

СЕРДЦЕ ВЕЩЕЙ

Жан-Люк Нанси

Сердце вещей неизменно, оно даже не бьется. Именно его имеют в виду, когда говорят: “вникать в самую суть вещей”. Это сердце всех вещей: оно одно на все вещи, одна и та же уникальная манера не биться – в которой и смерть ничего не изменит. Одно на все вещи: абсолютно единичная, локальная неподвижность, ускользающая от взгляда и вместе с тем настойчиво привлекающая этот взгляд. Мысль упирается в положение, расположение, изложение этого сердца и отскакивает от него: ей доступно только, что в сердце “этой” вещи имеется некая вещь и еще некая вещь – сама вещь.

Но мысли доступно и что она сама – вещь. “Мышление – сила, никогда себе не тождественная, постоянно прерывающая свое действие; этой силы достаточно, чтобы начать движение мысли, но она теряет контроль над собой и настигает себя только во фразе”¹. И до того как мышление настигнет себя во фразе, пока оно еще остается в своем недостижимом “до того как” (недостижимом, как все прошедшее), сердце мысли, как и сердце любой из вещей, не бьется, оставаясь неизменной сердцевиной предельной изменчивости, оно забывает о себе, все время забывается и поэтому не успевает стать чем-то определенным, оно захвачено уникальным сердцем вещей.

“Вещи”, “мышление”, по-немецки это “*Dinge*” и “*Denken*”. Гегель хотел услышать в этом созвучии предрасположенность языка, в силу которой расположение вещей соответствует изложению их истины. (Есть и другое созвучие: “*Sage*” и “*Sache*” – “сказ” и “вещь, о которой нечто сказывается”.) Слова для Гегеля – слова-вещи. В сердце слов ему слышалась достоверная пульсация сердца вещей. Правдивый Бог непосредственно предъявляет вещь-слово, гарант устойчивого соответствия вещей и мысли как вещи. Таким образом реальное оказывается разумным. Но Гегель не учитывал, что в истине эта пульсация не пульсирует, этот разум не изменяется. *Неизменность в истине*: вещь в ней удерживает произносимое слово в тот самый момент, в который оно произносится, и не дает начаться той экспрессивной мимикрии слова под вещь и вещи под слово, которую Гегель хочет увидеть. В сердце слова можно найти многое от вещи, но это не значит, что возможна своего рода “сверхречь”: скорее, это “не-речь” самих слов, даже в речи всегда остающихся в себе неизменными.

(Почему наша мысль настолько подчинена господству какой-то “сверхречи”? Наши слова всегда должны высказывать больше, чем они могут, значить больше, чем они значат. О вещах мы, наоборот, думаем, что они “просто” вещи. Но именно об этой “простоте” и должна идти речь.)

Dinge/Denken/Sache: в этих словах есть синкопа, но нет синтаксиса, есть диссемия, но нет гиперсемии. В сердце вещей, там, где это сердце тождественно сердцу слов и сердцу мысли – в этой черной дыре, из которой не исходит никакого света, тяжесть которой абсолютна, – истина абсолютно обуздывает всякое движение понятия, она препятствует своей тяжестью любому порыву, любой связности фразы, любому движению, любой пульсации ума. В сердце вещей-слов, как и в сердце каждой из вещей, нет речи.

Чем сильнее мысль приводит себя в движение терминами и расчетами, тем больше она удаляется от сердца вещей и, следовательно, от своего собственного сердца. Напротив, чем больше она позволяет захватить себя сдерживающей силе вещей, инерции сердца – ускользающего от взгляда сердца, в котором эти вещи наличествуют, весят и видятся, – тем в большей степени она *мыслит* (*pense*), то есть тем сильнее она *дабум* (*pese*) на это сердце истины и позволяет ему быть для нее весомой.

Но эти движения не исключают друг друга, и было бы еще одной иллюзией противопоставлять болтовню ума весомому размышлению самих вещей. “Мыслить” в смысле “приводить дискурс в движение” означает вести сам дискурс к моменту этой весомости, к той “черной дыре”, которую он назначает своим собственным пределом и к которой, в итоге, он не может тем или иным способом не стремиться (пусть это будет глупость или ясновидение, дерзость или доверие).

Вот почему философия всегда знала (не важно, признавала она это или нет), что она не может быть ничем иным, кроме как “возвращением к самим вещам”, и что она непрестанно должна возвращаться и заставлять себя возвращаться к этому возвращению. Со времен анамнесиса Платона речь идет именно об этом: истине, тяжести *он* – вещи как она есть, поверх какого-либо *toiouton* (та она или иная). Поэтому очевидно, что этот анамнесис заставляет вспомнить всеми забытое, то, что невозможно вспомнить.

В сердце мысли есть *некая вещь*, которая бросает вызов любым попыткам присвоить мысль (присвоить ее, например, как “понятие” или как “идею”, как “философию”, “размышление” и даже как собственно “мысль”). Это не что иное, как имманентная неизменность того, что *имеются* вещи. (“Есть многое на свете, друг Горацио, что и не снилось вашим мудрецам...”) Имеются вещи, и их “имеется” дает место мысли – такой же вещи, своего рода памятнику, замещающему всеми забытую вещь.

Таким образом, имеются вещи и еще сама мысль – имение-места этого “имеется”. Может показаться, что это свидетельствует о двух порядках вещей. Но не в этом случае. Как имение-места вещей может не быть одной из вещей? У этого предела (в этой дыре) – на-

чальной и конечной точке мысли — мысль не может быть ничем иным, кроме как наличествующей вещью. То есть, строго говоря, вещь без “рефлексивности”, “интенциональности”, “*adequatio rei et intellectus*”. Так как “*имеется некая вещь*” — тот предел, у которого вещь делает себя мыслью и мысль делает себя вещью.

Вещь *в себе*, сама вещь — вещьность как чистая сущность (Гегель) — покоится на этой точке отчетливой неотчетливости, на этом сердце-вещи: *там, где имеется некая вещь*, ничего не бьется, так как речь идет о самом этом “*там*”. Всякая вещь помещается “*там*” (всякое “бытие там, где имеется некая вещь”, есть бытие-вещь), но самого “*там*” там по определению нет. Вот почему не стоит искать здесь, в сердце вещей, живого биения мировой души. Не стоит искать здесь и смерти, но можно столкнуться с неизменной, бесстрастной тяжестью “имеется” вещей. “Там, где имеется некая вещь”, предлагает бытие в этом “*там*” и/или предлагает быть “*там*”. Оно предлагает быть бытием, это место имени-места, высказанное местом как простое место высказанного “имеется”. Высказанное, которое не высказывается (так как никто о нем не говорит), высказывание, которым ничто не высказано (так как не сказано ничего, кроме самого “*там имеется некая вещь*”). Это не непосредственная и все же не опосредованная непосредственность, точечные, неприкрытые и бесстрастные всполохи бытия. Схлопывающийся выхлоп бытия-там. Место апофатическое и апотропаическое: там “имеется” некая вещь *и* не имеется самого “имеется”, так как имеющееся есть там, где имеется, без того чтобы *там*, где имеется, имелось еще какое-либо *наличие*.

