку-Лабарт тоже, и что тем

83

самым они узнают уже известное. И Фариас их ничему не учит. Фариас имеет основания говорить, что некоторые из опубликованных им документов отсутствовали у Шнеебергера (в частности, находящиеся в ГДР) и оставались до сих пор неизвестными. Но прежде всего, что если все это было уже известно, надо было отдать себе в этом отчет, их опубликовать и проработать. И что этому-то он, по крайней мере, послужит (*OBSERVATEUR, JOURNAL LITTERAIRE*). Два этих утверждения несовместимы в строе позитивного знания. Они, напротив, составляют соотношение без соотнесенности, которое сцепляет мысль с тем, что в ней обитает, что она не может помыслить и что возвращается к ней извне, здесь — как скандал в средствах массовой информации. Они сигнализируют: это дело принадлежит к тому, что безмолвно проистекает из некоей "бессознательной", неведомой аффектации, пытаться приблизиться к которой мысль может, лишь от нее защищаясь.

Из соблюдения этих правил не следует, что мы избавляем обвинителя Фариаса от строгого экзамена. Совсем наоборот, коли он сознательно и тщательно придерживается территории фактов и даже анекдотов. (Такова его собственная манера защищаться от тревоги.) Тем самым он призывает к безжалостной критике документов, каковая принята за правило и в суде, и в истории. Принимать во внимание те тексты, которые он цитирует, можно лишь при условии их

84

проверки. Я включаю в необходимую ревизию французские переводы документов. Их список не по моей части. Коли я, в свою очередь, расследую это дело, то делаю это с тем, что имею на руках. Убежденный, как и все, что исправления, даже важные, которые не преминет внести сюда критика документов, во всяком случае не смогут сделать так, что дела просто-напросто больше не будет.

В равной степени имеют место и подозрения в "монтаже" досье Фариаса. Недоброжелательном (Федье, ДЕВАТ), недобросовестном (Лаку-Лабарт)? Это на самом деле выступление прокурора, оно подчиняется риторике обвинения. Можно подумать, что оно "метит мимо цели", не слишком умело. По крайней мере, оно преподносит себя в качестве того, чем и является, разоблачения политического преступления. Ну конечно же, оно "смонтировано". Но то же самое относится и к речам защиты в рамках риторики "апологии". Они имеют в виду "смонтировать", прибегнув к уважению и благочестивой интимности, такую фигуру мыслителя, что в конце концов его "политика" окажется сведена к минимуму, а подозреваемый почти обелен за необоснованностью. Даже самые строгие апологии, те, которые деконструируют хайдеггеровский текст в заботе о его правильном перепроцессе, не могут избежать "монтажа". Деконструировать — это также и "монтировать".

85

Жак Деррида, я уверен, так бы и сказал: монтировать путем демонтажа.

Итак, критика, которой нужно подвергнуть досье Фариаса, ни в коей мере не оправдывает приятие всего того, что в этом деле глубоко смущает мысль, под предлогом, будто все это уже давно известно и уже принято в расчет. Я не знаю никаких публикаций о том, что же за беспокоящую и знакомую странность содержит в себе хайдеггеровская "политика", за исключением последних текстов Ф. Лаку-Лабарта, который мог бы похвастаться, что попытался это осмыслить. Попытался разработать "нацизм" Хайдеггера и, в меньшей степени, его молчание по поводу массового уничтожения.

Тут мы наталкиваемся на сопротивление. Оно черпает свои ресурсы то из одного, то из другого из двух аргументов. В обоих случаях, обвиняешь ли его или обеляешь, предается тревога. Стремясь обуздать тревогу аргументами, ее возобновляешь. Вот почему досье Фариаса не следует трактовать только на манер историка или адвоката. В нем надо признать то, посредством чего с мыслью происходит нечто, осмысления чего ею не может произойти, и что посему всегда только и делает, что с ней перепроисходит, к ней возвращается. Это дело следует понимать в экономике последствия. И это не случайно. "Нацизм" Хайдеггера и его молчание принадлежат к самой экономике Unheimliche.

86

И то, и другое повторяют — по своей сущности и в своем воздействии на нашу мысль — некое основополагающее для западной мысли как философии и как политики вытеснение. Незабываемое продолжает забываться, повторяет свое забвение — как в "политике" Хайдеггера, так и в наших политиках в отношении этой "политики".

Тексты досье, как говорится, "тяжки". В одном смысле для тех, у кого нет никакой идеи о том, что такое "политика", кому не хочется иметь такой идеи. Лицемерные праведники, любезные преподаватели, прекраснотушные добряки обнаруживают — или делают вид, будто обнаруживают, — что невозможно активно сотрудничать со значительной политической организацией, как левой, так и правой, пусть даже ее цели и бесконечно благородны, не уступая, и во многом, правилу: цель оправдывает средства. Тем паче, когда пытаешься преуспеть — в лоне этой

партии, ее аппарата и ее внутренних конфликтов — в достижении цели, отличной от той, к которой она официально стремится. Разногласия, переписанные как "тенденции", "фракции", подготавливают место для переговоров, обманов, маневров, уступок, доносов. Хайдеггер-"нацист" знакомится — без, как кажется, излишней щепетильности или раздумий — с этой (макьявельской?) потребностью политика, из-за которой лучшее — это всего-навсего наименее плохое. Если это вызывает ужас, "политикой не занимаются". Ее оставляют на других.

87

И они занимаются ею для вас, под защитой вашего молчания, обеленные чистотой ваших рук.

Эти тексты "тяжки" и в другом смысле, и все дело именно в этой "тягостности". Тяготит, что Хайдеггер мог даже предположить, будто активно сотрудничая с НСДАП в 1933-м, вопреки — или даже по причине — своих разногласий с этой партией он получит "шанс" чего-то достигнуть, осуществить что бы то ни было под прикрытием движения, которое было уже знаменито своим цинизмом и применением террора. Тем более тяготит, что это что-то имело в его собственных глазах — и должно иметь и в наших — некое отношение к его самым глубоким мыслям. К тому, что он тогда уже написал в "Бытии и времени". Эта тягостность называется тревогой: величайшая мысль может пойти как таковая навстречу величайшему ужасу.

17

Я уже сказал: запрещено смешивать. Объединять в единое целое хайдеггеровскую мысль с его "политикой" и с тем общественно-историческим контекстом, в котором она разыгрывалась. Надо вспомнить, что всякая мысль выходит за рамки своих контекстов (о чем забывает Фариас). Она от них отнюдь не независима, напротив,

88

она прощупывает свою зависимость и вопрошает ее с таким упорством, что искажает их обычную эффективность и появляется в этом отвлечении в качестве того события, каковым она и является. Хайдеггеровская мысль, мы это знаем, замечательна перечтением своего контекста. Перечтением устойчивым, настойчивым. Его творчество целиком в этом и состоит. Перечтение философского и поэтического контекста, в котором эта мысль принимается, чтобы от него освободиться, действует как анамнез того, что скрыто в традиции западноевропейской мысли и письма. И как таковой оно и дается под именем деконструкции.

Анамнез означает, что перечтение предполагает соблазнение, которому тот одновременно необъятный, противоречивый, мудрый и безумный язык, каковым является западная традиция, подвергает, словно остающаяся бессознательной аффектация, мысль, в том числе и Хайдеггера. И сопутствующее этому перечтению хайдеггеровское письмо является попыткой "обратного соблазнения" этого языка. Я хочу сказать: оно настойчиво стремится отвратить этот язык от его конечных целей и адресатов, просеивая и зондируя переданные ему слова, вымогая у них значения, рассеянные, "выбеленные" их возрастом, их долгим "пользованием", разрушая синтагмы, которые входят в него ready made, в частности — made in philosophy. Откуда

89

и письмо Хайдеггера, которое кое-кто, как раз нацисты, мог назвать "талмудическим" (FARIAS, 183-185). Но талмудическим в той единственной традиции, в которой он чувствовал себя переданным и препорученным самому себе, в той, которую вместе порождают немецкий и греческий "языки". То есть языки философские. И в этом все дело, в этой исключительности, каковая приводит к исключению.

Хайдеггеровский анамнез раскрывает в том языке, каковым является европейская философия, ту же предрасположенность, то же *propensio* (SEIN UND ZEIT, 188) открыться невзгодам мышления, мотивирующим сам анамнез. Тем же жестом он раскрывает, как раскрывающее понимание этого движения открытия сворачивается и хиреет в философском сочинении под видом метафизики (и науки). Итак, речь идет и всегда будет идти о том, чтобы заново раскрыть то, что ..

тем самым прикрывается повторяющимся в традиции от Платона и до Ницше жестом раскрытия. Заставить понять, что истина не есть нечто раскрытое, поскольку раскрытое всегда прикровенно, как и названное всегда является предательством неименоваемого. Но что она есть раскрытие. И что забытое в мысли в качестве метафизической (и физической) философии представлено быть не может.

Что это забытое — лишь то, что призывает мысль не как то, на что она должна ответить

90

(его представляя), а как то, чему она обязана, к чему должна повернуться и восстать с вопросом.

Скорее отклик, нежели ответ, если отклик вторит призыву вопросом. Отклик в том же смысле, в котором сторож синагоги Мойша из Сигета, когда его спросил маленький Визель: но почему же ты молишься Богу, когда знаешь, что его ответы останутся непонятыми?, "откликается": потому что Бог дает мне силы задавать ему правильные вопросы (Мшт, 17-18).

Таким образом, для Хайдеггера речь идет о том, чтобы, следуя затерявшейся в лесу традиции дороге, заставить понять, что, коли вся философия является ответом на этот призыв, она заблуждается даже тогда, когда о нем свидетельствует. Сбившаяся с пути из-за приманки, заключающейся в том, что бытие всего сущего может означиваться и обозначаться, что ему можно ответить, лишь превратив его в некое высшее сущее. И что тем самым мы стираем невзгоды мысли, инстанцируя ее на чем-то. Что мы заглушаем ее жалобы и развеиваем заботы. Что определяем то, что не имеет ни определения, ни предела. Травестируем Абсолют, представляя его на сцене представимого, согласно форме и понятию.

Неизбежная приманка, (на) званная онтико-онтологическим различием. Как трансцендентальная иллюзия — неминуемая западня. Но задача мысли и состоит в том, чтобы деконструи-

91

ровать приманку, принудить ее к защите или отступлению, одновременно и без конца откладывая ее на будущее и на прошлое. То есть заново открывать Dasein его подлинности, "той возможности, какою он всегда уже является", быть "свободным для", которую "обнаруживает" тревога. И сохранять то "ничто и нигде", навстречу которому брошен Dasein, то "не у себя", которое для него оказывается "у себя" (SEIN UNO ZEIT, 186-190).

Через тридцать лет после написанного в 1927 году, "Der Satz vom Grund" ("Положение об основании") заново рассказывает, как всякий "довод", приведенный в соответствии со своим каноническим выражением, своим Satz, своим statement, а вместе с ним и весь "рационализм", блокирует открытость к одушевляющему подлинное существование ничто. Придать смысл вопросу (лейбницевскому): почему нечто скорее чем ничто, значит попасть в ловушку. Даже ницшевский нигилизм окажется durchgear-beitet, проработанным, в том, что он предлагает и противопоставляет мысли о ничто, о неммыслимом, "довод" наделяющей значением Воли. Открытость к возможному, в которой в своей подлинности возникает Dasein, основывается не на Воле, даже и той, которая не волит ничего, кроме самой себя. Основание, если это слово должно упорствовать, основания не имеет, безосновательно. Подлинность стремится "твердо" поддерживать эту "анархию" (SCHURMANN).

92

То, что, возможно, еще несколько притянуто в "Бытии и времени", в общем и целом слишком традиционно забывчивая в отношении самой себя привилегия, которая согласуется там с будущим как темпоральностью возможного, то есть как экстазом и свободой, в свою очередь окажется под подозрением и деконструированной. Ожидание и уступление, пойманные и подхваченные у Гёльдерлина, в то же время как и возведенные в случай язык и то "искусство" (техне), каковым все еще, несмотря ни на что, является современная техника, возникают из этого нового поворота или оборота, который принимает хайдеггеровская деконструкция. Темы решения, судьбы, действия, преимущественные в "Бытии и времени", переработаны, рассеяны, словно экраны, воспоминания-экраны, в свете "эпохальности" бытия.

И вот, этот "поворот", это новое откладывание в подходе к вопросу о бытии (о Вещи) оказывается спутником хайдеггеровского "политического" момента, следует за ним столь непосредственно (семинар о Гёльдерлине начинается в 1934 году, о Ницше — в 1936-м), что можно было бы сказать, будто он его дублирует в том двойном

93

смысле, что он его удваивает, но также и, становясь дублером-двойником, забегают "перед" ним, что в рамках анамнеза означает: отправляется на его поиски позади него. Тогдашний хайдеггеровский "Kehre" в самом деле есть — не только, а также — анамнезическое размышление о том, что обретет свое место в хайдеггеровской "политике".

Это размышление, конечно же, не равно ни отступничеству, ни даже поправке в отношении того, что "скомпрометировало" себя вместе с нацизмом. В 1953 году "внутренняя истина и величие этого движения", провозглашенные в 1935-м, подтверждаются и вновь публикуются.

Вопрос таков: о каком "движении" идет речь, о какой истине и какой внутренней присущности или интимности, о каком величии, наконец, шла и идет и поныне, двадцать лет спустя, речь — и будет, без сомнения, на взгляд Хайдеггера, идти до конца? Я ставлю эти вопросы не с тем, чтобы преуменьшить позор или "ошибку" (как говорит Лаку-Лабарт, *FICTION*, 43), сделать ее понятной или даже "извинительной" и сослаться на смягчающие обстоятельства. Я только что сказал, что для столь значительной мысли смягчающих обстоятельств не бывает. Ссылаясь на них, обращаешься к их обычной эффективности и тем самым вскрываешь, что эта необыкновенная мысль самым обычным образом дала себя соблазнить традиции, которая всегда преподносится в непосредственном, "видимом" контексте

94

выпавшего на ее долю мира. Что она позволила заставить себя врасплох *Verfallenheit*'у. Что, следовательно, что-то избежало переработки, проработывания, требуемого анамнезом, которому предназначена эта мысль. Это что-то может вписаться в обыденность философского текста, но также и в событие, относящееся к историческому социально-политическому контексту. Каковой, в свою очередь, является текст. Текст, который за подписью нацизма дает, на самом деле, повод "политическим" текстам Хайдеггера. Чтобы обстоятельства могли до такой степени обставить мысль, нужно, чтобы всерьез сдала ее сила вопрошания, ее способность к "отклику".

Если тут имеется "ошибка", по крайней мере в экзистенциально-онтологической "логике" — и только в ее отношении, — она объясняется этим недочетом, несостоятельностью в свершении этого "надо деконструировать и переписать". *Dasein* вновь впадает здесь в неподлинность. "Заброшенность к" тому, что грядет, огибает в пере-пересечении предоставленного ей в качестве традиции некий район, который она не открывает, который остается закрытым, истекшим, который так и останется отпавшим, выброшенным. И я посему в первую очередь скажу о существенном для "политики" Хайдеггера отпадении, падении, существенном *согласно его мысли*. Зная, что это не все.

Это падение столь существенно для его мысли, что та упорствует вплоть до самого кон-

95

ца в подтверждении внутренней истины и величия движения. Можно, я даже сказал бы нужно, согласиться с Хайдеггером, что это движение не было тем, что в качестве идеологии, организации, пропаганды и насаждения мнения при помощи всевозможных угроз и ужаса называют "нацизмом".

Если он находит в "движении" некую внутреннюю истину, следовательно, скрытую, а не выставленную на сцену демагогами, истину, неразрывно связанную в его глазах с величием, то есть с подлинностью, то речь не может идти о нацистской партии: "убогость мысли этих людей" (*SPIEGEL*, 61) могла лишь приукрасить и завести в тупик ту подлинную тревогу, каковую, как казалось Хайдеггеру, он распознал в безнадежном поиске (1930-х годов), который забрасывает тогда Volk к некоему решению, разрешению, способному оказаться в согласии с тем, что этому

народу "свойственно". Движению, происходящему из невыносимой тревоги быть заброшенным навстречу ничто, полагает Хайдеггер, нужно некое "знание", чтобы себя направлять и разрешиться решением, знание, благодаря которому Volk себе "вручается", дает самому себе свою традицию, каковая есть не что иное, как подлинное забрасывание себя к грядущему. Короче, происхождение, как написано в "Бытии и времени" (378 sq.). И ошибка или падение кроется в точности в *этой* мысли.

