

У КОГО ЕСТЬ СТРАХ ПЕРЕД СООБЩЕСТВОМ?

Беседа Кристиана Возницки (Krystian Woznicki)
с Жан-Люком Нанси

Кристиан Возницки. Иногда имеет смысл поставить всё с ног на голову, поэтому я предлагаю в качестве исходного пункта этого диалога выбрать не общепринятую тему «сообщества под угрозой», а «сообщества как угрозы». Так будет сразу видно слепое пятно этого дискурса – когда в дискурсе массмедиа вместе употребляются «сообщество» и «угроза», почти всегда понятийно ориентируются на метафоры включения и исключения, которые в действительности относятся к репертуару общества и касаются его иммунитета, гомогенности, цельности и прочего. Мне кажется, что это не совпадение, что во имя общности ведётся суррогатная война за общество. Как вы думаете? Каково в ваших глазах соотношение между обществом (*Gesellschaft*), сообществом (*Gemeinschaft*) и угрозой в дискурсе средств массовой информации?

Жан-Люк Нанси. Сегодня слово «сообщество» (*communauté*) склеено со словом «коммунитаризм», если вообще не подведено под него. Я не знаю, каким временем датируется понятие «коммунитаризм», но оно появилось достаточно недавно и явно было придумано для того, чтобы учесть растущее число философских и политических тенденций и движений, чьей отличительной чертой является провозглашение подчёркнутого, если не исключительного повышения ценности идентификации с некоторым «сообществом», причём это последнее чаще всего устанавливается в соответствии с этнонациональным или этнорегиональным критериями, с различной допустимой дозировкой языковой, религиозной, исторической, иногда сексуальной и возрастной принадлежности. Сперва это слово имело критическую направленность: оно было нацелено на заклеивание идеологий, сосредоточенных на принадлежности к сообществу, как я только что её охарактеризовал. Эта критика причисляла себя, по крайней мере имплицитно, к духу если не по-настоящему космополитическому, то уж во всяком случае не сосредоточенному на репрезентации некоторого «сообщества». Это слово, на мой взгляд, слегка утратило свою критическую энергию и обозначает, в более спокойной манере, отнесённость к сообществам как удобный социоидеологический индекс, отсылающий к тенденции, с которой более или менее смиряются, сомневаясь при этом в тех разрушительных эффектах, которые она может оказать. Если принадлежность к сообществу должна, действительно, передаваться посредством различных форм

исключения тех, кто не удовлетворяет критериям принадлежности, и/или посредством форм агрессивной экспансии и присоединения людей, благ или территорий к сообществу, тогда коммунитаристская идеология на самом деле угрожающая.

Она является таковой в той мере, в какой притязание некоторого «сообщества» проявляется на имплицитной или – что ещё хуже – бессознательной основе чувства утраты или хрупкости этого сообщества. Когда некоторая коллективность чувствует себя чётко идентифицированной – в своём языке, своём политическом и культурном статусе и т. д., – она не нуждается в притязании на существование. Напротив, если очевидность её прочности, да ещё её природы и её реального существования, ослаблена или утрачена, тогда она ощущает потребность отстаивать своё право.

Но важна цель, ради которой формируется этот фантазм: эта цель заключается в утрате тех ориентиров, которыми располагали предшествующие «сообщества», гораздо менее «идентитарные», если можно так сказать, сообщества страны, регионов, городов, также языков и религий, культур, но не призывавшие ни к идее, ни к образу «Сообщества». Это отчасти сравнимо с национальными движениями XIX века: народы, в эту эпоху превращавшиеся в «нации» и в Государства-нации, уже имели свои персональные черты народов; но подъём Наций повлёк известные нам войны... До такой степени, что «независимость» новых наций воспламенила прогрессистов по всей Европе!

К. В. Когда мы говорим о понятии сообщества, которое моделируется вне дискурса массмедиа, хоть и не независимо, но отграничено от него, мы не можем не констатировать связи между сообществом и угрозой. Вы в своей работе, эксплицитно имевшей целью мышление о сообществе, также диагностируете в различных контекстах наличие оборонительной позиции по отношению к определённой модели сообщества. Насколько то, что вы определяете как сообщество, представляет угрозу (для общества)?