Вещи в своей определенности исходят из этого “там”, они *оттуда*. Они суть *оттуда* и они исходят *оттуда*, потому что сама вещь, вещьность вещи, не прекращает ни быть *там*, ни исходить *оттуда*. Она наличествует прежде какого-либо наличия. Этим недостижимым “*прежде*” наличия как такового, “прежде”, которое вписано внутрь наличия и выписано его обращенностью вовне. И таким образом вещь — только исход в наличие, которое не имело места и не будет иметь места, которое только исходит и всегда исходит *прежде* имени места. В “*прежде*” нет обладания: оно — исход от наличия к наличию. Оно — вещь.

Мысль скачет: она набрасывается на вещи — как только что словом “прежде” — и пытается этим достичь их, настигнуть недостижимое. Она касается самой вещи, но и эта вещь оказывается самой мыслью. Этот необходимый бросок бесполезен, этот бесполезный бросок необходим — именно вещь мысли и показывает себя в нем, как всеми забытое, недостижимое. Сталкиваясь с самой собой, как и со всякой вещью, мысль открывает собственность вещи, которую невозможно присвоить.

Невозможно было бы мыслить что-либо — а то и вообще невозможно было бы мыслить — без того чтобы мыслить мысль как давление этой немыслимой вещьности мысли. Немыслимой *и*, однако, по-

мысленной вечности как собственно существования мысли и его сущности. Невозможно что-либо мыслить без того, чтобы мыслить еще и эту неприсваиваемую собственность вещи, без того чтобы мыслить ее как сердце самой мысли.

“Мыслить вещь” или “мыслить вещи”: что еще могло бы быть предназначением мысли? Но если возможно, что вещь и мысль — одно и то же, одно всеми забытое сердце, одно “прежде”, которое не может обладать даже собой, то как среди всего этого еще может мыслиться мысль, как может мыслиться вещь? Почему же тогда мысль не признается себе в том, что она невозможна? Видимо, потому что невозможно мыслить свою невозможность.

Именно в мысли о вещи мысль обретает свой истинный вес, узнает себя и обрушивается под своим весом. Мысль находится в сердце вещей. Но это сердце неизменно, а мысль, несмотря на то что она находится в нем и именно в нем себе соответствует, может мыслить себя только как изменчивость или причину изменений. Сердце вещей *оттуда* препятствует этому, оно остается бесчувственным к этой мысли.

Эдакое каменное сердце. Но вместо того чтобы быть бесчувственным, не иметь страстей, камень этого сердца содержит в себе и излагает вовне как таковое максимальное неизменное сосредоточение всякой возможности страдания или страсти, всякого изменения — будь то нежного или жестокого, вызывающего радость или ужасающего. Это каменное сердце намного ближе к первоначальному, чем какая-либо противоречивость, неопределенность страсти как собственно страсти. Оно пассивно или, скорее, подлежит (*passibilite*) чему-либо, сосредоточенное в себе ровно настолько же, насколько синхронно с собой и идентично себе изложено вне себя, прежде себя и перед собой. Оно — подлежащее, которое не подлежит ничему, не показывает наличия, но показывает только, что *здесь имеется*, исходя прежде всякого наличия и прежде всего наличествующего, *некая вещь*, которая как таковая подлежит наличию².

Каменное сердце излагает камень в различных средах: как гравий на дороге, булыжник в воде, на земле, плавящийся в магме. “Чистая сущность” — или “простое существование” — вещи принадлежит к минералогии и метеорологии бытия. “Вещь”, “некая вещь”, “все вещи” именуют бытие как существующее положение вещей, которое для самого себя, как изложенное непосредственно самому себе, есть принцип использования себя и износа себя (агломерация, образование трещин, раскалывание, расслоение, плавка, помутнение, спекание, грануляция, распыление, кристаллизация, укладка, окисление, размывание, отпечатывание, обжигание и т. д.). Как ветер изнашивает булыжник, так существование непосредственно изнашивает существование, и вещь — непосредственно вещь, и мысль — мысль.

Именно так вещь имеет место. Именно так происходит некая вещь. Само событие, исход вещи к наличию, сопричастует сущности этого принципа. Оно пребывает в ней, его замкнутость-порис-

тость схвачена этой сущностью или включена в нее. Событие есть имение-места бытия-“там” сердца вещей. Оно захватывает, присваивает, оставаясь при этом неизменным. То, что размыкается, оказывается всегда-уже разомкнутым. В этом мера пространства, промежутка “там”, который *прежде* времени становится источником времени. Изменение, история, процессы, все последовательности, потери, открытия, возвращения, настигания, предвосхищения, — вся эта временность сущностно зависит от этого разомкнутого пространства в сердце вещей, от этого промежутка, который и *есть* сердце вещей.

Вот почему сердце вещей не бьется — “еще” не бьется. “Прежде всего” имеется размыкание, изложенный камень. Время будет повторять это размыкание от камня к камню тем самым шагом времени, который заставляет неизменность повторяться от раза к разу. Каждым шагом (pas) время разомкнуто для того, чтобы *происходила* (se passer) некая вещь. Именно время выставляет само не подлежащее (passible) ничему подлежащее “имеется”. Только расположенная на промежутке “там, где имеется”, вещь подлечит некой вещи, которая может ее “достигать”, “происходить” с ней или “иметь” для нее “место”. И прежде всего ее достигает ее собственное “имеется”. “Имеется некая вещь” достигает всякой вещи — и не достигает никакой, “предшествуя” им всем без того, чтобы быть предшественником. *Мир вещей беспрецедентен. Он Мир.*

Но поскольку имеется вещь, эта вещь и ее исход подлежат *смыслу*. Под “происходит некая вещь” имеется в виду, что некая вещь отдана возможности смысла или захвата смыслом. Или, скорее, некая вещь уже осмыслена и уже подпадает под принцип осмысления, так как она происходит. В этом смысле “смысл” предшествует всем “значениям”, превосходит и излагает их. Он делает любое из них возможным и истребляет их все. И до/после всех возможных значений (что мир имеется для того-то или для того-то, для такой-то цели или ни для какой цели) “имеется” придает смысл тому, смысл чего не в том, чтобы оно было осмыслено. Мир подлечит придающему смысл “имеется” — как каждой отдельной вещью, так и всеми вещами в целом. Таков *смысл вещей*, смысл существования в сердце вещей.