96

Речь, таким образом, идет о куда большем, нежели об осведомлении о "нацизме Хайдеггера" в духе Фариаса. Хайдеггер не был нацистом как Розенберг, Крик или Геббельс. В контексте невыносимой тревоги, которая охватывает "*совместную участь*" (SEIN UNO ZEIT, 384), он отправляется, он даже — яростно — бросается куда дальше нацизма, за и до него. Степень его порыва, его экстаз не может мериться аршином этой политики. "Жесткость", к которой он не перестает апеллировать, отнюдь не та, что у презренного эсэсовца, фальшивого сверхчеловека, в безупречных сапогах и с сигаретой во рту вышагивающем перед шеренгами концентрационных "отбросов". И даже недостаточно "объяснить" его революционный экстремизм и вызванные им конфликты с Криком, Боймлером, Розенбергом старой симпатией (нутряной, "садистской", впрочем, реальной, эмпирического плана) к СА Рема и студенческим организациям, которые она контролировала в 1933 году. Как недостаточно и относить его уход со сцены в 1934-м на счет стратегии осмотрительности, продиктованной уничтожением этой "жесткой" фракции.

Случай Хайдеггера намного тяжелее. Ставка его "политики" явно превосходит ставки НСДАП или СА. Требуемая ею "жесткость" направляема не мнением или же темпераментом, не конъюнктурным предпочтением, а его самыми "глубокими" мыслями той поры, записанными им в 1927 году.

97

19

Повторяю, что любое, даже очень и очень опосредованное, выведение хайдеггеровского "нацизма" из текста "Бытия и времени" невозможно и что, приступая к этому, придаешься столь же мрачному обезьянничанию, каким было "следствие" на московских "процессах". Негоже переходить от книги философа к возбужденной агитации ректора (посмотреть лишний раз, что в книге в точности заявляется о возбуждении: 173, 347). Но не менее несостоятельно и доказывать, будто " 'Бытие и время' представляет собой откровенно аполитическое сочинение", под тем предлогом, что эта книга не доставляет "никакого практически применимого критерия, чтобы направить и соразмерить переход от неподлинности к подлинному существованию", и добавлять, что "этот аполитизм" как раз и является тем, что делает данное сочинение "*негативно* ответственным за политическую вовлеченность Хайдеггера" (Обенк, ДЕВАТ, 118). Это все равно что говорить, будто достоинства политических заслуживают только те сочинения, которые конкретно, предписывающе и исключительно определяют программу, годящуюся для реализации политической идеи, разрабатываемой ими философски.

Трудно извлечь аполитизм из такого сочинения, как "Бытие и время", весь второй раз-

98

дел которого посвящен *власти*, каковой обладает Dasein и, в частности, та *совместная участь*, что зовется Volk, дабы избежать неподлинности и открыться грядущему своей судьбы, давая самому себе (доставляя себе) знание своего "бытийствования". Того, что зовется *историчностью*. Это *знание* в действительности не дает повода для программы, зато наверняка для подлинного проекта. После Аристотеля и Канта казалось вполне возможным, что политика требует скорее *фронезиса*, нежели *эпистеме*, и суждения скорее раздумчивого, нежели определяющего.

¹ Хайдеггеровская "политика" производит, "побуждает" мысль, каковая, как она описана в "Бытии и времени", ее *дозволяет*, отнюдь не делая неизбежной. Я бы не стал говорить, что она ее *уполномочивает*, поскольку вышеозначенное действие (возможно, Agieren) требует дополнений, черенков, привитых к

мысли, каковых последняя не требует и, быть может, не выносит, которые размечают ее несостоятельность, по крайней мере часть ее несостоятельности, в том, что касается поддерживающего ее анамнезического проекта. Чтобы перейти от размаха этой мысли к порыву ректората, требуется некоторая дополнительная поддержка, которую трудно выдержать. Она является знаком его недочета, его внутренней (только внутренней) ошибки. Я к этому вернусь.

99

Таким образом, надо различать то, что в мысли политично, что мысль добавляет к самой себе, дабы заняться политикой, поскольку ей этого недостает, и то, что сама мысль упускает, забывает самым фактом, собственного дозволения этой политики. Чтобы увериться в этом дозволении или той возможности вписаться в "движение" сообразно его "величину", которую "Бытие и время" предоставляет хайдеггеровскому перечтению, достаточно прочесть "политические" тексты* боевого года (1933-1934).

* Здесь я имею в виду тексты, опубликованные Николем Парфе и Франсуа Фейде в "Le Debat", 48 (январь—февраль 1988). Очевидно, к ним нужно присовокупить "Ректорскую речь", а также и речь перед фрибургскими рабочими 30 октября 1933 г. (FARIAS, 139-142), доклад, прочитанный в Тюбингене 30 ноября 1933 г. (FARIAS, 152-162), полный текст которого опубликован единственно в "Tubingen Chronic" от 1 декабря 1933 г., но это же справедливо и для доклада в Гейдельберге, известного на основании номера "Heidelberger Neueste Nachrichten" от 1 июля 1933 г. и однако же опубликованного — с оговорками — в "Le Debat" под № 5. Что касается оговорок, я уже говорил, что они необходимы не только в отношении текстов, полученных из вторых рук, но и ко всем французским переводам политических текстов, пока они не окажутся в соответствии с теми требованиями к строгости, которые установил в своем переводе "Бытия и времени" Мартино. С теми же оговорками я буду рассматривать и то, что опубликовал Фариас из Лекции об "основном вопросе философии", прочитанной в лагере для студентов и преподавателей (Бибенхаузена?) в летнем семестре 1933 г. (FARIAS, 143-148), хотя все, что у нас от них есть, — это заметки одного из слушателей, предоставленные Фондом Вейсса.

100

Проявив осторожность, скажем, что невозможно не расслышать в этих текстах отголосков чего-то, напоминающего тембром писания "Бытия и времени". Известно, какую важность придавал воинствующий ректор вопросу о знании (РЕКТОРАТ). В 1966 году, комментируя "Ректорскую речь", Хайдеггер все еще настаивает: "Да, служба знания занимает в перечислении третье место, но по смыслу ей подобает первое. О чем здесь следует поразмыслить, так это о том, что работа и оборона, как и любая человеческая деятельность, основаны на знании и им освещены" (SPIEGEL, 20-21). Эта озабоченность знанием — отнюдь не навязчивая идея профессионала. Борьба на фронте "науки", которую завязывает Хайдеггер, ведется против двух угроз: против тривиальной политизации знания и нацистского обучения и против сохранения в отрыве от всякого движения, всякого кризиса и всякой тревоги "свобод" познания и обучения, то есть университетской вольницы. Угроза: "все есть политика, даже знание" — и другая: "знание ни в чем не политично".

Хайдеггер призывает к другому знанию, которое не политично в обычном смысле слова,

101

а популярно-онтологично. Само по себе "Бытие и время" есть не что иное, как знание, посредством которого Dasein дается сам себе, себе вверяется и себе учится, не что иное, как "себя понимающий Dasein" (SEIN UNO ZEIT, 65). Присуще же уже Dasein'у — и как раз у этого знания он тому и учится, — что он заброшен во время как в возможное. Что он, вопреки любому Verfallenheit, любому выпадению, и даже в нем самом, остается открытым к подлинному грядущему. Что тревога, сообразно которой проявляется, что "впереди" ничего нет, отнюдь не временное затруднение, а фундаментальная экзистенциально-онтологическая "аффектация". Что быть для Dasein'a подлинным означает этому отдаваться, следуя "бессилию" *быть-тут* и только *тут*, но на это решившись, то есть бросая себя навстречу возможному, себя забрасывая, следуя "сверх-силе", которой обладает *там*, непосредственно предполагаемой бессилием этого *тут*. И что тем самым свершается, насколько это возможно, "разрешается", подлинное отношение Dasein'a ко времени, выявляя его раскрытость и брошенность. Судьба, Schicksal, указывает, конечно же, не на предназначенность или предназначение, а на тот факт, ту фактичность, что тут

(теперь) Dasein'у существенно быть брошенным (schicken) в то туда, которое разворачивается темпорализующим, овременяющим экстазом. Которое разворачивается над ним бытием как сразу и его бессилие,

102

и его сила. Его бессилие быть чем-то (сущим) и силу его возможностей. Здесь я весьма дурным способом ссылаюсь на параграфы 38, 54 и с 67 по 69 "Бытия и времени".

Ну а что касается того подлинного Wissen, желание разобрать которое разбирает ректора, вот что сообщается о нем (в переводе Фариаса) в Тюбингенском докладе: "Любая воля к знанию принимает форму вопроса [...]. Вопросать — это всегда идти во главе, прощупывать будущее [...]. Обучать — это позволять учить, это подталкивать к обучению [...]. Учиться — не значит получать, это, по сути, отдаваться самому себе, я передаю себя себе же в полное владение, я даю себе то, чем в глубине своего бытия уже являюсь и что бережно храню" (FARIAS, 161). Нужно быть глухим, чтобы вновь не услышать сквозь железный занавес перевода отзвук Wissen 1927 года и lernen 1951-го (GESCHLECHT II, 424-426).

И тому, что решенная согласно этому знанию "судьба" может определяться только как "совместная участь", Geschick, совброшенность, "термин, — написано в "Бытии и времени" (384), — которым мы обозначаем сбывание [Geschehen] общности, народа", и тому, что "в бытии-друг-с-другом в одном и том же мире и в решимости для определенных возможностей судьбы уже заранее ведомы", отчетливо вторит сделанное на том же докладе в Тюбингене заявление: "Учиться — значит отдаваться самому себе,

103

основываясь на прирожденном обладании своим существованием как члена некоего народа (vol-kisches Dasein) и осознавать самого себя как содержателя истины этого народа в его Державе" (FARIAS, 161).

20

В этом кратком очерке я стремлюсь не развивать доводы, а просто обозначить направление некоего monstratio, которое должно было бы, очевидно, принять форму деконструкции и согласно которому текст философский и текст политический провешены одними и теми же терминами, причем эти термины являются, так сказать, каноническими или, во всяком случае, эмблематическими, для экзистенциально-онтологической мысли. Речь идет не о простом проецировании пространства мысли на пространство действия, не об аналогии публичной диатрибы с "кабинетным" размышлением. "Политика" Хай-деггера *сама является* со всей решимостью принятым, поскольку проработанным его мыслью, решением, согласно которому Volk определяет одну из возможностей, к которой он за-брошен, будучи "обеспечен" знанием, доставляемым ему перечтением его "традиции". Ректор оказывается тогда вожатым в обучении этому, перечитывающим, поскольку он служит обеспечению

104

этим знанием, находясь на своем месте (каковое — первое). Только служение, причем только водительства, ибо, что касается движения, оно таково, что "народ" им подвигнут "как силой самого интимного своего порыва и силой самого обширного потрясения своего Dasein'a" (RESTORAT, 13).

Fiihrung, водительство, это отнюдь не циничное манипулирование "массой" (чуждое Хайдег-геру слово) со стороны лидера, который благодаря этой манипуляции способен "прибрать к рукам" то, что находится у него "под рукой" как сущее в ожидании своего использования (MARTI-NEAU, 8-12). Не родственно оно и платоновской *басилейе*, как полагает Лаку-Лабарт (FICTION, 47), если, конечно, понимать последнюю так, как ее комментирует сам Хайдеггер, что является логической ошибкой. И если оно ей не родственно, то потому, как возражает на это Гранель (*ibid.*, 44-45), что знание, за которое перед лицом вместе-бытия согласно экзистенциально-онтологической мысли ответственно Fiihrung, не имеет никакого отношения к познанию, которое глава платоновского Государства привносит в полис. Знанию Фюрера

недостает не только платоновских "идей"; общности, именуемой Volk — мы к этому еще вернемся — не хватает *полиса, по-литейи*, того способа быть вместе, который мы зовем политикой.

Еще пара слов о *Führung*'e. Сам термин в этом, тогдашнем контексте дает повод к кри-

105

вотолкам. И не он один. Эти двусмысленности как раз и отмечают те протезы, которыми дополняется тезис "Бытия и времени", когда он идет в ход. Призывая оказать поддержку Гитлеру на плебисците 12 ноября 1933 года, Хайдеггер начинает так: "Немецкий народ призван к избирательным урнам Фюрером. Но Фюрер от народа ничего не требует; совсем наоборот, он предоставляет народу самую непосредственную возможность в высшей степени свободного решения: весь народ целиком решит, хочет ли он свой собственный *Dasein* или не хочет. Завтра народ изберет не больше и не меньше, чем свое будущее" (DEBAT, 184-185).

Можно поддасться искушению выявить в этом тексте интонацию, самими терминами выбор (*Wahl*), решение (*Entscheidung*), но также и *Volksentscheidung*, плебисцит или референдум, кажется, происходящую от "Политической теологии", которую Карл Шмитт опубликовал в 1922 году и заново опубликует в расширенном виде в 1934-м. В этом последнем издании находится знаменитая формула: "Верховной властью обладает тот, кто принимает решения по поводу чрезвычайного положения (*weg ber Ausnahmezustand entscheidet*)" (FREUND, 17 и прим. 23).

Но даже это сближение, фактически допустимое из-за отношений Хайдеггера со Шмиттом, вновь способно разве что прикрыть бездну: ту,

106

что разделяет, с одной стороны, политическую теологию (католическую, на испанский лад), в которой речь идет о том, чтобы решить, кто есть друг, а кто — недруг (дьявол), в которой речь идет о том, чтобы "изъять", сохранить и отбросить, и, с другой — мысль, достигающую "решения" и "народа" лишь путем настойчивой деконструкции категорий онтологической и политики. Народ, к которому взывает Хайдеггер, не верховен, поскольку будет решать. Никакой *Dasein* не верховен перед лицом ничто, в которое его забрасывает время. Верховенство никогда не подлинно. Гитлер является Фюрером лишь постольку, поскольку охраняет в народе, ею наделяя, силу знания, каково среди подступающих возможностей его сущностное бытие, принимая решение.

Так или иначе, *Führung*, как и *Entscheidung* и *Entschlossenheit*, как и Volk, как и *Arbeit*, работа, — это слова, которые, способствуя предельной путанице в тогдашнем контексте, оказались к тому же весьма полезными для самой "жесткой" мысли Хайдеггера, чтобы та могла войти в доверие к властям и пойти на "компромисс" с ними: "Когда я принимал ректорат, я отчетливо представлял, что мне не обойтись без компромисса" (SPIEGEL, 21). *Vergleich*, *Ausgleich* уравнивает "паритет" между по существу разнородными, несоизмеримыми значениями. Уловка размером со швабскую гору. Она не только

107

заставляет вставлять по ходу дела такие слова, как *Führung* и *Entscheidung*, глубоко переработанные им в перечтении, каковым является "Бытие и время", дабы они гласили о судьбе-к-ничто, каковой является *Dasein*. Она доходит до того, что вставляет в хайдеггеровский политический текст термины, которые не могут найти себе в этом перечтении ни места, ни функции. *Arbeit* в речи перед рабочими или в статьях из студенческой газеты, конечно же, не имеет по своей сути ничего общего с идеологией *Arbeiter*'а, развитой Эрнстом Юнгером в 1930 году. Но что важнее, слово это, насколько я знаю, отсутствует в "Бытии и времени". И не мешало бы проследить случаи его употребления в хронологии хайдеггеровского наследия, чтобы изучить порождаемые им порядок и разнорядность.

И оно не единственно. Жак Деррида применил средства самой дотошной деконструкции, чтобы проследить судьбу слов *Geist*, *geistig* и *geistlich* в философском и политическом хайдеггеровском тексте (ESPRIIT). *Monstratio* оказывается "неоспоримым": "действовать" ректора —

не что иное, как "знание" мыслителя в действии, но ему нужно, тем не менее, вдобавок запастись термином "дух", чтобы найти себе реальное место и адресата. Ясно, что "духовный" протез необходим, чтобы скрепить "обеспеченное" ректором Wissen с народной "решимостью" — и все это на глазах и с согласия или, по меньшей мере-

108

ре, с разрешения нацистской партии. Хайдеггеровский "дух", конечно же, не есть "дух народа" из гегелевской философии истории, он — не что иное, как направленность-навстречу грядущему в собирании своего прошлого в собственный проект-набросок. Стало быть, скорее огонь и пламя, а не дыхание и дуновение, как в спекулятивной мысли. Так или иначе, введение, Ein-führung, духа в хайдеггеровский текст вводит последний в исторический контекст и заставляет его туда "вестись", позволяя ему осмысляться сообразно одной из наиболее настоятельных аксиом европейской (христианской) метафизики. Дух, область, изымаемая из деконструктивного анамнеза, слепая, белая зона, уполномочивающая ту политику, которую экзистенциально-онтологическая мысль лишь позволяет.