Ж.-Л. Н. То, что я пытаюсь понимать в качестве «сообщества», не должно таить в себе угрозу для общества. На самом деле я хочу попытаться осознать, что бытие-вместе (*l'être-en-commun (das gemeinsam-sein)*) не является общим бытием (*un être commun (kein Gemeinwesen ist)*). Что, так сказать, нет общего бытия, субстанции или субъекта. Нет «Германии» или «Ислама», нет «эльзасской культуры», нет «мужского гомосексуализма» как сущности некоей реальности *sui generis*. Здесь необходимо быть твёрдым номиналистом: существуют только сингулярности (что не означает индивидов: индивид может проходить через множество сингулярностей, и, напротив, группа, например, военных или друзей может быть сингулярностью) и коллективные сущности (*les entités collectives*), «сообщества» – это «имена», которые, конечно, не лишены смысла, но их следует понимать как названия, индексы, ориентиры, ука-

зания. Идея сообщества – это идея некой интериорности, отличной от всего лишь социальной экстериорности. Но эта интериорность не содержит в себе ничего, что было бы сопоставимо с интериорностью психического субъекта – если мы хотим здесь, как минимум, принять тот факт, что существует нечто, называемое психической интериорностью. Быть сообща (*être en commun*) – это быть вместе (*être avec*) (у Хайдеггера, соответственно, *Mitsein* и *Mitdasein*). «Вместе» – это не внутри и не вне. Это рядом и вблизи. Что такое близость? Минимальная дистанция, но тем не менее дистанция. Близость «совместного» (*le commun*) – это близость, проистекающая из того факта, что мы отделены друг от друга – отделены, следовательно, без возможности слияния или смешения, без мистической причастности, во всяком случае, в наиболее расхожем смысле слова, но так, чтобы эта отделённость не исключала возможность соединений и воссоединений – через язык, через аффект, через отношение, которое в целом является нашим уделом. Мы являемся существами отношений, а не автаркии. В отношении мы располагаем нашим существованием, столь же индивидуальным, персональным, сколь и коллективным – на самом деле, они неотделимы друг от друга. Я есть «сообща», будучи у себя в одиночестве, и есть «сообща» по-иному, находясь на улице, футбольном стадионе или в поезде. То, что происходит между нами в отношении, – это то, что называют «смыслом»: это факт, что есть смысл и есть только обмен между многими. Не было бы смысла для отдельного единичного существа. И сам по себе этот смысл никогда не является универсальным, он изначально распределяется на зоны, округа, объединения смысла: языки, нравы, поведения и т. д. Каждое сообщество разделяет некоторую модальность смысла. Но в конечном счёте нет окончательного смысла – ни для отдельного сообщества, ни для совокупности сообществ. Потому что смысл только в циркуляции обменов, а не в воображаемом (фантазматическом) заключении.

Однако я убеждён, что реальные сообщества – будь то сообщества деревни или квартала, ремесла или возраста, культа или культуры – весьма спонтанно управляют этой циркуляцией и этим обменом. И только тогда, когда они чувствуют себя потерянными, они желают выдавать себя за первую и последнюю Сигнификацию, за сущность, и иногда за расу или за «Народ» в субстанциальном смысле слова.

К. В. Когда вы говорите о сообществе, с одной стороны, как о социальном фантазме, а с другой – как о свободной циркуляции обмена, совместного бытия, и на этом фоне указываете, что существуют фантазмы, которые мы сегодня должны понимать как угрозу, которых мы должны бояться, тогда, в моём понимании, очевидны два вывода, точнее, два вопроса: если фантазмы сообщества угрожают, скажем так, эмансипированным формам сообщества (сообщности) и наоборот, то угрожают ли они (формы) этим фантазмам, ставя под сомнение их легитимность, валидность и кон-

струкцию, или даже способны их подорвать? Могут ли, по вашему мнению, более «изначальные» модели сообщества (сообщности) практиковаться, не вполне осознанно, как угроза, которая необходима, поскольку связывает воедино трансформативные силы? И в какой мере это было бы политической практикой и соотв. опытом политического, если бы это политическое не направлялось «политической волей», как вы это предположили в 1983 в вашей книге *Неработающее сообщество (La communauté désœuvrée)*?