Не стоит сводить цель констатации “имеется некая вещь, а не ничто” к стремлению вызвать восхищение перед пафосом Бытия. В более строгом смысле она прежде всего отсылает к *необходимости* самой этой констатации. Удивительно, что имеется *некая вещь*, и возможность того, что имеется некая вещь *или* ничто, не имеет никакого смысла в этой констатации, если в первую очередь не существует некая вещь (это верно в еще большей степени, когда ей придают форму вопроса “почему имеется некая вещь, а не ничто”). Кант утверждал, что было бы противоречиво предполагать возможное, если нет ничего реального. Отсюда он заключал, что некая вещь существует необходимо.

Необходимо, что некая вещь *имеется*. *Некая вещь* есть необходимо. Это необходимое бытие утверждает собой (как свою сущ-

ность, как сущность того, что существовать — само собой разумеется) подлежащее смыслу: происходит так, что некая вещь, существуя, непосредственно подлечит своему собственному существованию как “смыслу”. Что не подлежит сомнению в силу необходимости. Но необходимость этой необходимости (необходимость быть необходимым) также подлечит смыслу. Так как такая необходимость не может быть сведена к выведенной до реального детерминации некой возможности (именно на этом завязаны все проблемы философии божественного творения). Эта необходимость — это подлежащее — необходимость всегда-уже данной реальности реального: вещи, всегда предшествующей остальным, при том что сама она без предшествующей. Даже не “данная” — но *здесь*.

Отныне можно предположить, что эта необходимость должна идентифицироваться иначе, нежели как дедуцированная или продуцированная необходимость. Например, как “свобода”: это, без сомнения, не что иное, как субстанция Спинозы, которая существует необходимо и необходимо свободна (и может быть только такой). Именно необходимо свободно имеется некая вещь. *Эта* необходимость есть подлежащее свободе, которое мы не свободны принимать или отвергать. Оно не принадлежит нам: оно принадлежит существованию.

(Мысль о такой свободе, без сомнения, самая сложная мысль: так как мысль должна схватить себя, мысля это, она должна коснуться сама себя как *вещь* этой свободы... Или еще, на манер Спинозы: мысль как один из атрибутов единственной субстанции, которую она совывает с другим атрибутом — протяженностью... Спиноза, может быть, единственный явно предложил мыслить мысль как вещь. Или отдал себя под власть этой мысли.)

О вещи как любой: говоря “имеется некая вещь”, в целом избыточно произносить “некая”, как по отношению к “имеется”, так и по отношению к “вещи”. Это избыточная неопределенность. Употребляя “вещь” с определенным артиклем, имеешь в виду “неважно, какая вещь”. “Вещь” с неопределенным — просто бог знает что. Необходимо, что есть некая вещь, но не необходимо, что есть *такая-то* вещь. Однако бытие-неопределенной вещи не есть ни недостаток, ни бедность. “Любое” вещи удостоверяет ее в полной мере — как плотность, спекание (concretion), в котором вещь собственно себя “овеществляет”. Здесь можно дать определение: вещь есть любое спекание бытия.

Это никак не обедняет различие между вещами. “Любое” не значит “лишенное своеобразия” — только на четком фоне “любого” могут выделяться различия. Наконец, “любое” включает в себя необходимость того, что есть несколько вещей: иначе оно само себя упраздняет. Иначе следовало бы всякий раз говорить: “имеются некие вещи, а не ничто”. Таким образом, нет просто какого-то “фона” “любого”: *любое* и есть различие.

Но всякая помещенная, изложенная вещь, всякая вещь как собственно вещь — любая. “Любое”, сказанное об “имеется”, или анонимность бытия, и есть само бытие в том укрытии, благодаря которому оно — бытие вещи или, скорее, бытие-вещь (*l'être-une-chose*), ее “происходит”, ее исход в наличие, ее свободное изложение, не имеющее ни основания, ни цели. Или можно сказать, что это существование вещи как абсолютно обоснованной (и также конечной *или* финальной во всех смыслах этих слов) в бытии-любоей вещи, в бытии-любоей (*l'être-le-quelconque*), которое и есть бытие. Свободно необходимо, что существует *некая* вещь (или некие вещи). *Необходимо, чтобы любое существование не было необходимым.* “Любое” есть неопределенность бытия того, что всякий раз помещено и изложено в строго определенном спекании единичной вещи и ее единичного существования.

Помыслить это: не допускать того, чтобы наши мысли определяли, идентифицировали некую вещь, предназначали ей что-либо. То есть не допускать того, что чаще всего имеется в виду под “мыслить”. Но мыслить прежде всего, что есть некая вещь, которую можно мыслить, и мыслить *некое* этой вещи в сердце мысли. Это было бы прямо противоположно “любой” мысли. Это была бы мысль — неопределенная сама по себе, так как она невозможна вне какой-либо другой мысли, — о том, что побуждает нас к тому, чтобы мыслить: ни о концепте или проекте, но о существовании, ударяющемся о сердце вещей. История нашей мысли сегодня сконцентрирована и подвешена там, где это требование звучит все сильнее и сильнее.

“Некое” анонимно, и под ним имеется в виду анонимное: оно ничего не сообщает об именах. В нем нет и призвука отрицательности или отрицания на манер имен Бога в отрицательной теологии. В “неком”, скорее, дело про-номинации. (“Там” — наречие местоименное.) Дело *прежде* имен — или, можно сказать, взаимной заменимости имен, каждое из которых лишь замещает другое. Этим не отрицаются собственные имена и дейктики*. Всякая вещь показывается в спекании (*concretion*) своей единичности, камень — “этот камень” или “Кааба”³. Но в конечном итоге именованьем показано именно то, что вещь показывается (и, таким образом, она никогда не может быть невыразимой или непредставимой), тогда как самой вещью то, что она есть — предмет референции, — не показывается иначе, как крайний предел дейксиса. “Этот камень” — камень, к которому отсылает мое высказывание *и* перед которым он исчезает. Или же, вместо того чтобы этот камень вписывался в лексику, мое высказывание о нем, скорее, само будет *вытисываться* ей. Речь никогда не достигнет сердца вещей.

* Лингвистический термин, означающий указание. Например, дейктические местоимения — “тот”, “этот” и т. д. — Здесь и далее звездочками обозначаются примечания переводчика.