Тем самым упомянутый Хайдеггером в качестве оправдания "компромисс" оказывается после дерридианского анализа чем-то куда большим, нежели соответствующая обстоятельствам уловка. Под прикрытием двусмысленностей хитрит с анамнезом, собой пренебрегая, целиком вся метафизика. Было бы столь же легко, а может быть и легче, доказать то же и в случае Arbeit, в котором через гуманистическую и экономическую традицию марксизма собирается вся мысль о естественных движениях и силе, секуляризованная со времен Галилея, Декарта, Ньютона и Лейбница в механику. Ту самую

109

механику, к которой обращается Юнгер, чтобы призвать к "всеобщей мобилизации" сил, составляющих потенциал народа и его (мета-) физическую сущность, ради победы, рассматриваемой тогда как результат динамического превосходства. Но в этом случае в режиме совершенно чуждого популизму Хайдеггера вельможного цинизма. Уж скорее постмодернистского "менеджера", нежели нигилистического духовника заблудших овец.

Что бы о том ни думал Ален Рено (ДЕВАТ, 174-175), отнюдь не гуманизму Хайдеггера вменяет в вину его политику Ж. Деррида. Рено идет на поводу у радостей полемики. Речь идет о том, что занимает, смущает и разочаровывает сегодняшнюю мысль точно также, как мысль Хайдеггера пятьдесят лет тому назад. О по-прежнему недостающем отношении между мыслью и тем, чего ей не хватает, что она ищет и не может схватить, когда, чтобы его коснуться и за него взяться, она это как-то про-зывает. Отрицание этого бедствия, прикрытое отступлением к гуманистическим ценностям, здесь ничего не изменит.

21

Посему, мы не на равных с хайдеггеровской политикой, чтобы выявить ту дополнительную поддержку, которую она будет искать в хайдег-

110

геровском философском тексте и вне его и которая изменяет скрытой действительности "немыслимого", не деконструированных, не проработанных операторов, в отношении анамнезической мысли. Нужно сделать еще один шаг, шагнуть еще раз. То есть деконструировать то, что все еще остается слишком благоговейного, слишком уважительно нигилистического в дерридианской деконструкции той "политики", какою является мысль Хайдеггера.

То, чем она возмещает свои нехватки, прибегая к философии духа (или работы), и тем самым себя компрометирует с метафизикой (в частности, воли, но также и народа), одушевляющем (в максимальном смешении) движение и, в частности, национал-социализм, это вещь. Сам Хайдеггер, повторимся, оценил это очень скоро. Начиная с 1934 года он через перечтение Ницше и Гёльдерлина вновь берется за задачу осмысления того, что не только в нацизме, но и в его собственной вовлеченности в служение знанию ради "решимости" народа, очевидно, принадлежит к сокрытию (действием, волей, революцией) незабываемой и всегда забытой вещи.

Но настоящая "ошибка" располагается по сю сторону от несостоятельности в отношении строгости деконструкции. Молчание о массовом уничтожении не есть оплошность деконструкции. А если и есть, то тогда сама эта деконструкция оказывается по меньшей мере оплошностью. Ко-

111

торая повторяет на свой лад очень старое забвение, переносимое не только философией, но и европейской мыслью в том, что в ней особенно заострено, и его "политику", не осознавая ни того, ни другого. Ибо "несостоятельность" продолжается и после самого "поворота", который, однако, ставит *Dichtung* на место *Entscheidung* и подменяет действительное свершение судьбы ожиданием бога. Который, как тем самым кажется, доходит "до конца" того, что запас анамнез. Впредь дело касается уже не того, чего не хватает мысли (политической) Хайдеггера, чтобы стать действительной политикой, а того, чего ей не хватает, чтобы просто мыслить. Того, чего ей как мысли недостает, даже на "повороте". Не таком уж резком. И это не ошибка духа (или работы), это, рискну сказать, ошибка самой деконструкции, в себе. Сам экзистенциально-онтологический "подход", который мог, тем не менее, казаться столь внимательным к тому, о чем я напомнил под именем бессознательного аффекта и возвышенного, столь близким к тому, чтобы сохранить его присутствие в отсутствии под вывеской тревоги, — именно этот "подход", согласно его самому резкому повороту, сам по себе и продолжает удерживать Хайдеггера на расстоянии от пробужденного сегодня его "делом" вопроса. Отдаляет его от этого вопроса до такой степени, что он о нем ничего не сказал и что ему о нем нечего сказать. О вопросе, названном (Адорно) "Освенцим".

112 Ж. - Ф. ЛИОТАР

Именно самое радикальное определение этой нехватки, вовсе не той, которую может вскрыть Ж. Деррида, которую он даже мог бы снять, если ограничиться по крайней мере деконструкцией, и искушает Ф. Лаку-Лабарта (*FICTION*). Он относит ее на счет, чудовищно отрицательный, того, что и в действительности преимущественным образом занимает хайдеггеровскую мысль в ходе (и "после") ее поворота, — топика искусства. Эта топика командует сразу двумя мотивами молчания Хайдеггера по поводу массового уничтожения, его настоящей ошибки. Командует в том двойном смысле, что их вызывает и направляет, заставляет их прийти и не дает пройти.

Искусство, каким оно осмысляется со времен греков, всегда остается *мимесисом*. Либо имитацией, плохой или хорошей, сущностей, как у Платона, либо тем *мимесисом*, который дополняет природу, ее имитируя, как его анализирует понятий Хайдеггером Аристотель, и который, благодаря дозволенному и требуемому этой нерегламентированной "копией" изобретению, ведет к кантовскому представлению о гении и романтической эстетике.

Другой мотив занимает так называемое "политическое" поле. Лаку-Лабарт подразумевает здесь, что политика со времен своего зарождения у греков сама является искусством, есть "формовка" того или иного народа в соответ-

ХАЙДЕГГЕР 113

ствии с идеей или идеалом справедливого *вме- I* сте-бытия или, иначе и "лучше" говоря, его развитие или органическое развертывание из ростка формы, под влиянием которого он находится и которому "политика" дает полную волю. Как раз из которого извлекается "гений" (или "дух").

И нацизм окажется тогда, так сказать, проявлением, декларацией этой приложенной к народу эстетики. Я имею в виду, эстетики сразу и циничной "фигции", и помещения в мир (виталистический) духа народа, не намереваясь и даже не надеясь выделить при этом каждой свою долю. Этот дележ, как известно, послужил мотивом восстания Ницше против Вагнера, он также является предметом раздумий Сибберберга о переносе нацистами на кино вагнеровской программы "всеобъемлющего произведения искусства". Нацизм оказывается, таким образом, не только "эстетизацией политики", но и, следуя Лаку-Лабарту, раскрытием того факта, что по своей сущности политика с момента ее появления на Западе является художественным, "миметическим" произведением.

Из этого естественно выводится, что политическая революция всегда всего лишь подхватыва-

вает задачу формовки сообразно некоей новой модели. И не только конкретной модели идеала, годного для формировки общности, которая "нужна", но и некоей модели того, "как нужно формировать", модели формы формовки. Так

114

обстоит дело и когда Аристотель смещает платоновское понятие подражания, и когда шиллеров-ский предромантизм поступает так же с классической поэтикой. Революция, даже радикальная, есть по сути не что иное, как возвращение формирования к формированию и его обращение на формирование, переворачивание первого вторым, каковое есть возвращение второго к первому, то же, повторяющееся в другом.

И как раз в "эпоху" нигилизма политическая формовка не может больше взывать к авторитету некой метафизической модели, "идей", "природы", божественной истинности или доброты, рациональных идеалов. Иссякают философские источники, и в то же время разрастается тревога перед лицом ничто, поражающего бесплодием современную Европу. И особенно Германию, самую "центральную", поскольку самую неопределенную, и легче всего впадающую в траур из европейских наций. Та фикция, каковой является политика, может здесь действовать лишь как политическая фикция, "всеобъемлющая" выдумка, то есть миф. Именно так циничная или органицистская фикция, работающая под именем нацизма, в открытую (и путанно) опирается на миф. Это еще один способ обратиться в качестве образца для формовки к Греции. Но к Греции дофилософской, где формовка происходит не в формах дискурса и полиса, а осуществляется на "территории" до- "логического" и до-политического "народа".

115

22

И вот, хайдеггеровский *Kehre*, в свою очередь, является революционным переворотом в формовке. Революцией, которая тоже насквозь пропитана уничтожением моделей для формовки. Нет уверенности, что он вполне неуязвим для обращения к мифу (*ESSAIS*, 176 sq., 204 sq.); на это указывает и "*Geviert*" (*FICTION*, 135). По крайней мере, он пытается радикальным образом принять в расчет то, что уже вписывалось в 1927 году в экзистенциально-онтологическое "установление" темпоральности, нигилизм. Он подхватывает его под рубрикой смерти Бога как "эпоху" в историчности бытия. Смысл не может представиться в присутствии, присутствие — означиться; любое воплощение иллюзорно в той степени, в которой оно "совлекает покров" с отступления бытия. Таким образом "поворот", так сказать, революционизирует сам принцип любой революции — политической, "духовной", национал-социалистической или популистски-онтологической, — поскольку она всегда является воплощением. Единственная мысль, которая удерживается на высоте катастрофы, — (остаться восприимчивым к ожиданию бога; такую ее услышал Хайдеггер в гёльдерлиновских стихах. По его словам, Гёльдерлин — немецкий Гомер. Но этот Гомер не может рассказать о возвращении к себе смысла, как еще рассказыва-

116

ли Гегель и литература *Bildung*'а. Он может воспеть лишь бесконечно откладываемое. И, возможно, только и может, что его воспеть. Дело мысли — не актуализировать, не вызывать возвращение исчезнувшего, а бдительно присматривать за Забытым, чтобы оно оставалось незабываемым. Из *Führer*'а мыслитель превращается в *Hüter*'а, хранителя. Хранителя памяти о забвении. Здесь, как и у Визеля, единственный рассказ, который ему остается рассказать, это рассказ о невозможности рассказа.

Заявляю: как раз в этот "момент" хайдеггер-овская мысль приближается, вплоть до соприкосновения, к мысли "евреев". Если в этом искусстве ожидания имеется *mimesis*, он; казалось бы, может действовать лишь под запретом. От него должен остаться разве что тот далекий, как Египет, след, каковым является жалоба утерянного у-себя, искушение, возможно, снова представить "дом" отца каким-то симулякром, каким-то золотым тельцом, но желание отныне в принципе устраненное и смехотворное.

Иначе говоря, "эстетика" памяти о Забытом, анестетика, скажем: "возвышенное", каким оно было здесь обрисовано, должны найти в этом повороте благоприятный для себя момент. И при-

дать обещанию (обещанию ничто) размах, незаслуженно придаваемый ностальгии по подлинному. Наконец, освободить "народ" от его бремени крови и почвы, от его плотского обитали-

117

ща, от его хлеба и вина, как и от стольких фетишей, в которых, как предполагалось, исключительным образом означивалось предписанное ему судьбою хранение бытия. "Благоприятный момент", эта катастрофа — то, что на язычески-христианский манер все еще называют смертью Бога, — okazия переосмыслить это хранение на совершенно другой "лад", как внимание: "народ", рассеиваясь в пустыне, отказываясь формировать себя в качестве "народа", должен забросить себя сообразно тому, что "его собственное", выучив, что ни единство, ни собственность не относятся ни к его возможностям, ни к его обязанностям, что даже сама претензия на несение охраны Забытого не вызывает к нему уважения, поскольку как раз Забытое и сохраняет "народ" заложником, что бы ни происходило с его "способом" быть-вместе. И что, конечно же, Бог не может "умереть", так как он не есть какая-то (эстетическая) жизнь. Он — имя для ничто, сама безимянность, некий всего лишь неподступный закон, который не зашифрован в природе, а рассказывается в книге. Не отступивший из мира в мир, а отступивший и сохраненный в буквах, которые, как известно, переносятся с места на место, но повсюду, при любой оказии предписывают уважение. Внешнее внутри. Бог не может, не должен умереть (и возродиться), кроме как в некоей мысли о природе, в дионисизме, орфизме, христианстве, в котором

118

нигилистический момент распятия окажется отложен. В мифе, а миф — это всегда также и геополитика. Геофилософия (Германии, Греции, Франции) является, очевидно, результатом бесконтрольной "мифизации" (FICTION, 132), которая повторяется и сопротивляется в, на первый взгляд, самой сдержанной мысли позднего Хайдеггера. Каковая остается накрепко связанной с сакральностью, полностью игнорирует Святое. Ну а этому движению исхода в направлении Закона нет места. Оно остается совершенно неведомым для Хайдеггера и недооцененным для Ф. Лаку-Лабарта (возможно, пока он не столкнулся с Целаном) (EXPERIENCE). Ф. Лаку-Лабарт пишет, однако, следующее: "Бог действительно умер в Освенциме, во всяком случае Бог греко-христианского Запада, и отнюдь не случайно, что те, кого хотели уничтожить, были на этом Западе свидетелями другого происхождения Бога, который там почитался и осмыслялся, — если, возможно, даже не другого Бога, оставшегося свободным от эллинистического и римского пленения и уже тем самым тормозящего программу свершения" (FICTION, 62-63).

И в самом деле, не "случайно", что объектом окончательного расчета стали "евреи". Я попытался продемонстрировать, какому в свою очередь вытесненному вытеснению, какому отторжению подчиняется "программа" массового уничтожения и почему "евреи" оказались ее предметом. Они, вне всякого сомнения, "тормозят"

119

любую программу овладения, а также и любой проект подлинности. Они напоминают, что душа хозяина остается, и она тоже, заложницей вещи. Это отсутствие случайности не означает, тем не менее, что можно "объяснить" Освенцим, и я объясняю его не больше, чем кто-либо другой. Ибо изначальное *Verdrangung*'у нет объяснения. Оно не поддается обузданию. Оно лежит в "основе" всякой разнузданности. И евреи (без кавычек) не менее, а скорее более, чем другие, подвержены (они "жестоковейные") забвению неименованного. Всякий еврей — плохой "еврей"⁵, плохой свидетель того, что не представляется, как и всякий текст не в состоянии переписать то, что не было записано.

Я мог бы придрататься здесь к Ф. Лаку-Лабарту по поводу его "другого происхождения" почитаемого на Западе Бога и его "другого Бога". Ибо если и имеется мысль, в которой происхождение не составляет вопроса, то это мысль "евреев". Я намекаю не только на то, что книга Бытия обычно признается библиоведами недревнееврейской, и не на чудесный и безумный "семейный роман", поведенный в "Человеке Моисее" Фрейда, эффект, если не цель которого состоит в запутывании происхождения и генеалогии монотеизма. Нет, не монотеизм и не

креационизм отвечают за особый характер мысли "евреев". Желание Все-Единства будоражило дух древнейших из греков ничуть не меньше, чем метафизиков и физиков я имею в виду — мирян современного Запада.

120

Если этот Бог — другой, то не как другой Бог, а как- нечто другое по отношению к тому, что греко-христианский Запад называет Богом. Иначе, чем Бог, поскольку "иначе, чем бытие" (Левинас). "Происхождение", "инаковость" могут пониматься, будь то и как проблемы, лишь после того самого обустройства, которое, однако, Ф. Лаку-Лабарт и здесь, и в другом месте (СУЖЕТ) обособляет и вопрошает, обустройства мысли в философии, ее пусть даже и не тети-ческого "тезиса", каковым как раз и является вопрос о бытии.

Таков уж жест деконструкции, что он тормозит или зачаровывает сам по себе. Избавленный от своего онтологического (а также и этического, каковое оказывается тогда лишь одним из его аспектов) оснащения, этот вопрос "наконец" высвобождается и ставится Хайдеггером, как он ставился, по его словам, с самого начала. И это "наконец", добавляет Ж. Деррида, не имеет конца. Хорошо "поставить" этот вопрос означает засечь на метафизическом и даже экзистенциально-онтологическом тексте знаки, мельчайшие знаки нехватки бытия, знаки, которые подает само бытие. Деконструируешь, таким образом, потому, что все плохо сконструировано. Вместо огромных — неподлинных, глухих — сооружений, просеиваешь и распыляешь крохотные обломки, через которые бытие (то есть ничто) может на мгновение просочить свой сумеречный свет. Когда дотошный и замечательный

ХАЙДЕГГЕР 121

археолог наталкивается на пепел массового уничтожения, может ли он этому уж слишком удивиться? Не знал ли он всегда, что "дух" метафизики возводит свои здания на отрицании бытия, на его *Verneinung*'e, и что они обещаны отступлением бытия *Vernichtung*'у, уничтожению, пеплу? Его единственно могла бы обеспокоить дурная весть о том, что мастер деконструкции, глава пост-философских раскопок приложил к массовому уничтожению не руку, не даже мысль, а молчание и без-мыслие. Что он его "забыл".

23

Возвращаюсь к Ф. Лаку-Лабарту. На свой лад, обустроившись в проблематике философии, что следует понимать — невозможной философии конца философии, вскрываемой неотложностью вопроса о бытии и вскрывающей вплоть до самого конца его настойчивость в философии и "под" нею, он со свойственной ему смелостью подступает к *Vernichtung*'у и, похоже, какое-то мгновение полагает, что его следовало бы, возможно, связать, сартикулировать, чего доброго, с уничтожением чего-то другого, нежели "Бог философов", греческих и христианских. Другого происхождения. Или с уничтожением другого Бога. В любом случае — этих "свидетелей". В точности, кажется, тех, кого я до сих пор называю

122 Ж. - Ф. ЛИОТАР

здесь "евреями". Если придерживаться гипотезы, намеченной тогда Ф. Лаку-Лабартом, из нее, по-видимому, должно следовать, что, в отличие от дерридианского прочтения, как раз-таки не свое собственное разрушение завершила западная метафизика в Шоа во имя бытия, каковое в ней по-прежнему забыто. Речь тогда шла бы не об уничтожении всего сущего. Речь бы шла о ликвидации "свидетелей", но тех, которые не свидетельствуют, пусть даже и неподлинно, о бытии. Речь бы шла об устранении "другой" мысли, сокровенной и чуждой, не предназначенной подлинно к сохранению бытия, но обязанной по отношению к некоему Закону, чьей заложницей она является.

От подобной гипотезы можно было бы ожидать, что она рас-строит положение философа. Что она поколеблет его уверенность в том, что все осмыслявшееся и продолжающее осмысляться на Западе с самого начала философично. Его уверенность, что вопрос о бытии — единственный подлинный вопрос для западной мысли. Что она побудит его заподозрить, что Запад, возможно, обитаем, сам того не зная, ничего о том не ведая, неким насельником, что он таит в себе заложника, который не "западен" и который не является "его" заложником. А заложником чего-то, заложником чего является он сам. Мысль, которая ни в коей степени не схватывается и не

перехватывается этим вопросом,

ХАЙДЕГГЕР 123

которую, несомненно, искушает его представление, но для которой никогда не было существенным, так сказать, дать какое-либо его понятийное представление и тем самым — тем паче — его деконструировать, которая уже из-за этого никогда не могла вписаться ни в сферу философии, ни в сферу ее конца.

Которая всегда только и делала, что рассказывала истории о неоплатном долге, передавала мелкие рассказы, странные и тягостные, повествуя о несостоятельности души-должницы. В которых именно Другой выдал векселя на доверие, хотя не было никакой нужды во что-то верить, обещал, хотя его никто ни о чем не просил. Другой, ожидающий долга. Нет никакой нужды его ожидать, этого Другого, и нет нужды в это верить. Это он ждет, это он оказывает доверие. С его терпением и его нетерпением расплачиваются не ответными дарами, не жертвоприношениями, не представлениями, не философскими разработками. Нужно просто рассказывать и перерассказывать, что ты веришь, будто расплачиваешься, и что ты не расплачиваешься. Тем самым вспоминаешь, и этого должно хватать, что не перестаешь забывать то, что не должно забываться. И что к тому же не расквитался, поскольку не забыл о долге. Во всем этом не густо философии. Сплошное письмо. Итак, именно это — если я поймал на слове сделанный Ф. Лаку-Лабартом намек на Бога, оставше-

124 Ж. - Ф. ЛИОТАР

гося "свободным от эллинистического и римского пленения", — и попытался заставить окончательно забыть нацизм: долг, разницу между добром и злом. Попытаться скинуть с души узду этого обязательства, разорвать бумажный клочок векселя. Окончательно списать долги. Эта разнужданность и есть само зло.

И вот, подступив совсем близко к этому вопросу — который я называю "еврейским", который явным образом есть вопрос Левинаса, но также и Канта второй "Критики" (что заставит Деррида понять, почему я люблю говорить, прикрываясь авторитетом того, на кого под именем Авраама с хорошо известной — подлинно антисемитской — жесточенностью нападал в "Духе христианства" молодой Гегель, и почему также Хайдеггер должен был полностью упустить разумность кантовской этики (LIBERTE, 256-258, 269-270, 275)), — Ф. Лаку-Лабарт дает вновь себя захватить демону философии, греческому обустройству. Массовое уничтожение, пишет он сразу же после этого взгляда наискосок в сторону "другого Бога", "массовое уничтожение является, на взгляд Запада, чудовищным проявлением его сущности" (FICTION, 63). Но почему, на какие симптомы можно положиться, чтобы установить этот диагноз? На следующие два: что евреи уничтожались, хотя и не были врагами, ни в чем не угрожали Германии, не вели против нее никакой войны. И что истребление проводилось как операция по промышленной расчистке,

ХАЙДЕГГЕР 125

которая не пользуется "в последней инстанции" (ibid., 61) обычными средствами уничтожения, военными и полицейскими.

Скажу так: поскольку евреев уничтожали вне предусмотренных Западом для воинственного конфликта институций, не выводя на сцену политику или войну, именно в этой аномалии и выявляется судьба Запада. Кажется, парадокс/ но, как показывает продолжение лаку-лабар-товской аргументации, эта аномалия чудовищна лишь на трагической сцене и в соответствии с ее распорядком. Она выявляет, что имеется изнанка сцены и, следовательно, как всегда, инсценировка. То есть и искусство. Освенцим все еще относится к инсценировке, но сообразно другому искусству. Это искусство было политично. С Освенцимом оно становится промышленным. Когда оно политично, сцена, которую оно ставит, как известно, это сцена трагедии (стало быть, греческая) и ее часть составляет война. Когда преступление проводится как "производство", а утилизация человеческого тела — как материального отхода и как переработка вторичного продукта, сцена поставлена в соответствии с правилами того, что находится в процессе становления и уже стало искусством на современном Западе, то есть техники. И нацизм — это момент вторжения нового искусства, техники, в мир "подручных" сущих. И в том, что *техне* переродилось и выродилось в технику, в этом, и

126 Ж. - Ф. ЛИОТАР

так было всегда, заключается судьба Запада, его *Verfallenheit*, в этом его упадническая сущность. Вот почему единственную фразу, написанную Хайдеггером в 1949 году по поводу массового уничтожения — "Сельское хозяйство является теперь механизированной пищевой промышленностью, по своей сути это то же самое, что производство трупов в газовых камерах и лагерях смерти, то же самое, что экономическая блокада и доведение страны до голода, то же самое, что производство водородной бомбы", — Ф. Лаку-Лабарт может квалифицировать сразу и как "скандално недостаточную" (FICTION, 58) в том, что касается оценки Освенцима, и как, тем не менее, "абсолютно справедливую" (ibid., 58, 61), поскольку она помещает Освенцим на его истинную сцену, каковую составляет техника.

Вот почему и может Ф. Лаку-Лабарт написать: "Я предлагаю называть подобное событие цезурой — в том смысле, который придал этому термину Гёльдерлин" (ibid., 64). Нет нужды разворачивать здесь саму проблематику цезуры, которую Ф. Лаку-Лабарт разрабатывает уже давно (в частности, см. IMITATION, 39-69) и с максимальной тонкостью. Он понимает под этим гёльдерлиновским термином тот момент, когда в форме трагедии отделяются божественное и человеческое, разделяются, забываются, "категорически" отворачиваются друг от друга и могут быть впредь "верны" друг другу лишь со-

ХАЙДЕГГЕР 127

образно своей взаимной неверности. "Потрясающая" (*ungeheur*) аффектация, которая в греческой трагедии через свершение божественного и человеческого, Аполлона и Эдипа, мотивирует и выражает "неистовство" свершающейся судьбы, эта сопутствующая ей разнузданность природы и человека приводила в классической греческой трагедии к концу, который мог "рифмоваться" с начальным преступлением лишь смертью героя. В "современной" трагедии цезура прерывает и приостанавливает это свершение, его не облагораживая, она его останавливает и заставляет увидеть его экономику. Она есть момент *катарсиса*. Из запрета побуждать к действию божественное возникает чистый Закон, и он и есть этот запрет. Вот почему "урок современной трагедии — неукоснительно кантовский и, следовательно, по форме иудейский [...] Чисто метафизический порыв запрещен" (FICTION, 67). Вещь непредставима, не-представима, даже как действие и как жизнь. Цезура отмечает всего лишь "=0" в череде знаков, цифр, бессознательных представлений, прочерчиваемых судьбой. Она является "трауром" по ней (FICTION, 68-72; IMITATION, 56-59).

Если Освенцим — это цезура, то разве что в том смысле, что он "состоит в ведении за-трагического, сразу и более, и менее, чем трагического" (FICTION, 72). Более, потому что размежевание божественного и человеческого, неверность здесь преувеличена; менее, потому

128 Ж. - Ф. ЛЮТАР

что преступление совершается согласно "искусству", промышленной технике переработки отходов, каковая сама является "отходом западной идеи искусства" (ibid.). Согласно Ф. Лаку-Лабарту, если я его правильно понимаю, массовое уничтожение составляет цезуру, с одной стороны, в том, что оно прерывает "неистовую" и, следовательно, трагическую судьбу Запада, выявляет "категорическое расхождение" бога и человека ("смерть Бога") и, как *катарсис*, заставляет услышать в этом уничтожении чистый Закон, категорический императив в невозможности его реализации, "иудейско-кантовский". Тем самым, вероятно, можно и нужно располагать катастрофу Шоа на "современной" и, следовательно, политической сцене греческой трагедии, перебой в "действии" которой она отмечает.

Но, с другой стороны, массовое уничтожение означало бы также невозможность не трагико-политического свершения, а сцены, на которой оно имеет место. Оно свидетельствовало бы об изменении самой инсценировки, то есть, в хай-деггеровских терминах, способа, которым бытие сущего дается и утаивается в *Dasein*. Способа, который теперь уже не трагичен, а техничен.

Тогда не следует осмысливать это категорическое расхождение, как пытается сделать Гёльдерлин, на трагической сцене — как то, что приостанавливает на ней свое неистовство. Это — бытие, которое в "фигуре" или виде *Gestell'a*

ХАЙДЕГГЕР 129

"отворачивается от своей сущности к забвению этой сущности и тем самым поворачивается против взятия под охрану своей сущности", или которое "смещает [*ent-setzt*, ужасающе отстраня-

ет] свою истину в забвение, так что бытие отказывается от своей сущности" (TOURNANT, 146-148). И забвение это, отнюдь не свершаясь в неистовстве, осуществляется согласно тому принципу, что любое сущее оказывается доступным (bestellen) как наличный запас (Bestand) (ibid., 142-153). Что "все возможно" и что все возможное должно "иметь-место". Именно из-за того, что бытие в технике выдается ("посылается") как пребывающий в доступности запас, сущность Gestell'a разворачивается не как судьба, а как "опасность", Gefahr (ibid., passim). Та опасность, которая в равной степени проявляется в пищевой промышленности, ядерном вооружении, в задолженности и голоде Третьего мира — и в массовом уничтожении.

24

Я сказал, что кое-что не поддается осмыслению в двусмысленности лаку-лабартовской "цезуры". Дело в том, что она взывает одновременно и к эстетизму, будь то и к "национал-эстетизму" (FICTION, 92 sq.), то есть все еще к трагической

130 Ж. - Ф. ЛИОТАР

греко-гёльдерлиновской поэтике на ее излете, и к устранению любой поэтики, любого эстетизма в повороте к технике. В повороте, являющемся также началом другого "забвения", того, посредством которого все сущее, включая и Dasein, программируется как часть доступного запаса и, отныне, не позволяет, чтобы претерпевание представало как форма и красота.

И ни в первом, ни во втором "прочтении" к уничтожению "евреев" не подступиться как к таковому. Коли мы единожды приняли поэтическую онтологию трагико-политической судьбы, цезура, если таковая имеется, должна воздействовать на самого героя, на трагического субъекта, в данном случае, на Запад. И это может разъяснить, что массовое уничтожение приостанавливает предполагаемую судьбу Запада в жутком столбняке перед тем, что при этом сорвалось с узды. Но почему эта разнузданность ударила по "евреям", которые, по свидетельству Ф. Лаку-Лабарта, по сути дела к этому не причастны, по сути дела не имеют на этой сцене никакой роли? Всегда раздираемые между ассимиляцией, которая их сюда включила бы, и традицией, которая им это запрещает. Которые по сути дела не герои, не трагические субъекты. Это "знал" Гегель, который вменял им в вину их "вялую животность", их "полное уродство, полную пассивность", их неспособность "умереть еврейями", заключая, что "великая траге-

ХАЙДЕГГЕР 131

дня еврейского народа — это не греческая трагедия, она не может пробудить ни страха, ни сострадания" (BOURGEOIS, 43, 49, 53).

Я не вижу, какой эффект цезуры — ив особенности тот "кантовски-иудейский" эффект, в котором проявляется уже не составляющий более судьбы Закон, — мог бы проистекать из (нацистской) операции по выведению убранных "прекрасной трагедией" со сцены "отходов" на эту самую сцену, даже для того, чтобы их уничтожить. (Помимо того, что этот катарсический, в данном случае чисто этический, эффект, насколько я знаю, не особенно подействовал на Запад.) Подходит единственно представимый, изобразимый "враг", "большевик", "капиталист" ... Стоит принять, что "евреи" были для западноевропейского субъекта тем, чем чума — для Фив и их царя, и выйдет, что логика греческой трагедии требовала, дабы раскрытие загадки, которую составляет для Европы этот губительный сброд, ее раскрытие, а не его истребление, должно было быть оплачено смертью или, по меньшей мере, доставляемым выколотыми глазами ужасным ясновидением самого героя, то есть Европы. Ф. Лаку-Лабарт согласится, со мной, что мы далеки от этого. Герой пребывает в полном здравии. Под другими именами | "нацизм" на Западе продолжает существовать. / Если теперь обратиться к интерпретации, которая возлагает вину за Шоа на Gestell, она не

132 Ж. - Ф. ЛИОТАР

отвечает, далее, на вопрос: а почему "евреи"? Насколько она может отдать отчет о последствиях, касающихся экономико-научно-технического развития, среди прочего — атомной индустрии, пищевой промышленности, отсталости (среди не менее удручающего, касающегося под именем "культуры" языка и *айстесиса*), настолько она оставляет в полной темноте, "оставляет в тени", то есть в стороне, незатронутой, "причину" (поскольку тогда уже требуется отдать себе отчет о причине), по которой, чтобы опробовать на опыте '— во всех смыслах — последствия такого типа, были выбраны "евреи". Не надо быть гуманистом, чтобы отказать в тождественности

и даже подобии фабрикам нейтронов или зеленого горошка и фабрикам отравления газом и кремации. Достаточно согласиться думать. Разница не осмысляется, она украдкой ускользает, когда и то, и другое помещают под одну и ту же рубрику, Gestell. И именно это и навязывает Хайдеггеру его свинцовое молчание о Шоа. Бюрократическое проведение преступления, даже если оно требовало образцовой настойчивости, того, что сегодня называют "контролем", не должно — и, впрочем, не может — заставить забыть разнузданное, безумное ожесточение, поддерживающее его холодную перформативность. Эта разнузданность отсылает к трагической сцене, на которой, однако, для нее нет места. Дилемма (если а, то b, то не-b; если массовое уничтожение, то цезура, но трагического,

ХАЙДЕГГЕР 133

то не трагическое, но трагическое), дилемма, на -мой взгляд, безукоризненна.

В качестве следствия: массовое уничтожение никоим образом не вскрывает "сущность Запада" в смысле откровения, раскрываемого цезурой в трагической судьбе. И не следует его более относить на счет "поворота" техники, то есть конца трагедии. И, наконец, несостоятельно, на мой взгляд, призывать сразу и тот, и другой довод, как было бы несостоятельно утверждать одновременно, что кастрюля прохудилась (цезури-рована) и что та же самая кастрюля совсем новая (фабрична).