Вещь должна мыслиться прежде всякого рассуждения о “вещи и имени”. Уже в самом имени “вещи” всякое действие и, следовательно, всякий вопрос об именовании показывается как распад самого себя. Слово “*вещь*” показывает, как смысл любой вещи ничто (rien*) смысла. Если говорить применительно к вещи об отрицательной теологии, можно сказать, что таким образом понимается бессилие божественных имен: они не показывают ничего, кроме бессилия всех имен перед вещами (перед вещами, которые в то же время слова). Что не приводит к невыразимости, но ведет к *выписыванию* смысла как сущности речи и всякой записи.

“Выписывание”⁴. здесь означает, что имя вещи, записываясь, записывает принадлежащее ему имя *вне* себя самого, вовне, и показывает только это вовне, но, показывая его, оно показывает именно *свое* внешнее по отношению к себе, которое и творит принадлежащее ему имя. Всякая вещь именована, но нет имени, которое, именуя, самим фактом именованья не выписывалось бы “в” вещи или “как” она, оставаясь этим другим вещи, которое только издали показывает эту вещь.

Нужно пересмотреть столь распространенный прием, различающий обыкновенное, информативное, подчиненное одному означаемому употребление речи (“мелкая монета” Малларме) и более высокое, считающееся поэтичным, которым речь служит достижению своей собственной цели. Поистине, речь в любом случае заканчивается вне себя. Ни в каком употреблении и ни из какого употребления языка не проявляется какой-либо язык, чудовище, показываемое только речью, которая, однако, выписывается им. Никакая мысль о “письме” не имеет цели иной, чем *вещь*. Вещь именованная и мыслимая не есть та вещь, которую пытались именовать и мыслить. Но они не соотносятся просто как внешние друг другу и отсылка знака к референту. Одна выписывается в другой как *та же самая вещь*, и вопрос именно в том, как вещь может быть той же самой. Сама вещь имеет место в бесконечно различном единстве какого-то “имеется”, которое и *есть* то, что им высказывается, но которое таково только как высказанное и выписанное. (Можно было бы переформулировать это в вопрос об общей перформативности речи: все высказанное было бы перформативным, но в ответ всякая вещь была бы выписыванием высказанного. Выписывание было бы перформацией самой перформативности...)

Так же с вещью, которая есть мысль. Мысль выписывает себя. Она отвечает *сама* себе (так как она обязана делать это, чтобы быть тем, что она есть) только во внешнем по отношению к ней самой и отсылает только к нему (или, скорее, посылает, забрасывает в него и там оставляет). К этому, без сомнения, требуется добавить: “Мыслить” всегда значит... делать нечто иное, чем мыслить — иное, которое иным не является, — это значит отвлекаться, но не отказываться от мысли”. Это “отвлечение” в “ином”, которое представляет собой

* От латинского *res*, “вещь”.

точно ту же вещь, что и вещь мысли, возникает там, где мысль мыслит, так как там она выписывает себя или перформирует себя как вещь. Именно это следует мыслить...

Пусть *эта* вещь существует, и пусть она будет *некой* вещью. Таково содержание абсолютного знания, *которое предшествует всякой мысли в самой мысли*. Это опыт необходимости существования как опыт свободы. Исход из мира, к миру и в мир. Мир как имение-места всех исходов и отказа от них. *Некая вещь* утверждает исход в наличие, некая вещь утверждает себя как исход в наличие, исходя ниоткуда, исходя только *оттуда, где имеется некая вещь*, неопределенная в своей определенности, освобожденная от какой-либо привязанности или от какого-либо основания – в субстанции или в отрицании субстанции. Опыт, о котором здесь идет речь, не имеет очертаний “возможного опыта”. Его реальность предшествует всякой возможности. Она – невозможный и реальный, *невозможно реальный* опыт некой вещи.

Философия никогда не отдавала должного *некому* вещи, так же как она никогда не отдавала должного самой вещи. (Но несомненно, что здесь невозможно *отдавать должное*, и философия, несмотря ни на что, подходит к своему пределу...) Вовсе не потому что философия основывается на абстракции и понятии: абстракция и понятие тоже вещи, как и философия, со своей стороны, одна из них. Это те же вещи, они также смешиваются, изменяются, обладают трением, искрят и изнашивают друг друга. Но философия делает из вещи свою вещь, тогда как *некое некой вещи* не позволяет себя присваивать.

(То, что после Хайдеггера именуют “концом философии”, – не что иное, как момент, в который сердце философии было лишено собственности. То есть момент, в который философия тематизировала и помыслила, что она выписывается в вещи мысли.)

Скорее, может присваиваться *некое вещи*. Имеется, происходит некая вещь, вот почему мы всегда-уже были и будем присвоены. Существование с самого начала присвоено в “имеется/происходит” отказом и благодаря отказу. Как только философия хочет присвоить себе это присвоение, она заменяет это движение противоположным и стремится прекратить делать себя вещью вещи. Именно здесь будет находиться *Dinge/Denken* Гегеля со своим собственно спекулятивным схватыванием, то есть повторным присвоением выписывания, на кромке которого оно и держится.

И, по Хайдеггеру, именно другое, похожее обращение со словами, другое, похожее именование размыкает мысль о вещи: “Если мы мыслим вещь как вещь, мы обустроиваем бытие вещи, позволяя ей войти в собственное владение. Сосредоточение (*Dingen*) – приближение мира”⁶. И возможность такой мысли “помещается в соответствии, которое в лоне сущности мира отвечает на речь, которую эта сущность ей адресует”^{*}. Как не узнать в другой форме то же самое

* В переводе В. Библихина: “занимает свое место в той ответственности, которая, будучи послушна внутри мира существу последнего, отвечает ему изнутри соб-

присвоение и, значит, как не увидеть, что мысль о конце философии еще не достаточно промыслила этот конец?

От Гегеля и до Хайдеггера не прекращается все более направленное и все более сильное *давление* мысли на себя саму, которое вызывается позволить самой вещи давить всем своим весом вещи. Это не просто важно: это самое важное в переданной нам традиции, и мы все должны иметь с ней дело. Однако когда сам Хайдеггер указывает на вещь, речь всегда идет о соответствии благодаря звуку или смыслу, звуку как смыслу, смыслу как звучащей вещи, речь всегда идет о согласованном, присвоенном ответе. Но как быть, если сердце вещей даже не бьется, если *любое* сердце вещей не посылает ни зова, ни вопроса? Как быть, если в этом сердце только *вытиснаны* все наши вопросы, все наши просьбы?