О массовом уничтожении сказать нечего, как невозможно и выдвинуть иную "причину" молчания Хайдеггера помимо того, что писал молодой Гегель: "Все состояния еврейского народа, вплоть до самого гнусного, самого постыдного, самого отвратительного, в каком он пребывает еще и в наши дни, суть не что иное, как последствие и развитие изначальной судьбы евреев, согласно которой — бесконечной мощи, которой они противостоят непреодолимым образом — с ними всегда грубо обходились и будут грубо обходиться до тех пор, пока они не умиротворят ее духом красоты и тем самым не упразднят ее духом примирения" (BOURGEOIS, 54).

Каждое слово весомо здесь своей угрозой и заслуживает длинного комментария. Буду краток. Поскольку они не преуспели в упразднении

134 Ж. - Ф. ЛЮТАР

своей "судьбы", состоящей в непримиримости по отношению к "бесконечной мощи", которой они противостоят без надежды на то, чтобы ее "преодолеть" (Вещь), понадобилось, чтобы упразднили самих "евреев". Состояние "еще" более "отвратительное" и еще более плохое "обхождение", нежели ведомые "евреям" в 1800 году, это, должно быть, в середине XX века, обхождение газом и крематорием, состояние пепла. Гегель записывает предсказание как оракул, под рубрикой "судьбы народа", которую он, вероятно, знает. Преступление совершается уже в этой записи, в регистре прекрасной Греции, представлении того, что ему не принадлежит: Забытого. Преступление по примирению духа с тем, что непримиримо. Наверное, это преступление будет занесено на счет присущего умозрительному страха. В действительности экзистенциально-онтологическая деконструкция его не позволяет и, следовательно, не может повторить предсказание уже в своих собственных идиомах. И "ее Греция" — не Греция Гегеля. Но, оставаясь обустроенной в мысли о бытии, в "западном" предубеждении, что Другое есть бытие, она не может ничего сказать о мысли, для которой Другое есть Закон. Она о ней, конечно же, ничего не предсказывает: она о ней ничего не говорит. Ее молчание выдает недоразумение, по которому всякое "знание" сваливает вину на Другое под именем истины бытия. Недоразумение, полностью проявившееся в "О сущности истины":

ХАЙДЕГГЕР 135

"Свобода, понятая исходя из на-стойчивой экзистенции Dasein'a, составляет сущность истины [...] лишь потому, что сама свобода вытекает из изначальной сущности истины, из господства таинства блуждания" (WAELHENS-BIEMEL, 99). Свобода обязана не Закону, а бытию. И этой подменной мысль Хайдеггера наперекор себе показывает, что она, в свою очередь, является заложницей Закона. Такова ее истинная "ошибка".

25

Чтобы оценить "политическое" потрясение, которым чревато дело Хайдеггера, обязательно следовало бы вернуться к "народу", к слову Volk. Несколько не претендующих на окончательность замечаний по этому поводу.

В своем "Праздном сообществе" Жан-Люк Нанси в скобках заметил, что в "Бытии и времени" Volk сопротивляется деконструкции субъекта: "Когда речь заходила о сообщности как таковой, тот же Хайдеггер сбивается к видению народа и судьбы, хотя бы отчасти понимаемых как субъект" (COMMUNAUTE, 40). Сам-он видит в этом след того факта, что хайдеггеровское "бытие-к-смерти" не было "радикально вовлечено в бытие-с — в Mitsein" (ibid., 41). В рамках проблематики Ж.-Л. Нанси бытие-к-смерти

136 Ж. - ф. Л И О Т А Р

свидетельствует о невозможности для единич-ностей разделить нечто большее, чем невозможность разделить. К смерти приобщаешься, но не имеешь в ней никакой доли. Она составляет предел со-общаемому. То, что называют сообществом, пребывает в забвении об этом невозможном "сообщении", в операции по самоустановлению, Selbstbethauptung, которая тавтологически порождает сообщество как произведение (самого себя). Как "имманентную" мощь, чьим всегда повторенным действием оно является. И Ж.-Л. Нанси заключает, что единственно "праздное сообщество" могло бы проявить уважение в отношении неразделимого, которое рассеивает единичности, но при этом выставляет их "на показ" друг другу. Таким сообществом, такой общностью было бы письмо, старающееся избежать иллюзии имманентной операции, иллюзии произведения, так как оно одновременно показывается на границе с неразделимым (со смертью, с Забытым) и показывает его другим (ibid., 192-198).

Ясно, что с наименованием вместе-бытия согласно его совместной участи (его Geschick) "народом" и с определением задачи знания как служения для самоутверждения этого народа мысль Хайдеггера предоставляет сущность того, что нужно мифу, чтобы узакониться. Не упущено здесь даже то, что я назвал геофилософией как сакрализацией народной почвы. Если

ХАЙДЕГГЕР 137

перечитать тексты января 1934 года и краткое выступление, переданное по радио в марте того же года на Швабию и по Юго-Западному радио (FARIAS, 189-195), тут же обнаружится Arbeit, работа, понимаемая как операция, посредством которой сообщество наработывает себя "к земле". Речь идет о народе как "душе". Про нее говорится, что она "на земле чужая", "em Fremdes auf Erden", в очень старом смысле, который откапывает в fremd Хайдеггер, наследуемом от корня fram, "по пути к" (ESPRIT, 138). Народ в качестве истины бытия "имеет место"; Земля это, конечно, не место, а "имение-места" разделяемой истины, и в этом качестве ей "присуще скрываться" (FYNSK, 142). Работа — это другое имя произведения искусства как открытия к тому "имению-места", каковым является истина вот-бытия и вместе-бытия, поскольку оно себя скрывает. Образы "земли" не перестают, если так можно выразиться, процветать от начала и до конца этих писаний.

Той же крестьянской (языческой) непродуманности нужно приписать и упорные раскопки корней языка, естественно, родного, и "открытие", что они — общие с корнями языка начального, греческого. Тревога относится ко времени, но пространство — или, скорее, имение-места, обитание, *техне* как лесническое и земледельческое искусство, "поле" языка — обмануть ожиданий не может. Штейнер вскрывает зачарован-

138 Ж. - Ф. Л И О Т А Р

ность вещью, на сей раз в хайдеггеровском смысле, вещью, какую она "есть" (STEINER, 60). Слово обрабатывается как вещь, перерабатывается * любимую вещь, как дерево столяром, благоговейно. "Работа" над языком, уверенность в его непереводемости, такая, что нужно, чтобы на нем говорили даже французы, если они хотят мыслить (SPIEGEL, 66-67), — снова произведение, снова миф, снова сообщество.

И этому народу нужно "знание", нужен мудрец, вожатый и хранитель бытия в его истине, каковая есть его "место": "Чтобы избежать всяческих бессмыслиц об истине, чтобы она не понималась как правильность, 'истина бытия' истолковывается как Ortschaft des Seins — истина как местоположение бытия; это, конечно же, предполагает понимание бытия-местом места. Откуда и выражение 'топология бытия', которое можно найти, например, в 'Опыте мысли'" (THOR, 269). Или еще: "Блуждание, странствие к тому, что достойно вопроса, это не авантюра, а возвращение в родной край" (STEINER, 80). Невозможно исчерпать проवेशивание имения-места, уместности совлечения покровов как подлинной совместной участи, то есть народа, ведущего и

хранящего себя в знании мудреца. Техника "опасна" прежде всего потому, что она лишает корни.

Перед лицом возвращения в обетованную Германию — Фрейд, Бенямин, Адорно, Арндт и

ХАЙДЕГГЕР 139

Делан, великие немцы, но не немцы, евреи, но не евреи, которые не только вопрошают, но и нарушают традицию, *мимесис*, имманентность развертывания, корни. Которых эмиграция, бегство, невозможность встания вынудили отчаяться в каком бы то ни было возврате. Изнуренные двойным бессилием: не меняться и измениться, остаться немцами и сделаться французами, американцами. Горожане, для которых город — это не деревня (как, например, для Бре-тона). Апатриды, обязанные судить, поскольку они судимы и должны судить, не ведая, на основе чего. Ибо для "евреев" уже давно дуж- / но судить от имени ничто или никого, а этиче-! екая жизнь "разворачивается" отнюдь не в "пространстве", управляемом "только" "священны-! ми именами", как, кажется, полагает очарованный Ф. Лаку-Лабарт (FICTION, 52). С того, что^ священное мертво, собственно, и начинается их Закон. Гонимые, обреченные на исход. Их ненависть к геофилософии. И их мать, родная речь, провалившаяся, проституируемая, которая умрет в и благодаря отрывке гитлеровской воли и Fiihrung'a. Траур, снова и снова. Записывая и переписывая сообразно этому трауру.

Хайдеггеровский "народ" не имеет ничего общего, должен добавить, с тем, что под именем "люда" описывается Гранелем как "исключенное из любого современного политико-философского дискурса" и "отходы любой современ-

140 Ж. - Ф. ЛИОТАР

ной политической практики, будь то капиталистической или марксистской" (ДЕВАТ, 160). Если какое-то письмо и дало этим отбросам, этим исключенным свой голос, то это письмо Селина, голос "бедных". Голос нищеты "масс" (механическое понятие), которую порождает требуемая современностью "всеобщая мобилизация". Селин, конечно же, не проповедовал его тайную подлинность. Он не делал из этого политической темы, даже "сепаратистской". Он питал к этому отвращение. И если Селин был антисемитом, то тою же самой ненавистью. Ибо нищета ненавидит нищету.

Что Гранель заметил в "национал-социализме" и, в частности, в "просвете" его дефиса появление некой "новой фигуры, нового мира, каковой не есть ни старый Новый мир (Америка и ее дочь Европа), ни старая 'смена основ' старого Нового мира (большевистская Россия), а является постметафизическим (ни договорно-производственным, ни пролетарским) становлением немецкого Volk'a (в точности 'метафизического народа' и в точности также das Land der Mitte) в качестве становления миром Люда" (ibid., 162-163), — это "замечание" требует лишь двух замечаний: как покушение на хай-деггеровский Volk оно ложно; как попытка извлечь из хайдеггеровского "национал-социализма" какую-то "внутреннюю истину" и "величие", более истинные и более великие, чем о

ХАЙДЕГГЕР, 141

них думал сам Хайдеггер, оно не только повторяет обещанные этим ужасы — выходящие при этом за грань мыслимого, — оно их усугубляет. Представляя под именем национального-и-социалистического "становление миром" "Люда" как постметафизический ответ на вопрос вместе-бытия, Гранель вновь возобновляет сегодня, спустя полвека после массового уничтожения, забвение того, что попыталось в нем забыться. И тем самым он опасно поступает своим долгом, каковой единственно и составляет наш жребий, — не забыть ни того, что имеется Забытое, ни на какие ужасы способен дух в своем безумии заставить о нем забыть. "Наш" жребий, чей же это? Того не-народа выживших, евреев и неевреев, названных здесь "евреями", чье вместе-бытие основано не на- подлинности каких бы то ни было первичных корней, а единственно на этом долге бесконечного анамнеза.

В конце концов Лаку-Лабарт спрашивает себя: "Почему историчностный Dasein определяет себя как *народ!*" (FICTION, 164). Дело, очевидно, в том, что мысль Хайдеггера остается поработанной мотивом "места" и "начала" даже и после поворота. И это же, впрочем, но вкривь и вкось, относится и к намеченному самим Лаку-Лабартом ответу (ibid., 164-171). Поэтому нельзя сказать, что мысль Хайдеггера "оставляет открытым" вопрос о его молчании по поводу массового

уничтожения (ibid., 172). Она его

142 Ж. - Ф. ЛИОТАР

закрывает, наглухо. Это молчание *и есть* этот не-вопрос, это закрытие и отторжение. "Забвение", что мысль не имеет начала и необоснованна. Не должна "давать место" бытию, а находится в долгу у безымянного Закона. Запад мыслим в режиме *мимесиса*, лишь если забыть, что в нем выжил один "народ", который не есть нация (природа). Неоформленный, недостойный, неловкий, безвольный, он пытается вслушаться в Забытое. Нет никакого "последнего парадокса" в том, что память (а не "памятник") об этом отвержении "хранится в стихотворении еврейского поэта", Делана, написанном после его встречи с Хайдеггером (ibid.). "Делан" — ни начало, ни конец Хайдеггера, это его нехватка: то, чего ему не хватает, то, чего он не схватывает и нехватки чего ему не хватает.

Жан-Франсуа Лиотар Хайдеггер и "евреи"

Хайдеггер и "евреи" / Пер. с франц., послесл. и прим. В. Е. Лапицкого. — СПб.: Аксиома, 2001. — 187 с. (XX век. Критическая библиотека)

СОДЕРЖАНИЕ

Ж.-Ф. ЛИОТАР ХАЙДЕГГЕР И "ЕВРЕИ"

"ЕВРЕИ"

11

ХАЙДЕГГЕР

78

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ГЛОССАРИЙ

143

В. ЛАПИЦКИЙ ТАК ГОВОРИЛ ЛИОТАР

151

ТАК ГОВОРИЛ ЛИОТАР

(*ВМЕСТО КОММЕНТАРИЯ*)

Жан-Франсуа Лиотар (1924-1998) безусловно принадлежит к числу наиболее знаменитых мыслителей конца XX века, но слава его во многом происходит из-за недопонимания и даже недооценки. Как слишком часто случается в век масс-медий, даже в самых что ни на есть "духовных" сферах успех того или иного новшества или слава новатора сплошь и рядом определяются ныне причиной совершенно внешней — удачно выбранным словом: названием, термином или лозунгом. Удачно выбранные, они становятся верительными грамотами своих авторов — и даже их проводниками по лабиринту общественного сознания, уже в образе опустошенных оболочек, симулякров. В области околофилософской так получилось с, как раз-таки, "симулякрами" Бодрийяра, "деконструкцией" Жака Деррида, с "Анти-Эдипом" Делеза—Гваттари, "смертью" — автора у Ролана Барта, человека у Мишеля Фуко... Но самый классический и поразительный случай замещения ав-

152

тора его концепцией являет собой "постмодерн" Лиотара.

Подмена эта печальна во многих отношениях. Во-первых, само понятие "постмодерн"¹ оказалось понято — не столько понято, сколько истолковано — превратно (горьковатой усмешкой, несмотря на совершенно особое отношение мыслителя к детству как незамутненной способности "уловить почти бесплотные события", отдает название изданного семь лет спустя после знаменитого "Состояния постмодерна" небольшого лиотаровского сборника "Постмодерн, объясненный детям"), сквозь призму расхожих представлений о чисто эстетическом (и эмпирически напористом) явлении — постмодернизме. Во-вторых, за кадром осталась сама мысль, сложная и выстраданная мысль философа, лишь надводной частью которой является концепция постсовременности, при-

¹ Уже хочется вмешаться. На мой взгляд, на русский это слово следует-таки переводить: *постсовременность, постсовременный и т. д.* — хотя бы только для того, чтобы отличать это философское понятие от совершенно иного, от пресловутого постмодернизма. Каковой, возникнув в качестве термина в архитектуре, с успехом прижился, несмотря на свою расплывчатость, и в прочих искусствах, т. е. в соответствующих критических дискурсах, но имеет мало общего с позаимствованным у него форму понятием Лиотара. Иначе говоря, лиотаровская постсовременность так же отличается от постмодернизма, как просто современность — от модернизма, смешивать которые, естественно, никому в голову не приходит.

153

чем мысль эта во многом неотделима от многогранной и при этом на редкость цельной личности своего автора. Здесь, по прочтении этой небольшой, но насыщенной, бескомпромиссной и радикальной книжицы, конечно, не место пускаться в детальное прослеживание эволюции этой мысли или анализировать общую ее архитектонику, подобная задача должна решаться по мотивам больших "теоретических", как называл их Жан-Франсуа, книг — таких как "Дискурс, фигура" или "Распря". Но обрисовать некоторый контекст, в котором естественно было появиться этой книге, помочь понять ее интенцию (в которой, кстати, явственно присутствует не столь уж бесспорное в наше время желание быть понятым), прояснить способы ее реализации — все это представляется необходимым.

Самое странное, что, в целом, в мысли и творчестве Лиотара действительно можно выделить глубинную, подспудную тему, вариациями на которую оказываются чуть ли не все его анализы, идет ли речь о политике или памяти, повествовании или Законе; но это будет отнюдь не один из их конечных плодов, каковым является, в частности, и концепция постсовременности, а смутная, не поддающаяся безнаказанно концептуализации область непредставимого (от превращения которого в философскую категорию он достаточно последовательно уклоняется). Представление, в одном лице отвечающее по-русски сразу двум западноевропейским понятиям, *презентации* и *репрезентации*, и непосредственно соседствующее с присутствием-презенцией, согласно анализу, к

154

примеру, Жака Деррида, было лишь закреплено на метафизическом уровне хайдеггеровской "деструкцией" (мы вслед за Лиотаром будем называть ее деконструкцией) западной метафизики, закреплено самим онтико-онтологическим различием или понятием *Dasein*. Посему любое вскрытие взятого при этом в скобки пласта радикально не присутствующего, не представимого чревато серьезным конфликтом, сильнейшими разногласиями с мажоритарной философской традицией. В рамках же этой традиции Лиотар, естественно, не одинок. Главными его союзниками оказываются при этом Кант и давно воспринимаемый на Западе и как философ Фрейд: Кант с его аналитикой возвышенного, наиболее эксплицитным рассмотрением непредставимого и с трансцендентным Законом; Фрейд (подчас в лакановском изводе) с модельным биномом "сознание—подсознательное".

Третьим мыслителем, без упоминания которого не обойтись при разговоре о Лиотаре, является Маркс. Тут нам предстоит вторгнуться в сферу биографического, и мы, чтобы не слишком нарушать *privacy*, будем, в основном, опираться на вышедшую почти одновременно с "Хайдеггером..." книгу Лиотара "Странствия"². (Кстати, подзаголовок этой приправленной несколько ироничным

² Peregrinations. P., Galilee, 1990; первое, англоязычное, издание этой книги, основанной на трех лекциях, прочитанных Лиотаром по-английски в рамках "Библиотеки Уэллека" в Калифорнийском университете Ирвайна, было выпущено Колумбийским университетом в 1988 году.

155

автобиографизмом книги — "Закон, форма, событие" — перечисляет три главные категориальные оси, вокруг которых разворачивается его мысль.) В первых же ее строках Лиотар шутливо упоминает нешуточную дилемму, которая встала перед ним лет этак в двенадцать: кем быть? Доминиканцем, художником или историком? (Те же три оси? Этика, эстетика, политика?) Которая со временем разрешилась выбором философии, но отнюдь не за счет одной из своих альтернатив. Особенно первой. Ну а не чуждое политике моральное обязательство, которое естественнее всего принять в нашем веке склонному к *послушанию*, но пытливого западного уму (о степени неуспокоенности которого свидетельствует, к примеру, тема его магистерской диссертации: "Безразличие как этическое понятие"), хорошо известно — это, как представляется нам с Востока, исторический опиум марксизма.

И блестящий выпускник Сорбонны вступает в марксистскую организацию, идет в поисках пролетариата на завод... Опубликовав в 1954 году свою первую книгу, брошюру "Феноменология", он в полном соответствии с установками своей группы замолкает на полтора десятка лет: следующая его книга, монументальная "Дискурс, фигура", появится только в 1971 году. Пятнадцать лет он отдавал все свое время и энергию "работе" в "революционной", по его определению, группе "Социализм или варварство" (где "или" следует понимать как определяющую будущее альтернативу: впереди либо социализм, либо варварство).

156

Это, по словаре Лиотара, была "маленькая организация, политическая и теоретическая. Мы выступали с критикой всех известных вариантов социализма и классовой борьбы: реформаторских, анархистских, троцкистских, сталинистских. С критикой дискурсов, критикой практик. Среди основателей группы были Касториадис и Лефор. В ней можно было встретить испанских, американских, немецких, английских, итальянских интеллектуалов, порвавших в конце Второй мировой войны с IV (троцкистским) Интернационалом".

Итак, этика, эстетика, политика³... Любопытно, что в наброске своей интеллектуальной биографии (во все тех же "Странствиях"), связав свой выход из стадии "борьбы" с зовом "события", Лиотар немедленно обращается за поддержкой своего тезиса к опыту Сезанна. И далее объясняет, в чем именно аскеза, требуемая от глаза художника, чтобы тот стал восприимчивым к цвету, сродни "чувствительности, требуемой — и порождаемой — историей или политикой, когда нужно уловить почти бесплотные события". Не будем проследивать дальше прориси не до конца эксплицируемой — не вполне *представляемой* — автором взаимосвязи эстетического и политического, тема эта сложна и многомерна, отметим лишь, что для него единство двух этих начал сопряжено, как и для Канта, с отсутствием предписывающих суждений и, следовательно, с вниманием, чуткостью к Другому (т. е. с этикой). Для нас важнее другое: искусство (художник, композитор) или

³ Порядок авторский!

157

его осмысление (в первую очередь Кант) в некотором роде оказывается моделью, поводом для политики и даже философии политики — конечно, на другом уровне, чем в обновленной Ф. Лаку-Лабартотом версии беньяминовской концепции эстетизации политики.

Об искусстве, естественно, так или иначе не преминули высказаться практически все выдающиеся философы его поколения, но из них, пожалуй, только Лиотар регулярно обращается к искусству по-настоящему современному (на современном же искусствоведческом наречии — contemporary, а не modern art) и при этом не собирается его учить, не приходит с готовыми теориями и не пытается увести его на свою, философскую, территорию, а намерен у этого, еще

недоосвоенного мыслью, еще не переваренного молохом истории искусства научиться, что-то почерпнуть. Не став художником, он рассматривает живопись Ньюмена или Аракавы, слушает музыку Вареза или Шелси, ведет диалог с эстетикой Кейджа, пропуская через себя их практику. И философски диагностируя это искусство как поворот от прекрасного к возвышенному, как попытку заново картографировать, неминуемо его расширяя, ландшафт представления — и то, что из него неминуемо же выпадает.

И искусство платит в ответ сторицей. Именно искусство, новая (критическая) эстетика открывает, по мнению Лиотара, и новые пути перед онтологией, возвращая ей полноту чувственного восприятия, той чувствительности, детской чуткости, без которой мы не способны встретить небы-

158

валое событие, обрести хайдеггеровский дар бытия. И отправляясь как раз-таки от живописной *фигурации*, Лиотар и предпринял уже в "Дискурсе, фигуре" попытку покончить с засильем обремененного метафизическими импликациями *дискурса*, под эгидой Лакана навязывающего любому знанию теоретическую форму и тем самым принимающего на себя функции легитимации любого — как скажет Лиотар в следующих книгах — частного повествования, то есть претендующего на роль тоталитарного метаповествования (или мета-"нарратива") — в ущерб отбрасываемым в сферу воображаемого иным "модальностям выражения". Именно взаимодействие различных повествовательных режимов и будет в дальнейшем лежать в центре внимания философа, именно проблема их легитимизации и станет теперь центральной и, собственно, и определит отличие современности (наличие проекта метаповествования) от постсовременности (его утрата)⁴.

Основное внимание Лиотар уделяет при этом способному подорвать тоталитаризм "великих по-

⁴ См. об этом по-русски как саму книгу: *Лиотар. Состояние постмодерна* (СПб., Алетейя, 1998), — так и, в качестве комментария к ней, две статьи Лиотара: "Ответ на вопрос: что такое постмодерн?" (Ежегодник Ad Marginem'93, с. 303-323; там же см. вступительную заметку А. Гараджи) и "Заметки на полях повествований" (Комментарии, 11, 1997, с. 215-218). Следует также упомянуть самиздатский сборник: Жан-Франсуа Лиотар. Приложение № 2 к журналу "Кабинет". СПб., 1993.

159

вестований" многообразию и разнородности так называемых "малых" повествований, в первую очередь наводняющих собою повседневную жизнь и социальное общение. При этом он прибегает, в частности, к восходящему к Витгенштейну понятию языковых игр, пользуясь им как средством представить, как различные правила функционирования конкретных нарративов (политических, научных, художественных — автономность которых постулировалась уже кантовским трехчленным подразделением способностей человеческой души) складываются в разнородность языковой вселенной, не оборачиваясь подспудно тоталитарным демократически корректным "консенсусом" (бескомпромиссное неприятие которого Лиотаром и послужило основным мотивом его знаменитой полемики с Хабермасом). Не следует недооценивать амбициозность подобного проекта — особенно на фоне онтологического размаха построений Хайдеггера. Как стало понятно с годами, речь, по существу, идет не больше и не меньше как о написании четвертой критики — "критики коммуникативного разума", настоятельная потребность в которой, собственно, является одним из симптомов постсовременности.

Высшей точки развитие этой тематики достигает в "Распре"⁵, сложной и по форме, и по содержанию, предельно концентрированной фрагментарной книге, которую сам Лиотар считал своим центральным трудом и иронично называл своей "философской" книгой. Признав, что раньше "пре-

⁵ Le Diferend. P., Minuit, 1983.

160

увеличивал важность повествовательного жанра", он углубляется здесь в материю самой

языковой практики (не языка!): вместо рассказов, повествований-нарративов на авансцену выходит *фраза*, вместо языковых игр — *сцепление* фраз, *жанры* дискурса, вместо легитимирующих дискурсы процедур — агоническая разногласица, прения, *распря*.

Фраза для Лиотара — нечто застывшее на самой грани представимости, лингвистических коннотаций, атомарная, чисто аналитическая единица; это базисное понятие, на котором основывается любое определение и которое, следовательно, не может быть определено, ибо в этом случае оно уже было бы включено в собственное определение (каковое столь же неуловимо, как и представление представимости, — и русское слово *предложение*, наводящее мостик между фразой и представлением, бросает на это дополнительный свет). Таким образом, в отличие от Хайдеггера, который разрабатывает язык "вглубь", внимание Лиотара прежде всего привлекает поверхность языка⁶, его инобытие (вопрос о сущности или существовании

⁶ В этой "трехмерной" модели языка распря и вытекающие из нее дискурсы определяют картографию его складывающейся из фраз внешней поверхности, а письмо и, далее, литература — пространство над ней: литературное пространство Бланшо; многомерную же работу писателя удачно описывает неоднократно цитируемая Лиотаром формулировка Клода Симона, который на встрече в Союзе писателей СССР на вопрос: "Что такое для вас: писать?" ответил: "Попытаться начать фразу, ее продолжить, ее закончить".

161

языка при этом естественно выносятся за скобки) в обличье фраз. Фраз ни в коем случае не существующих сами по себе, в изоляции друг от друга, а неминуемо и нескончаемо побуждающих друг друга к сбиванию (на математическом языке, фразы образуют не столько множество, сколько категорию или топос, на ином — не популяцию, а социум).

Единожды приняв основное (безосновное) понятие, Лиотар по всем канонам логической (или математической) теории начинает, опираясь на определенную философскую традицию (Аристотель, Витгенштейн, но прежде всего Кант), отстраивать здание достаточно формализованной системы, главным объектом которой служат режимы функционирования, то есть сцепления, отдельных фраз в сообществе себе подобных, организующие различные жанры дискурса. Одним из главных выводов при этом оказывается постулат об агоническом характере этих взаимоотношений (вытекающем хотя бы уже из неоднозначности следующей за данной фразы, из возможности постоянной смены жанра), о неминуемых прениях, коренящихся в самой разнородности фраз и в отсутствии навязанных им общих правил ("важно сцеплять, не важно как").

Отсюда всего один шаг до проблематики политического ("того способа быть вместе, который мы зовем политикой"), и Лиотар, ни в чем не поступившийся своим прошлым политическим активи-

162

ста, незамедлительно его делает, поступая с политикой так же, как поступил с властью Фуко, — низводя ее с пьедестала глобалистики к микроструктурам, растворенным в так или иначе понятой повседневности. И тем самым лишая ее и статуса жанра, и приписываемого ею себе исключительного положения над — или за — искусством или наукой, любовью или моралью.

Успех подобного начинания во многом зависит от того, насколько убедительно удастся связать минималистский уровень фразирования с глобальной историко-философской проблематикой, насколько эффективно философия фразы вскрывает не только ограничения, но и ставки, с которыми сталкиваются история и политика. Ни для кого не секрет, что эти ограничения и ставки отчетливее всего выявляются в особых дискурсивных точках, там, где логика данного жанра неприложима и должна уступить свое место логике иного рода, с чем мы сталкиваемся и на микро-уровне сцепления событий-фраз, и на макро-уровне исторических событий. На котором мы в двадцатом веке такое событие пережили и дали ему имя: Освенцим⁷.

И Лиотар не хуже Адорно понимает, что Освенцим меняет расклад, ставит под угрозу сам статус распри, делает подозрительным любое рациональное историческое (и даже философское)

рассуждение и ставит под сомнение сам принцип сосуществования разнородных жанров дискурса,

⁷ На страницах этой книги мы находим упоминание и о другом таком событии — казни Людовика XVI.

163

сцепления фраз. Освенцим (Холокост, Шоа), проявившись в "Постсовременном состоянии" в качестве рубежа современности и постсовременности, становится в "Распре" критической темой, критической точкой его мысли, не проверив себя на которой, та не может быть в себе уверена. И приводит с собой новые темы: (у)молчания, забвения, Закона, которые, смыкаясь со все тем же мотивом непредставимости, с тем же вниманием к возвышенному, определяют то поле, в котором Лиотар разворачивает безмолвную распрю Хайдеггера и "евреев".

Нет нужды комментировать или тем паче трактовать ход его мысли, внося свою лепту во внутренние прения представленного здесь текста, двух сиамики связанных эссе, которые в первую очередь парадоксальным образом, опираясь на столь разнородные источники, как кантовская аналитика возвышенного и фрейдовская теория первичного вытеснения, осмысляют роль и неуместное место неосмысляемого в позитивной истории европейской мысли. Это неосмысляемое, радикально другое законченной — и, следовательно, способной запомниться — мысли, от которого эта мысль пытается не только дистанцироваться, но и, по жесткому диагнозу Лиотара, не останавливаясь перед средствами, избавиться, хотя оно в то же время ей самой присуще; это неосмысляемое и, стало быть, внепамятное невольно превращает своих "носителей" в изгоев, парадигмой которых служат в новой европейской истории евреи. Сразу оговариваясь, что будет говорить о "евреях" (в кавычках), Лиотар хочет сказать, что его интересу-

164

ет прежде всего само это вытеснение неосмысляемого, забытого, другого — *непредставимого*⁸, — но, конечно же, использует он это слово далеко не случайно, не "забыв" и о представимом в нем, и за его "евреями" стоят реальные евреи, ставшие жертвой чудовищного преступления, которое косвенно санкционировала сама европейская мысль, обеспокоенная уютом своего функционирования. В сжатой, броской и патетичной манере философ воздает должное чуждому всякой героики метафизическому мужеству хранителей забытого Долга, хранителей забытого от забвения, непредставимого от представления, и критикует ту мысль, которая не отдает себе отчета, что сам ее фундамент, память, требует на более глубоком уровне забвения. И, естественно, противопоставляет их подошедшему ближе всего к забытому и, однако, попытавшемуся его представить, окончательно забывая о его забытости, Хайдеггеру. Здесь, на скользкой территории публичных дебатов, он вступает в полемику с другими, в первую очередь с Ф. Лаку-Лабартом (и, более косвенным образом, с Ж. Деррида), и становится видно, какие формы принимает теоретически обоснованная распря на практике. Выясняется, что, несмотря на довольно жесткую критику концепции Лаку-Лабарта, Лиотар с полным уважением принимает многие его послышки и выводы, вступает, подчас уточняя, с ними в диалог и даже является,

⁸ Собственно говоря, само закавычивание отражает невозможность прямого, непосредственного представления соответствующего понятия словом.

165

в общем-то, их сторонником, а не противником, с присущей ему интеллектуальной бескомпромиссностью рискуя на тот "еще один шаг", которого не сделал его оппонент.

Впрочем, описывать этот шаг, пересказывать этот текст нет никакого резона: он вполне способен высказаться сам за себя, при всем многообразии идей и использованного материала будучи, безусловно, направлен на то, чтобы разъяснить (и читателю, и, вероятно, самому автору) достаточно запутанный комплекс проблем; посему, ограничусь лишь достаточно подробным текстовым (т. е. воссоздающим контекст) комментарием, предварив его, однако, двумя отступлениями.

Первое из них касается двух публичных выступлений Лиотара (в знаковых местах — Вене

и Фрайбурге), посвященных разъяснению основных положений его только что вышедшей книги. На одном из подчеркнутых им моментов хочется остановиться и здесь. Речь идет о раскрытии упоминающегося в тексте книги тезиса о том, что дело Хайдеггера — "французское" дело. Действительно, в Германии, например, споры, порожденные публикацией перевода книги Фариаса (кстати, осуществленной во Франции на год раньше, чем в Германии), показались запоздавшими: немецкая интеллектуальная элита знала об этих фактах давным-давно и на их основании уже исключила мысль Хайдеггера из общенационального культурного наследия. Как могло случиться, что это же не произошло и во Франции? Отвечая на этот риторический вопрос, Лиотар предлагает свою (по его словам, "французскую") трактовку

166

ситуации, которая, в его изложении, сводится к следующему.