Чтобы избежать присвоения, можно попробовать говорить о странной *идиоме* вещей. Идиоме, предназначенной языком для вещи вообще, но, поскольку самого языка не *существует*, абсолютно своей идиоме каждой вещи. “*Имеется*” *сказывается* в *стольких* *идиомах*, *сколько имеется* *вещей*. Но в этом случае имеются абсолютно приватные, идиоматические языки без означаемых, в отличие от всякой истинной идиомы. Ничего не говорящие, но не говорящие всякий раз уникальным кодом и стилем, которые невозможно сымитировать, так же как невозможно определить, каким образом они замещаются один другим, так как они любые... Ничего не говорящие, говорящие “ничего” (“ничего” (rien) от res), но “любим способом, каким-то способом”. — “Все останавливается в той точке, в которой показывается разнообразное, и из него — некая вещь, но некая темная вещь”⁷. (Это “поэтическая” фраза. “Поэтическая”, то есть касающаяся, по меньшей мере, вещи слов.)

Следовательно, нужно еще и лишить присвоенности всякое присвоение — вплоть до наиболее “открытого” и наиболее “удобного” для присвоения. *Некое* вещи, всякой вещи, должно стать тем, к чему мысль не приближается и не может даже позволить приблизиться, но что прежде всего подчиняет мысль тому, что она сама — только некая мысль, любая мысль. Любая вещь среди стольких любых вещей.

(Здесь имеется в виду *этость* вещи, то, *что* она есть. “Имеется” на этот раз равнозначно “есть”. Вещь как *этость* вещи — среднего рода, она нейтральна, что, однако, не значит “неизвестно, одна она или есть другая”. Имеется в виду именно та (l’une) или другая (l’autre), любая, но она всегда та же. Одна, и еще одна, и еще одна. Следовательно, никогда не *одна* в смысле “есть одна вещь” (“есть только одна вещь”). Не одна-единственная, но бесконечное количество любых вещей. И существовать — значит быть посреди всего этого. Посреди бесконечного количества центров: “Для вещи ‘жить’ значит ‘быть в центре’”⁸.)

Любая вещь касается других вещей, задевает, уничтожает, упорочивает их, а они, в свою очередь, сжимают и освобождают ее,

ственного существа”. См.: Хайдеггер М. “Вещь” // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 325.

создают ее и разрушают созданное. Вещь-мысль делает то же самое, и она также создана и пересоздана. Но всякая философия так или иначе *заканчивает* (и заканчивается) тем, что мысль, которую выработывают о вещи, приписывается самой вещи. Для Парацельса текст знания и мудрости непосредственно записан в каждой из вещей и знание человека – только проникновение в имманентное знание вещей. В философии, какой бы она ни была, всегда слишком много от Парацельса. Всегда слишком много алхимии, магии, “соответствий”, мистики или гнозиса – и это при том, что философия ссылается прежде всего на разум. (И, если серьезно, возможна ли философия, не ссылающаяся на него?) Разум не может не требовать того, чтобы некий смысл, способный быть им присвоенным (“простой” смысл бытия), постоянно присваивал вещь. И при первой возможности он требует, чтобы смысл был присвоен вместе со звуком, которым он говорится, – и вот вся поэзия завербована философией, в свою очередь служащей тому, что вещь может быть присвоена. Как материя и/или дух, как видимость и/или реальность, как наличие и/или отсутствие, как индивидуальность и/или общность, как тайна и/или шифр тайны и т. д.

Но не следует думать, что иррациональность может противостоять разуму. Она вообще не знает вещей. Она проходит сквозь них – а так ничего (*rien*) не происходит. Она стремится присваивать еще больше, чем разум, – уничтожая. “Иррациональное”, как и любая другая форма “сверх”-разумного, – прискорбное свинство мысли. Только в разуме и отталкиваясь от него вещи могут упражняться в своем давлении на него. Только в этом случае разум у своего предела познает, что “тяжесть есть знак наличия мира, наличия его не только *вокруг* вещи как окружающей среды, но и в каждой вещи... мир есть в каждой вещи, и его можно ощутить благодаря весу”.

В том, что касается разума, нас должен интересовать не сам разум, но то, что давит на него, и то, вес чего требует от него быть тем, что он есть, “разумом”. Но как *Logos*, *ratio*, “Чистый” или “Спекулятивный”, разум всегда должен быть *разумом вещи*, всех разом и каждой в отдельности, он должен быть, так сказать, вещью (*chose*) самого бытия-вещи. Речь идет не о *причине* (*cause*) (хотя эти два слова происходят от одного *causa*) и не о разумении причин (объяснении или обосновании). Речь идет о бытии-вещи как таковом, бытии-некой-вещи и бытии-этой-вещи-здесь (о *Jedesheit*, как говорит Хайдеггер¹⁰, или о “бытийствовании” (*esseite*), производном от *esse*, о “вот”, или об *haecceitas* Дунса Скота, об этой единичной актуализации *qua substantia fit haec* (благодаря которой субстанция создана таковой). Речь идет о разуме как о том, что делает вещь вещью. Речь идет о сердце вещей. Прежде своей причины и после нее вещь имеет свое бытие-некой и свое бытие-такой как бытие *непосредственно* собой, непосредственно своим единичным исходом к своему наличию-здесь.

Вещь (chose) существует только как отделение от своей *причины (cause)*. Причина отделена от бытия-здесь вещи, от этого “там”-здесь, где всякий раз там имеется некая вещь.

Сердце вещей: здесь покоятся сама вещь в своем разуме, сам разум в своей вещи. Но это не смерть и не могила. Это лишь выписывание существования.

Здесь погребена онтология (но о ней нельзя говорить как о “живой” или “мертвой”). Онтология, в которой вещь совпадает с самой собой, избавляя свое существование от всякой причины, сущности или принципа.¹¹ Онтология, в которой существование и есть своя собственная сущность. В которой бытие сообщает логос, а не наоборот. Вещь в ней не-зависима в себе самой – в своем “неком” – и зависит только от того, что она исходит, случается и упокаивается в своем “здесь”. Но “здесь” не предсуществует вещи. “Здесь” (*ici*) (“вот” (*voici*) – от *esse*) именуется и выписывает “здесь” (*le ci*) как вещь, которая существует и существование которой *упокоено*, заброшено в мир. В своем упокоении она выставляет *разум*, который есть не что иное, как свобода этого всякий раз уникального “здесь покоится”.