С конца XVIII века, после Французской революции и на протяжении достаточно мучительного процесса сложения национальных государств в Европе, во Франции, по сути дела, отсутствовала сколь бы то ни было серьезная (то есть адекватная развивающемуся миру) философия. Философия была немецкой. Французы формулировали факты этого нового, буржуазного мира в исторических, политических и (быть может, в первую очередь) литературных и художественных терминах. Французские философы, как повелось со времен Просвещения, были одновременно политиками и писателями. Иными словами, отношение к мысли они разрабатывали вместе с социальными и лингвистическими отношениями.

По другую же сторону Рейна развивалась великая традиция спекулятивного мышления, являющегося (и в этом его глубинное отличие от французской мысли) непосредственным наследником теологии и пытающегося преодолеть кантовский кризис. Это мышление лежит в основе установления немецкого университета. Так в качестве вершины интеллектуальной деятельности и возникла докторско-профессорская философия, а нации была предложена образцовая модель знания и мудрости. Во Франции же считалось, что этой мудростью наделен сам народ, а задача обучения — превратить составляющих этот народ индивидуумов в просвещенных и свободных граждан, способных определять собственную участь, "полностью осознавая факты". Если и есть философия, то она состоит в первую очередь в осмыслении совместного бытия, его идеалов и способов его достижения, начиная с языка.

167

Вкратце, "кризис народа", каковой так и не прекращался во Франции со времен Революции, касался не только социальной и политической действительности, но и путей ее понимания и способов описания своей истории и состояния ума.

Побуждаемые великим (международным) кризисом 1920-х, французские мыслители обратились к тем элементам самой радикальной критической традиции (и, следовательно, немецкого языка), которые могли бы помочь им продолжить осмысление глубинных преобразований, затрагивающих природу сообщества, и тех скрытых аспектов так называемого "субъекта", которые эти преобразования вскрывают. Посему они и призвали на помощь Маркса, Фрейда, Ницше, Гуссерля с Хайдеггером, версию Гегеля в прочтении Кожева, позднего Витгенштейна и Бенямина с Адорно. Они подвергли философию субъекта (наследие Декарта и "философов" XVIII века) радикальнейшей критике — а вместе с ними и идеи прозрачности или самоочевидности, свободы воли, коммуникации, адекватности разума. Даже у такого наследника Гуссерля, как Мерло-Понти, поздние писания свидетельствуют о склонности к поиску нефеноменологической онтологии, выведенной из Хайдеггера и прочтенного Лаканом Фрейда. Мало-помалу, самыми разными путями, они развивали идеи письма, фигуры, текстуальности, различия (разногласия), характеризующие то, что за границей называют ныне французской мыслью (совершенно напрасно, ибо она неоднородна и почти неизвестна в самой Франции). И все это происходило в тесном сотрудничестве между философами, писателями и художниками.

168

После 1945 года немецкие интеллектуалы, в общем и целом поладившие с докторами-

профессорами, опасаются того применения, которое французы, как оказалось, были способны найти всем тем мыслителям, о которых говорилось выше. Озабоченные, в первую очередь, тем, чтобы создать условия для демократических дебатов в стране, в которой народ, похоже, на целых два века был обречен на роль первого среди подданных *Рейха*, немецкие мыслители обратили свое внимание на проблемы рациональности языка, диалога, разделенной достоверности и консенсуса. Ресурсы для этого своего расследования они черпают в традиции *Aufklärung's* (Просвещения) и в современной философии языка, особенно англо-американской.

Для них дело Хайдеггера не существует, оно уже закрыто. Оно — последний эпизод столетия иррационализма. Для французов же "политика" Хайдеггера складывается в дело, поскольку они понимают: принятая ими на себя вслед за Хайдеггером задача переписывания и деконструкции не свободна от самых тяжелых заблуждений. Вопрос тем самым ставится следующим образом: что означает "тяжелое", "заблуждение" или "ошибка", если ты должен идти на риск мысли — "аналитической" в смысле Фрейда, "генеалогической" в смысле Ницше или "экзистенциально-онтологической" в смысле Хайдеггера? И здесь обнаруживается недостаточность в способности осмыслить хайдеггеровскую "политику" ("вовлеченность" и "молчание"): нехватка способности к суждению или чувства Закона, если говорить на языке Канта,

169

или нехватка зависимости от Другого и иной, нежели онтологическая, ответственности, если прибегнуть к формулировке Левинаса.

Второе отступление относится к особенно заметным переводчику особенностям строения данного текста, его стилю и непереводаемому в нем. Сам Лиотар с высоты своих теорий относился к проблеме перевода несколько легкомысленно, считая ее довольно простым случаем фразировки, сцепления разнородных идиом, при котором разногласие (теоретически) несложно привести к общему знаменателю, но на практике его тексты оказываются необычайно, я бы сказал — неожиданно, сложны для перевода. Объяснение этому найти не так трудно. Чувствительный к многоголосию, полифонии фраз, Лиотар всячески поддерживает их в этом, но "не отпускает" далеко друг от друга. Соседние фразы у него находятся в, так сказать, форсированных отношениях: более всего тут эллипсисов, усеченных фраз, подлежащее которых осталось в предыдущем предложении, но есть и просто назывные конструкции, и обломки, относящиеся к позапрошлой фразе; есть и неожиданные перебои, когда уже, вроде бы, почти сформулированная мысль вдруг прерывается, если не рвется, отступает в сторону — уступая место пробелу, сцене, на которой только и можно ждать представления непредставимого. Надо сказать, что это синкопированное, энергично асимметричное, по самой своей сути фрагментарное письмо идеально вторит устной речи, сугубо индивидуальной ораторской манере автора, временами за чтением текста невольно начинаешь слышать его голос, характерную интонацию.

170

Дополняет эту преданно артикулирующую ход рассуждения (а рассуждение, как и речь, является, напомним, одним из изначальных значений вездесущего ныне слова *дискурс*) нервно-ритмичную прозу (Лиотару, между прочим, традиционно принято отказывать в стилистическом мастерстве — с чем я, естественно, не согласен) предельная нагрузка на внутреннюю форму слова и на чисто звуковую организацию текста. Здесь используются все дополнительные скрепы для увеличения его связанности, сцепленности, для придания большей выпуклости логическим ходам, для безусловной убедительности: от богатой игры однокоренными или этимологически близкими словами до звуковой магии случайных созвучий. На этом фоне неудивительно, что многие даже не претендующие на роль терминов слова четко маркированы и выходят на сцену письма только в строго определенные, подчас разнесенные друг от друга моменты, неся на себе отражение тех концепций, с которыми их постепенно начинаешь из-за этого связывать.

Все это служит своего рода объяснением и извинением тому, что настоящий текст меняет в этом месте нарративный жанр и переходит в режим примечаний (в которые перенесена и часть того, о чем, вне всякого сомнения, следовало бы сказать выше): здесь перевод без комментария попросту пробуксовывает, не достигает в полной мере своей цели (не следует забывать и про

171

проблемы, например, огромный пласт немецких заимствований, от классиков до, увы, Хайдеггера, который, как хорошо известно, по-русски часто звучит до неузнаваемости не так, как на западноевропейских языках). Далее мы постараемся обговорить основные переводческие решения, для начала же — об одном, самом неудовлетворительном.

Классическое французское слово *l'esprit* используется Лиотаром в трех контекстах: фрейдском, кантовском и хайдеггеровском (в последнем случае — с учетом книги Ж. Деррида "О духе"⁹). Спектр значений этого слова очень широк, лишь незначительная часть предлагаемого словарем включает в себя дух, сознание, разум, ум, рассудок... и ни одно из этих слов не вписывается сразу во все прорабатываемые Лиотаром контексты. Наиболее маркированным, неминуемым, когда речь заходит о Хайдеггере (причем через Деррида), и к тому же этимологически мотивированным представляется слово "дух", однако и оно достаточно чужеродно в рамках фрейдского и даже кантовского дискурса. Мы попытались, не преумножая чрезмерно сущности, обойтись в отдельных местах подменой "духа" "разумом" (каковой во всем тексте зарезервирован единственно за французским *l'esprit*), хотя и это не решило, как нам кажется, всех проблем.

⁹ Характерный парадокс: название этой книги, перевод которого неоспорим, сознательно повторяет название другой, также однозначно переводимой на русский классической книги: Гельвеции, "Об уме".

172

Далее же —

Стр. 11. *Со строчной буквы...* — Во французском языке собирательные наименования наций пишутся в соответствии с правилами орфографии с прописной буквы.

За неуместностью... — В оригинале *non-lieu*, что, согласно словарю, означает прекращение судебного преследования за отсутствием повода, состава преступления или улики, но буквалистски-этимологически прочитывается как *не-место*, что будет неоднократно обыгрываться в дальнейшем тексте.

Стр. 12. *Аффектация этого "факта"...* — Мы предпочли не вводить вряд ли превзошедшее стадию неологизма слово "аффекция" для французского (и немецкого) *affection*. На протяжении всего текста аффектация понимается, конечно же, не в словарно-бытовом смысле "преувеличенного и подчеркнутого выражения какого-либо чувства, настроения", а (в полном соответствии использованию этого слова Кантом, Фрейдом и Хайдеггером) как "эффект затронутости" аффектом; следует учесть, что это французское существительное образовано от постоянно используемого Лиотаром глагола *affecter* — затрагивать, воздействовать (ср. *задетость* и *аффекция* в переводе "Бытия и времени", выполненном В. Бибихиным).

...досье Фариаса... — Речь идет о вызвавшей длительную и интенсивную полемику публикации в 1987 г. во Франции перевода книги когда-то учившегося у Хайдеггера чилийского журналиста Виктора Фариаса "Хайдеггер и нацизм" (FARIAS), на основе многочисленных приведенных в ней и частично неизвестных ранее материалов агрессивно обвиняющей немецкого философа в откровенной и недвусмысленной приверженности к нацизму — не только во время его непродолжительной "вовлеченности" в политику (1933-34

173

годы), но и до и после этого периода. В конечном счете книга Фариаса явно была направлена на дискредитацию всего философского наследия Хайдеггера как отражающего нацистские идеи. По-русски обстоятельства этого "дела" подробнее всего изложены в статье Н. Мотрошиловой "Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера" (в сб.: Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., Наука, 1991).

Стр. 13. *...ставил Филипп Лаку-Лабарт.* — Итогом рассмотрения известного французского философа Филиппа Лаку-Лабарта (см. о нем наше послесловие к русскому переводу его книги *Musica Ficta*, СПб., Аxiоma, 1999) стала многократно цитируемая ниже "Политическая фикция"

(FICTION).

... кантовская аналитика возвышенного... — Выше уже отмечалось особое внимание, на протяжении многих лет уделявшееся Лиотаром проблематике возвышенного и, прежде всего, его трактовке у Канта. Частичным итогом его многолетних штудий и раздумий стала фундаментальная книга "Лекции по аналитике возвышенного" (Legons sur l'Analytique du sublime. P., Galilee, 1991). См. также во многом инспирированный его работами коллективный сборник "О возвышенном" (Du sublime. P., Belin, 1988), включающий, кроме статьи самого Лиотара, работы Деррида, Лаку-Лабарта, Нанси и др.

... "культуры", скажем, "сенсационного". — См. об этом ниже. Следует учесть, что *сенсация* по-французски непосредственно отсылает (и этимологически восходит) к *sens* (от лат. *sensus*) — чувство, ощущение; то же самое по-гречески означает и упоминаемый далее *айстетис*, от которого произошло слово "эстетика".

... айстетис ... уклоняется от своего представления (изображения посредством искусства). — Здесь

174

в первый раз встречается одно из ключевых понятий книги (и мысли Лиотара в целом) — *представление* (*representation*). При этом нужно учесть, что его значение отчасти дублируется (причем различие почти полностью стирается при обычном переводе на русский) "предшествующим" ему словом *presentation*. (В современном интеллектуальном жаргоне оба эти слова вполне успешно освоились в виде презентации и репрезентации.) Если *представление-representation* это, скорее, (само)предъявление (чаще всего мы его так и переводим) и тем самым связано с присутствием (*la presence*), с присутствующим (*le present*) в настоящем времени (*le present*), то *представление-representation* оказывается представлением как повторением (*repetition*), вносящим элемент посредничества и представительства в философскую идиллию (само)присутствия, живого настоящего. Для понимания текста Лиотара надо учитывать как временную разнонаправленность русской предварительности представления и французского последействия, повторности, неизначальности "репрезентации" ("по-ставления"), так и тот факт, что *representation* вбирает в себя значение нескольких смысловых гнезд и иноязычных слов: это и представление о чем-либо (ср. нем. *Vorstellung*), и представительство как замещение-делегирование (нем. *Stellvertretung*), и, наконец, театральное представление и вообще изобразительное (вос)произведение, изображение (нем. *Darstellung*).

Стр. 14. *Анестезия* — то есть потеря чувствительности; происходит от того же корня, что и *аистесис* (см. выше).

Стр. 15. .. *литература* ... основной своей целью всегда имела единственно вскрыть, представить словами то, что ускользает от всякого представления,

175

то, что забывается. — Буквальным образом отвечает этой формулировке имплицитно входящий в круг размышлений Лиотара *рассказ* (*recit*) М. Бланшо "Ожидание забвения" (рус. пер.: СПб., Амфора, 2000).

Стр. 16. ...*вторичное вытеснение так же относится к первичному*... — об этом отношении см., в частности, две цитируемые Лиотаром работы Фрейда 1915 года: "Вытеснение" и "Бессознательное".

Nachtraglichkeit (нем.) — последействие.

Стр. 17. *Эпидиктический* — эффектный, внешне броский (от термина греческой риторики *эпидейктикос*: показной, бьющий на внешний эффект).

Стр. 18. *Стасис* (греч.) — здесь: мятеж, раздор.

Стр. 19. *Jenseits* — "По ту сторону [принципа удовольствия]".

Стр. 24. *Urverdringung* (нем.) — фрейдовский термин, как правило, переводимый нами как изначальное *вытеснение* (ср. выше *первичное вытеснение*); в переводе Н. Автономовой психоаналитического словаря Лапланша—Понталиса (М., Высшая школа, 1996) соответствующий французский термин *refoulement originaire* передан как *первовытеснение*.

Стр. 25. *Этика* — Имеется в виду "Этика" Спинозы.

Стр. 26. ...не было "*представлено*" (*introduced*)... — Это английское слово является также транслитерацией фигурирующего выше французского "введено".

Стр. 27. .. *посредством acting out*. — Об этом психоаналитическом термине, призванном служить переводом фрейдовского *Agieren*, см. статью в словаре Лапланша—Понталиса, в русском переводе которого оно

176

оставлено в английской форме; чаще же всего по-русски это понятие передается как "отыгрывание" (ср. использование субстантивированного *agieren* и сценической терминологии в конце эссе о Хайдеггере).

Стр. 28. *Enacted* (англ.) — разыграно; сыграно (на сцене).

.. *пред-ставлено*... *Представлено как что-то, что никогда не было предъявлено*. — Пример того, как мы пытаемся передать вышеупомянутый бином *representation / presentation*.

Стр. 31. .. *quod... quid* (лат.) — что в косвенном и прямом падеже.

Анамнез — от греч. *анамнесис*, воспоминание.

...*времени, которое не хронично*.. . — то есть не "хронологично", даже и без "логии" (логики).

Стр. 33. *Durchlaufen* (нем.) — протекание.

Manege (лат.) — от этого латинского глагола, означающего *оставаться, продолжаться*, но при этом также и *угрожать*, происходит французское *permanence*¹⁰, *постоянство*, здесь Лиотар также производит неологизм *manepse*, который мы переводим как *стояние*. При этом он обыгрывает и созвучие этого гнезда слов с французским *menace*, *угроза* (происходящим на самом деле от другого латинского слова, *minae*). *Sistere* (лат.) — *продолжаться, оставаться, "постоянствовать"*.

Стр. 34. *Блазнение* — *duction* (от *seduction*, соблазнение; ср. также *induction*, *conduction* и т. п.) соответствует латинскому *ductus*, ведение. Русское *соблаз-*

¹⁰ Любопытно, что это слово послужило материалом для неологизма и Лакану (в "Стадии зеркала", см.: *Ecrits I. P.*, Seuil, 1970, p. 93).

177

некие восходит к старославянскому *блазнити*, искушать, сердить.

Стр. 35. .. *синтезам схватывания* . . *воспроизведения* ... *узнавания*. — См. первое издание "Критики чистого разума" (рус. пер.: *Кант*. Соч. М., Мысль, 1966, т. 3, с. 701-703).