Только упокоением вещи исходят в наличие. Едва обращаются к вещи, к этой или к этой-другой, едва начинают мыслить или “это” мыслить, вступают в область геологии. Это значит, что мысли приходится иметь дело с расположением пластов, слоев, сжимающих и сминающих друг друга. Мир предстает как соревнование этих многочисленных пород, прилегающих друг к другу. И он доступен для топографии их отличий, их “здесь”, каждое из которых сокрыто. По принципу Лейбница: любая вещь-здесь не совпадает с другой вещью-здесь. Если эта вещь-здесь не отличается от этой вещи-там, то именно там этой вещи совпадает со *здесь* той.

Вещь со-впадает с собой: она попадает вместе с собой к себе, переходит в себя. Она натывается на свое *здесь*, исходит *туда*, но именно ее попадание, ее исход и творит само *здесь*. Это одновременно попадание и нападение. Попадание как чистое и простое положение бытия и нападение как его изложение.

Вещь попадает в “здесь”: она падает со столь большой высоты – следовало бы сказать: с высоты всего мира, – что бессмысленно противопоставлять “высокое” “низкому”. Но она не падает с неба, отделяясь от звезд на его своде. На такой высоте нет ни ночи, ни дня, нет ничего кроме провала, катастрофы падения вещи. Вещь отпадает *от самого предела*, у которого вещи уже почти перестают быть вещами. “Возможно, что именно катастрофой утверждается уникальность того, что вот-вот перестанет быть”¹². И вещь совпадает с падением и со своим *clinamen*. И наконец, само падение совпадает со *здесь покоится* мира. Нет “падения”, но есть “имеется”.

Представленная своим со-впадением вещь открывает, однако, что ее идентичность себе не есть простая непосредственность. Так же как ее положение *есть* изложение, ее идентичность себе есть различие “здесь”/“покоится” и “вещи”/“самой”, как и исхода *в* наличие. Но “не-непосредственность” здесь не значит “опосредование”.

Собственная манера (registre) вещи — манера *имманентного без непосредственности*.

Будь она непосредственной, не имелось бы *здесь* (ci), имелось бы, так сказать, только неотчетливое “где-то там” (la) и, строго говоря, имелось бы только то, что ничего не имелось бы “там, где имеется некая вещь”. Это означало бы не погребенную и не подземную, а нулевую онтологию. Если же она опосредована — напротив: именно становление-другой вещи способно ее определить и разместить: например, она может стать *объектом* сознания или *субъектом* этого сознания¹³. Это, так или иначе, феноменология. Говорить об имманентности вещи без непосредственности — значит пытаться сказать, что вещь остается в себе — *in-manere*, — но что, оставаясь и упокоиваясь таким способом, мысль лишена всего, что давит (*pese*) или полагает (*pose*), но не лишена паузы в движении мысли: что есть *сама тяжесть*, но нет действия тяжести — и положение вещей там неизменно, что и обеспечивает его из-ложение. Сердце неизменности бьется, сердце со-впадения — нет.

Мыслить это — означает иметь дело непосредственно с вещью мысли, с самой мозговой железкой, с этой плотной материальной/нематериальной точкой, материальной точкой нематериальности, которая вгрызается в себя, исчерпывает себя и не может не прийти к тому, чтобы угрожать себе, — и которая, наконец, дает себе понять, что она *не есть* мысль о вещи, так как она никогда в достаточной степени не имманентна, никогда в достаточной степени не упокоена здесь... И однако, она всегда мысль, которая никогда не бывает всеобщей, но всегда эта мысль-здесь...

Бытие всякий раз этой мыслью-здесь основывает уверенность мысли и бессилие мысли, приводит ее в отчаяние и заставляет от себя отказаться.

До какой же степени нужно истязать мысль и до какой же степени нужно позволять себе быть истязаемым ею, чтобы некая вещь вещи позволила хотя бы расцвести мысли! Но здесь не может быть полумер. Можно только продолжать мыслить.

Сердце вещей: место, где мысль бьется и бьет. Тяжелая мысль — что вовсе не значит “сложная”. Напротив, всегда слишком простая. Как проста твердость камня, которую мысль вынуждена выносить, чтобы просто быть мыслью, то есть для того чтобы быть “самим камнем”.

Таким образом, “здесь покоится” вещи и ее мысли, если оно вообще может быть записью — то есть выписыванием, — не высечено на могильной плите. Речь не идет ни о смерти, ни о гробнице, ни о погребальной стеле. Иначе вещь была бы только своим собственным памятником, памятником Своему, и могла бы только хранить и оберегать. Мир стал бы своим собственным мавзолеем. Всегда нужно, чтобы мысль прежде всего старалась не иметь дело с уже погребенными вещами. Чтобы она сопротивлялась их погребению и удерживалась на самом процессе их упокоения.

Вещь принадлежит конечности или, скорее, конечность есть способ, которым вещь присвоена как вещь. Говоря в этих терминах, она, таким образом, принадлежит также и к смерти. Но не к той смерти, которую можно возвести в вещь и в монумент вещи. Неизменное сердце вещей – и мертвых вещей тоже – указывает в конечности не на монументальность смерти и не на существование на своей паперти. Оно указывает, скорее, на способность смерти сохранять навсегда, на окончательную сокрытость смерти и молчание по поводу смерти – противоположное отрицанию, освоение, если угодно, не претендующее, однако, на то, чтобы освоиться *в том, что имеется*. Для смерти нет имеющегося “там”.

Мысль о вещи, скорее, постаралась бы высказать нечто вроде того, что под “вещностью” всех вещей, всех существований имеется в виду то, что не достигает себя или не достигает Себя и, однако, совпадает с собой, будучи вещью “в себе”. Не могло бы быть никакого “себя”, никакого “субъекта”, по отношению к которому нельзя было бы предположить *это* (сесі) и это *это* (се сі). Но таким образом, что это не еще один “sub-jectum”. Это бытие-заброшенного без помощи, без поддержки. *Имение* вещи “там” – предположение о том, что нельзя даже говорить о “предположении”. В этом оно конечно и не может быть связано с бесконечной связью бытия. Именно благодаря ему бытие конечно. И, следовательно, оно конечно, пока имеется некая вещь, – и неизбежно имеются некие вещи...

Таким образом, эта вещь-“там” наверняка не принадлежит Жизни, этой жизни, понятой как жизнь Универсума, как жизнь Духа или как жизнь Истории (или как жизнь Живущего). Но она не принадлежит и Смерти – ибо нет своего у смерти. “Жизнь” и “смерть”: одна – абсолютно предшествует присвоению себя, другая – абсолютный упадок присвоения. Но в сердце вещей существование присваивает себя совсем другим способом: тихо, притаившись в самой своей очевидности, очевидности того, что “имеется/происходит некая вещь” и “больше не имеется/больше не происходит некая вещь”. Конечность не означает смертности (выскажемся монументально): она означает прежде всего, что присвоение и собственность всякой вещи или бытие-вещи-в-себе всякой вещи имеет место как “имеется” и только этим способом (куда входит и “больше не имеется”, так как “имеется” – вовсе не подпорка для бытия или сущности). *Этот выставляет себя конечной и бесконечно выставлена конечным.*

Еще и по этой причине не будем поспешно вести речь о “чуде бытия”. Это “чудо” – пустяк (peu de chose): оно только вещь, а это почти ничто (rien). Но почти ничего достаточно, чтобы сотворить мир. То есть и мир – не велика вещь, этот мир-*здесь* – не велика вещь (но другого, конечно, нет: Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Гегель, Ницше, Гуссерль, Хайдеггер постоянно об этом думали). Но и называя мир так, ничего не изменишь: он все еще некая вещь, и мы “*в нем*”. Если мы, уже смирившись с этим или все еще цинично, говорим “не велика вещь”, мы всегда делаем мерой вещей монументаль-

ное и пытаемся ухватить каждую вещь как возвышенную запись на Мавзолее мира.

“Вещи” вызывают у нас тошноту со времен Сартра — и Сартр был последним, кто соблазнился и возвел памятник (ставший историческим “итогом”, хотя к нему и примешивались скитания и уникальность существования), то есть был в то же время первым, кто *прикоснулся* к его разрушению (он исчерпал себя в этом и так был затронут жизнью и смертью). Но еще до него вещи стали для нас проблемой или вызвали сомнение: как “объекты”, “товары”, “овеществления”¹⁴. И искусство больше не в том, чтобы открывать их странности точно и просто как “искусство”. Может быть, мир как “техника” не предлагает нам ничего, кроме вызова мысли о вещах. Речь здесь не о самих технических вещах (материальных орудиях), но, скорее, о том, что “техника” больше не зависит ни от упорядоченности, ни от стремления создать “монумент”. Ее колоссальность не имеет целью воздвижение из себя монумента, и “колоссальное” здесь включает в себя снижение оборотов, изменение, мимолетность.

В точности соразмерно тому, насколько нам не хватает мысли о вещах, отвращение и страх, которые мы спроецировали на “вещи” (объекты), обращаются на нас (субъектов), и мы вынуждены принимать наше существование за вещь (игрушку), с тем чтобы больше не было никого, кто мог бы играть нами.

В глубине своей Запад постоянно стремится к тому, чтобы мир вещей был дополнен душой (даже если эта формула затерта и именно потому, что она такова, мертворожденная формула, исчерпанная со дня своего рождения). Вот почему, уже в мире, мы еще даже не обращены к миру, к вещам, к некоей вещи.

“Некая вещь” — любая. “Любое” каждой вещи — в гуссерлианских терминах было бы точнее: вещь, не исшедшая в наличие, не подлежащая оценке, которая не может быть коррелятом интенции, — “трансцендентность мира”, но как мир, остающийся в своем имманентном. Сказанное так не звучало бы ни как затертая банальность, ни как что-либо незначительное, годное только на свалку. Оно предшествовало бы всякому употреблению и, следовательно, всякому затиранию и носило бы черты, *общие* для всего “банального”. Быть обще всем вещам, и благодаря этому бытие есть их “любое”. Но им обще быть каждый раз некоей вещью, именно такой вещью — здесь. Таким образом, нет ничего “общего”, что не было бы единичным. Единичные вещи, таким образом, как сказано, множественны принципиально¹⁵.

Банальность “любого” обнаруживает, таким образом, общность вещей. То есть можно говорить не только об общности субъектов, но и о некоей общности вещей, к которой и относятся субъекты. Под общностью не имеется в виду обладание общим бытием в том смысле, в котором одна банальная субстанция была бы основанием всех вещей. Имеется в виду бытие *в* общем, трудность удержаться на этом “в” (“в” этого “там, где имеется некая вещь”...), в этом “между” не-

прерывности-прерывающегося, сокрытости-единичного, в которой всякий раз и имеется “совпадение”.

Чем примечательна общность вещей? Как *любые* вещи, они заметны одни другими. В этом регистре мир не виден прежде всего как определенный порядок ансамбля детерминаций, который устанавливают и которому придают ценность их различия и взаимоотношения (он и не *космос* как целое, и не мир, структурированный как язык). Но мир, прежде всего, создан взаимозаменяемостью, заместимостью каждой вещи. Можно было бы сказать, как бы на правах не психической, не субъективной и не относящейся к судьбе версии метемпсихоза: *некая* вещь свободна быть камнем, деревом, мячом, Петром, облаком, солью, Жаком, числом, следом, львицей и маргариткой. Эти определения взаимозаменяемы. Не в том смысле, что они были бы равноценны, мы не говорим о “ценности”, мы говорим о вещах, не исшедших в наличие, бытие-в-общем которых совсем не есть общее бытие, но, напротив, предлагает возможность больших онтологических различий. Это необходимо понять в том смысле, что ничто в мире, как и сам мир – несуммируемая, ничего не принимающая в себя целокупность “имеется”, – не подчиняется ничему, кроме необходимости *имеется*. И эта необходимость существования радикально избавлена от какого-либо существования необходимости.

Вот почему это “свобода”, даже если свобода камня никак не совпадает со свободой Петра. “Любое” вещей состоит в свободе необходимости существования. “Имеется” “свободно”, так как в нем любая *причинная* необходимость (принцип, производство, основание (*raison*), целесообразность) отступает в необходимость *вещи*¹⁶.

В причинной логике на вещь-причину перекладывают все свойства вещи-следствия вплоть до самой способности быть причиной. По правде, в ней вообще не различимы причина и следствие (*effet*). Мир в ней не отличим от монумента, воздвигнутого по его принципу и для его цели. (Представлен ли памятник на “определяющий” или “догматический” манер, или сказано, что речь идет только о “регулятивной” мысли – это ничего не меняет.)

В логике вещи речь идет только о появлении/исчезновении вещи в себе. Речь идет только о ее исходе в наличие и/или о ее уходе – исходя ниоткуда, уходя никуда, так как “там” нет места, откуда можно прибыть и куда можно уйти. Речь идет, если угодно использовать этот язык, об этой эффективности следствия (*effet*), которая оставляет его несоизмеримым причине и только благодаря которой вещь, вместо того чтобы быть неотличимой от причины, совпадает только с самой собой. В логике вещи она строго незаменима. Невозможно никакое замещение этой вещи-здесь (и в памятнике оно невозможно прежде всего). Так как речь идет о самом случае вещи, или случае ее катастрофы, или случае совпадения. Ее попадании, забрасывании, случае, *clinamen, kairos, Ereignis*.