Стр. 37. *In-fans* (лат.) — без-молвный, немой, неговорящий (в том числе — по молодости лет, откуда и унаследованное многими европейскими языками латинское *infans*: дитя, ребенок).

.. *решение само по себе является забвением обрезания*. .. — *Решение к обрезанию* по-французски (*decision* и *incision*) — однокоренные слова; корень *реж*-нетрудно расслышать и в "резкой решительности" русского решения.

Стр. 42. ..*для переворота, революции*... — Французское *revolution* — это одновременно и переворот, и революция.

Стр. 44. *Шоа* — др.-евр. уничтожение. После выхода в 1985 г. снимавшегося на протяжении десяти лет десятичасового документального фильма Клода Ланцмана "Шоа", в котором режиссер свел воедино интервью с уцелевшими жертвами холокоста, их палачами, сторонними свидетелями, — слово *Шоа* стало во Франции синонимом Холокоста и Освенцима.

Стр. 52. .. *конец, положенный бесконечному*... — Здесь, как и выше (см. с. 44), обыгрывается многозначность французского слова *terme*, каковое может означать и *конец*, и *термин*. В данном месте соответствующее словосочетание можно (и должно) понимать и как: "сам термин, закрепленный за бесконечным".

Стр. 54. *Gemut* (нем.) — душа.

178

...*пропасть*... — Это оброненное пару раз Кантом при анализе возвышенного слово

приобретает у Лиотара концептуальное значение (см., напр.: *Le Differand*. P., Minuit, 1983, Notice Kant 2 etc.).

Стр. 58. *Erinnerung* (нем.) — воспоминание, память (о ком-либо или чем-либо).

.. *historia*, *расследование*. — Исследование, изыскание — одно из исходных значений латинского *historia*.

Стр. 60. . . *вместе с Рапеном, Бугуром и Фенело-ном...* — Рене Рапен (1621-1687), Доминик Вугур (1628-1702) и Франсуа де Салиньяк де Ламот Фене-лон (1651-1715) — французские религиозные деятели и теоретики литературы.

Пафос (греч.) — событие, впечатление.

Стр. 61. . . *адресов, во всех смыслах слова...* — В первую очередь в смысле (адресованной кому-либо) речи.

Стр. 63. *Pre-dicare* является, может являться противоположностью *at-tendere*. — *Pre-dicare* (лат.) — точнее, *praedicare* — проповедовать (отсюда и французское слово *predication*, проповедь), но также и предсказывать, предвещать. *At-tendere* (лат.) — напрягать внимание, внимательно следить (происходит от *ad tendere*, направляться к, стремиться к); отсюда происходит французское *attente*, ожидание (см. парой строк выше).

Стр. 65. *..в Исправительной колонии, с Ангелом истории и во имя Никого.* — Аллюзии на знаменитые "темы" Кафки, Беньямина и Целана.

Стр. 66. ... *"католицизм" означает воинственность сообразно целокупности и с нею в виду...* — Греч, католикос означает всеобщий.

179

Tollere (лат.) — поднимать, снимать, убирать. *Aufheben* (нем.) — поднимать, отменять, сохранять; от этого глагола и произведено *Aufhebung* — знаменитое *снятие* гегелевской философии.

Стр. 70. Философия как *архитектура лежит в развалинах*. .. — Примечательно, что эта фраза была выбрана Аленом Бадью в качестве хрестоматийного примера кризисного состояния современной (в частности — французской) философии (см. А. *Badiou*. *Mani-feste pour la philosophie*. P., Seuil, 1989, p. 7).

Стр. 71. *У-бытие* — *des-etre*, неологизм Лиотара (ср. также *катастрофа, desastre*).

Minima moralia (лат.) — букв. — этическая мелочь; также и название цитируемой ниже классической книги Адорно.

Стр. 73. *Sensus communis* (лат.) — общее чувство, здравый смысл.

Sensorium и *sensibile* (лат.) — воспринимающее и воспринимаемое, чувствующее и чувствуемое.

Стр. 76. *Среди шума и этим шумом заставит расслышать тишину. Сделать так, чтобы сам шум, преумножение и нейтрализация слов, поскольку он уже является тишиной, свидетельствовал о другой, неслышимой, тишине.* — Как и выше, о "не позволяющей услышать себя как тишину тишине" — ср. эссе М. Бланшо "Смерть последнего писателя" (Комментарии, 1, 1992, с. 5-9).

Сенсационные чувства — *sensation sensationelle*; см. также прим. к с. 13.

Стр. 80. *Имеет повод быть прекращено* (и далее) — *donne lieu a non-lieu*; ср. прим. к с. 11.

Стр. 80. ... "ошибка"... — Следует иметь в виду, что Лаку-Лабарт используют французское слово *la*

180

faute, сочетающее в себе значение ошибки как изъяна, ущербности с этически-оценочным значением ошибки как вины, прегрешения.

Стр. 82. *Kehre* (нем.) — пресловутый "поворот" хайдеггеровской мысли, отход от системности "фундаментальной онтологии" "Бытия и времени", совпадающий по времени и с отказом Хайдеггера от политической ангажированности.

Unheimliche (нем.) — жуткое, зловещее; один из как правило непереводаемых терминов Фрейда (см. его статью "Das Unheimliche", 1919).

Стр. 88. *Ready made* — здесь: в готовом виде; *made in philosophy* — сделано в философии (англ.).

Стр. 89. *Propensio* (лат.) — склонность, расположенность.

Стр. 91. ...*Satz ... statement...* — положение, утверждение (нем., англ.).

Стр. 92. *Техне* — греческое *техне* исходно сочетает в себе значения и техники, и искусства.

... дублирует в том двойном смысле... — Французский глагол *doubler*, *удваивать*, *дублировать*, имеет также и значение *обогнать*, *обойти*.

Стр. 94. *Verfallenheit* (нем.) — упадочность, упадочничество (от употребляемого Хайдеггером в "Бытии и времени" глагола *verfallen*, *приходить в упадок*; ср. также *fallen*, падать).

Заброшенность — по-французски хайдеггеровская *заброшенность* совпадает с фрейдовским *проецированием* или *проекцией*; *про-ецировать* с *за-брасывать* (*pro-jetter*).

Стр. 95. *Volk* (нем.) — народ.

181

Стр. 96. *Совместная участь* — фр. неологизм *co-de-stin* (буквально — "со-судьба"), в оригинале *Geschick*, _ участь, удел (в паре с более обычной (индивидуальной) судьбой, *Schicksal*); в классическом английском переводе "Бытия и времени" — *destiny* (*versus fate*); в переводе В. Библина — "исторический путь" (в противовес судьбе).

Стр. 98. *Проект* — ср. с "брошенностью" (см. выше); по-русски довольно точной параллелью этой "двусмысленности" может послужить слово *набросок*.

...казалось вполне возможным, что политика требует скорее фронеизиса, нежели эпистеме... — *Фронеизис* — здравый смысл, рассудительность; *эпистеме* — знание, умение (греч.).

Agieren (нем.) — поступать, действовать; этот глагол субстанцирован Фрейдом в психоаналитический термин (см. прим. к с. 27).

Стр. 101. *Schicksal* — см. прим. к с. 96.

Стр. 102. ... *Wissen 1927 года u lernen 1951-го.* — *Wis-sen* — знание, познания; *lernen* — учиться (нем.). *Geschick* — см. прим. к с. 96.

Стр. 103. *Monstratio* (лат.) — показывание (показ), поучение, указание; отсюда и *demonstratio*, доказательство (как наглядное показывание).

Стр. 104. *Басилейя* (греч.) — царская власть.

Политейя (греч.) — полиция, государственное устройство.

Стр. 106. *Entscheidung* и *Vntschlossenheit* (нем.) — решение и решимость, решительность.

Vergleich, Ausgleich (нем.) — соглашение, компромисс; сделка, примирение.

Стр. 107. *Arbeiter* (нем.) — рабочий; см. знаменитый одноименный трактат Э. Юнгера (1930).

...*Geist, geistig* и *geistlich* — нем. дух (ум, душа); духовный (умственный) и духовный (религиозный).

Стр. 111. *Dichtung* (нем.) — поэзия.

Стр. 112. .. *и искушает Ф. Лаку-Лабарта.* — С (частичным) изложением идей Лаку-Лабарта по обсуждаемому кругу вопросов можно ознакомиться по упоминавшейся выше его книге "Musica Ficta" и, особенно, по работе "Поэтика и политика" (рус. пер.: "Логос", 2, 1999, с. 112-140).

Стр. 113. Ханс Юрген Сиберберг — немецкий режиссер, автор анализируемого Лаку-Лабартом фильма "Гитлер, фильм из Германии"; см. также его кн.: *Syber-berg. Die freudlose Gesellschaft: Notizen aus dem letzten Jahr* (Munich—Vienna, Hanser, 1981).

Стр. 115. .. *на это указывает и "Geviert".* — *Ge-viert* (нем.) — квадрат, четырехугольник; здесь: хай-деггеровская "четверица"; подробное ее истолкование см. в книге В. Подороги "Выражение и смысл" (М., Ad Marginem, 1995, с. 261 и далее).

Стр. 116. *Bildung* (нем.) — здесь: воспитание; имеется в виду жанр *Bildungsroman*'а, воспитательного романа, с его классическим образцом — "Вильгельмом Мейстером" Гёте.

Стр. 117. ...*хранение ... как внимание...* — обыгрывается близость (однокоренных) французских слов *garde*, хранение, и *egard*, внимание (ср. также и *regard*, взгляд, присмотр).

Стр. 120. *Левинас* — Этика Эмманюэля Левинаса, его концепция Другого, наконец, его еврейские штудии

многие годы составляли для Лиотара предмет внимательного чтения и осмысления; он неоднократно подчеркивал, что многим обязан его мысли, и откликнулся на нее несколькими статьями.

...*пусть даже и не тетического "тезиса"...* — т. е. тезиса (положения, от греч. *τιθησκει*, полагать), не наделенного качеством "тезисности".

Стр. 121. *Verneinung* (нем.) — отрицание.

Стр. 126. .. *проблематику цезуры...* — Свое, отличное от лаку-лабартовского, понимание концепции цезуры Лиотар излагает в уже упоминавшихся "Странствиях".

Стр. 127. *Kатарсис* (греч.) — очищение через страдание.

.. *кантовский и, следовательно, по форме иудейский.* .. — Далее в своем тексте Лаку-Лабарт цитирует в скобках Гёльдерлина: "Кант — это Моисей нашей нации".

Стр. 128. *Gestell* (нем.) — одно из ключевых понятий Хайдеггера, на русский язык традиционно переводится как *постав*.

Стр. 130. ...*"вялую животность"*... (и далее) — В русском (неполном) переводе "Духа христианства. .." Гегеля (Гегель. Философия религии. Т. 1. М., Мысль, 1975) эти места отсутствуют.

Стр. 132. *Дилемма (если а, то б, то не-б)*... — Точнее, имеется в виду дилемма (в формально-логическом смысле слова, т. е. логическое умозаключение): из того, что из *а* следует *б*, следует не-б (или: если из *а* следует б, то не-б).

Стр. 136. *Selbstbehauptung* (нем.) — самоутверждение.

184

Тавтогорически — неологизм, полученный из *аллегорически* заменой греч. *аллос*, другой, на *тауто*, тот же самый.

Стр. 139. .. *под именем "люда"*... — Гранель пользуется устаревшим французским словом *le populaire*.

Стр. 140. *Das Land der Mitte* (нем.) — центральная страна.

Стр. 142. .. *нация (природа)*. — Во французском языке *нация (nation)* и *природа* (т. е. *натура, nature*) — однокоренные слова.

.. *память ... об этом отвержении "хранится в стихотворении еврейского поэта", Делана, котшсан-ном после его встречи с Хайдеггером.* — Речь идет о знаменитом стихотворении Пауля Делана "Годт-науберг", написанном под влиянием трагически воспринятого поэтом свидания с Хайдеггером. Подробнее эта коллизия обсуждается Лаку-Лабартом в его книге "Поэзия как опыт" (*Poesie comme experience*. P., Christian Bourgois, 1986; см. в особенности с. 50-58 и 130-133).

И, чтобы все закончить, не могу не сменить еще раз регистр. Память обязывает меня воспроизвести некролог, написанный некогда для "Независимой газеты".

In memoriam

Официальные лица на могиле мыслителя — философа или писателя — призваны воздать хвалу его мысли, его профессиональным достижениям, праздные зрители — насладиться нерукотворным

185

памятником, *мемориалом*, который в очередной раз воздвиг себе человеческий дух, другу же, наивную амбицию быть которым я продолжаю лелеять, не нужны ни похвалы, ни установление истины, ибо ими не заполнишь открывшуюся вдруг пустоту, еще одно на глазах забываемое забытье.

Да, исчезают те считанные дни, когда я вживе общался с Ж.-Ф., теряют значение — не это ли и есть забвение? — те столь значимые когда-то слова и штрихи, из которых сложилась ткань *живого* общения, общности...

Мне трудно вспомнить суть беседы, когда до невозможности (т. е. по-французски) элегантно и вальяжно Ж.-Ф., который при этом невольно виделся и другим, джинсовым и отвязным, позвал меня, джинсового и волосатого, побродить по фантастически скатывающейся со

своего пятого этажа прямо в Фонтанку крыше, на которую из мастерской Африки было так легко выбраться ото всех остальных через окно. (Конечно, это не так. Конечно, я помню рассуждения Ж.-Ф. о возвышенном в постсоветской России. Конечно, *суть* беседы осталась надпечатанной на свинцово-серой вечерней воде. Конечно, я отлично помню, что куда более боялся коварного ската, нежели не расставшийся со стаканом с изрядной толикой водки — "не пить же в России виски" — Ж.-Ф. Конечно, мы — в первую очередь он — не чинясь подчинились городу.)

Трудно вспомнить черты ее лица, но вспоминаю тишайшую (рядом не поставишь иного слова) жену Ж.-Ф., ее пепельные, беззащитно полурастрепанные волосы, ее смиренную, уходящую вглубь

186

улыбку, с которой она смотрела на мужа и которая стала еще углубленнее, когда Ж.-Ф. сказал, что ее любимый писатель — тоже Бланшо.

Не помню, о чем была рукопись — листы в карандашной вязи, после неоднократных встреч с резинкой по полному праву готовы назваться палимпсестом, — но помню, что в ночь перед своим докладом Ж.-Ф. (не было ли это как раз после прогулки по крыше?) еще изрядно поколдовал над, в общем-то, продуманным ранее текстом — к вящему ужасу А. В., которой предстояло все это переводить; помню особую практично-железную логику (как, разве что, у Делеза), скрепившую сквозь живописную чересполосицу правок воедино весьма изощренный и, ох, до чего не простой текст.

Не помню какой, но помню знак, который подал мне глазами Ж.-Ф. (пожилой, но моложавый мужчина со своей почти молодой спутницей казались настолько счастливы, что вокруг, помню, совершенно не было прохожих), когда я столкнулся с ними на Невском в роскошном преддверии белой ночи, чтобы я случайно не нарушил ее почти сомнамбулический транс.

Помню реакцию французских и особенно американских знакомых на свои восторженные рассказы о Ж.-Ф.: "Ну как ты не понимаешь. Он же левак, радикал, который из идейных — идеологических! — соображений двадцать лет не публиковал ни строки; ему положено очаровывать таких, как ты, левых интеллектуалов. Он на этом собаку съел". И еще: "Да ты посмотри в зеркало. Через тридцать лет ты будешь точно таким

187

же" (по-видимому, это снижало образ. Я же заметил, что фотографии Ж.-Ф. в — относительной — молодости напоминают кое-кого из знакомых. А. Д. в первую очередь). Помню, что за этим чудилась зависть к номаду, ускользнувшему из бастиона (cloture, сказал бы Ж. Д.) политической корректности, бегущему любого тотализирующего повествования (помню, что из всех своих книг Ж.-Ф. более всего хотел перевести на русский "Распрю").

Почему-то помню, гораздый забывать, комментарий к довольно резкой отповеди одному из местных эрудитов, потратившему накануне немало времени на штудирование каких-то старых статей Ж.-Ф. с целью блеснуть, задав изощренный вопрос. "Да я, по правде, — сказал потом Ж.-Ф., — толком не помню, о чем там писал. Это же было так давно. Конечно, там и тогда это было мое, это было верно. Но сейчас... я изменился, я другой, все другое, мне не нужно, мне не стоит этого помнить."

Но до чего жаль, что я им уже забыт.

В. Л.