Существование вещи со-впадает в том, что в этом случае оно *помещает*, оно размыкает *континуум* (о котором нельзя сказать “существует”) дискретной величиной “там” – самим качеством

вещи. Промежутком времени (который творит само время), промежутком пространства (который творит пространство), “субъекта” (который его творит) и т. д. Бытие – “простор” этого промежутка. Не пространственность, но просторность. Не геометрия, но наличие, исход в наличие неподвижного сердца вещей. En ranta, Всеединство не означает “одна-единственная та же самая вещь” всех вещей, но, наоборот, “бытие промежутком всех вещей” Единого, которое не есть вещь. Помыслить это, самую тяжелую мысль, выписывание мысли: что мы “там”.

“Ding”, “thing” (и аналогично “Sache” и “chose”): раньше эти слова означали трибунал, место, где устанавливается право, ассамблею свободных людей. По случаю какого дела идет обсуждение “вещи”? И кто в нем chose¹⁷ (“обвиняемый” по-старофранцузски)? Всякий раз речь идет о мысли перед лицом самой вещи. Философия остается трибуналом – и обвиняемым в этом деле. Мысль обвиняется в том, что она не может быть мерой вещи, высоты вещи и, таким образом, смысла – тогда как закон свободы требует, чтобы мысль прежде всего (и в конечном счете) совпадала, как некая вещь, с некой вещью, которая как раз и есть случай любого случая как такового, случайность бытия, вещь в себе.

Но нам, в свою очередь, ни к чему чересчур доверяться этимологии. Вещь ничем (rien) не становится. Сердце вещей становится ничем, потому что оно ничем не становится. Оно не становится ничем известным: но это не значит, что оно перестает исходить в наличие и приводить нас в свое наличие, в наличие этого всякий раз уникального и любого спекания (concretion) бытия. Помыслить это – позволить себя вести к мысли конкретной.

Примечания

- ¹ Patrice Loraux, “Une phrase risquee”, in *L'Ecrit du temps*, n. 18, Minuit, лето 1988.
- ² “Что значит “имеется”, после того как наличие лишили проявления в том, что имеется в “это есть...”?” (Jacques Derrida, *Glas*, Paris, Galilee, 1974, p. 188.)
- ³ Ср. анализ отношения знака к “последнему единичному существу” у Оккама, по Pierre Alferi, in *Guillaume d'Ockham le singulier*, Paris, Minuit, 1989.
- ⁴ Сравни *L'excrit*. (J.-L. Nancy, “Une pensee finie”, Paris, 1990. – *Прим. пер.*) Тема невозможности именованья переключается с некоторыми мыслями Ж. Деррида по поводу khora, in: “Denegations”, *Psyche*, Paris, Galilee, 1987.
- ⁵ Alexandre Garcia-Duttmann, *La parole donnee*, Paris, Galilee, 1989.
- ⁶ Martin Heidegger, “La chose” in *Ecrits et conferences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 216–217, исправленный перевод Андре Прео. (В переводе В. Бибихина: “Думая о вещи как вещи, мы щадим существо вещи и отпускаем ее в область, откуда она осуществляется. Веществование есть при-ближение мира”. См.: М. Хайдеггер, “Вещь” // *Время и бытие*. М.: Республика, 1993. С. 325. – *Прим. пер.*)
- ⁷ Malkolm Lowry, цит. по Clement Rosset, in *Le reel – Traite de i' idiotie*, Paris, Minuit, 1977, p. 13; ср. также Jacques Roubaud, *Quelque chose noir*, Paris, Gallimard, 1986, p. 76; также в другом месте: “*Idion* вещи, диктующий без произнесения слов умение уникальным образом ее описать”, J. Derrida, *Signeponge*, Paris, Le Seuil, 1988, p. 41.

- ⁸ John Cage, *Pour les oiseaux*, беседы с Даниэлем Шарлем, Paris, Belfond, 1976.
- ⁹ Remi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, p. 313.
- ¹⁰ Martine Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?* Trad. Reboul et Taminioux, Paris, Gallimard, 1971, p. 27.
- ¹¹ Эта онтология, несомненно, похожа на ту, которую Алфери выявляет у Оккама: “бедную”, “сведенную к пустякам (peu de chose)” и “остающуюся в долгу” онтологию разума, о котором нельзя говорить как о причине или о принципе.
- ¹² Maurice Blanchot, *L'écriture de desastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 15.
- ¹³ Но само “сознание”, в свою очередь, могло бы быть собственно опосредующей вещью или опосредованием как вещью — и тем самым избавилось бы от оценки его как чистого опосредования, как его пытается определить, в частности, Гегель. Сознание, таким образом данное как вещь, не имело бы, само собой разумеется, никакого отношения к психологическому объекту. Оно совпадало бы с этой точкой сознания без самосознания, которая покоится в сердце сознания и которую это сердце знает только как твердую точную точку, откуда оно происходит и куда, наконец, и для начала, оно проникает.
- ¹⁴ Следовало бы подробно проанализировать здесь “вещи” как ‘*vorbandene*’ и ‘*zubandene*’ в *Бытии и времени* Хайдеггера. Сейчас предварительно зададим лишь тональность, например фразой из параграфа 27: в мире “людей” “именно вещи занимают место мира”. Хотя этого классического для нашего времени недоверия к “вещам”, очевидно, не может быть достаточно для Dasein-онтологии.
- ¹⁵ То есть необходим *некий* принцип для того, что в принципе не позволяет свети себя к единству. Или необходимо предполагать *некое знание* о том, что Бадье называет “множество с единственным предикатом — множественностью” или “неустойчивое множество любых ситуаций”. И если следовать Бадье, само “пустое” в этих условиях есть то “пустое”, которое, со своей стороны, я обозначил бы как отсутствующее пространство сокрытости вещей, которое “множественно”, которое “и есть самое первое множество” (Badiou, *L'être et l'événement*, Paris, Le Seuil, 1988, p. 31, 36, 72).
- ¹⁶ Это удаление причины в вещи, определяющее собственную форму *факта* свободы, было выявлено мной в: *Expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988.
- ¹⁷ Causa: дело, по поводу которого идет спор интересов. Отсюда происходит слово “причина” (cause) — это либо достаточное основание, способствующее одной из сторон, либо случай, событие, благодаря которому происходит некое действие.

Перевод П. Хицкого выполнен по:
 Nancy J.-L. *Le coeur des choses* //
 Une pensée finie. Paris., 1990, p. 197–223.