Ж.-Л. Н. Если «политика» более не проводится «политической волей», тогда это политика в совершенно обновлённом смысле. Это политика, которая больше не желает мириться с «сообществом» как таковым, но, напротив, ограничивается организацией общего пространства для того, чтобы допущения – символические, воображаемые, научные или игровые – были бы возможны без притязания на то, чтобы быть допущением в целом бытия-сообща. Вся проблема демократии отсюда: она является одновременно и политикой, и другим – пространством, в котором политика занимает только одно место, и сообщество как таковое (если оно существует) свободно разыскивает свои формы и свои опыты. В этой перспективе, да, формы, которые могли бы стать, как вы говорите, угрожающими (как форма допущения эстетического, религиозного), могут быть одновременно разрешены и ограничены политической инстанцией. Но, главное, следует перестать полагать, что «всё есть политика»; это то, что возвращает, на самом деле, к опустошению понятия «политика», к его опустошению и фашизации.

К. В. Оборонительная позиция по отношению к (определённой модели) сообщества намечается и среди ваших коллег и друзей. Жак Деррида, например, отреагировал на понятие сообщества достаточно раздражённо. Вам имплицитно, а иногда и эксплицитно предьявляли упреки по этому поводу, и, кажется, в 1996 в работе *Бытие единичное множественное (Être singulier pluriel)* вы уделяли им специальное внимание. Когда Деррида, в конце концов, посвятил вам свою книгу *Касание (Le toucher)*, он уже полностью отказался от понятия сообщества. Я, к сожалению, не знаю глубинных подробностей вашего диалога с Деррида, однако у меня напрашивается вопрос, в какой мере его позицию можно понять как оборонительную, указывающую на страх и вместе с этим на слепое пятно в мышлении [Деррида]?

Ж.-Л. Н. Я не думаю, что оппозиция Деррида по отношению к идее сообщества была на самом деле слепым пятном. Скорее, я полагаю, и даже в некоторой степени знаю точно, что во многом это был вопрос слова. Слово «сообщество» имело для него двойной угрожающий отзвук: прежде всего, как слово христианское. (На самом деле, моделью моделей «сообщества» долгое время являлась первая христианская община. И вдобавок первоначальное

христианство, о котором повествуют *Деяния Апостолов*, четко выделялось как «община» (*communauté*) даже в некоем смысле «коммунистическая», как это хорошо заметил Энгельс: обобществление, совместное владение благами – этот факт не является независимым от утраты социальных или коммунитаристских связей в тогдашнем романском мире.) И так, как слово христианское, оно несло угрозу того, чего Деррида мог совершенно точно опасаться как духа господства, католического или протестантского (и с этой точки зрения Филипп Лаку-Лабарт испытывал такое же недоверие, которое в основе своей являлось недоверием в отношении спиритуализма и, стало быть, коммунитаристского (общинного) идеализма). С другой стороны, у Деррида это слово вызывало в памяти его собственную общину, еврейскую общину его детства, по отношению к которой он испытывал сильное недоверие, чувствуя в ней риск заточения и замкнутого традиционализма. Он всегда испытывал нерешительность перед слишком очевидными или слишком настойчивыми проявлениями некоторого еврейского «коммунитаризма». Он старался быть евреем или, скорее, «греко-евреем», но не общинным евреем.

На самом деле, его оппозиция не распространялась на анализ понятия или понятий «сообщества». Но в слове он видел риск вовлечения... именно в коммуитаризм. Возможно, одновременно с этим он остерегался (как и Лаку-Лабарт) близости слова «коммунизм» с его слишком очевидной, особенно во Франции, обременительной политической коннотацией.

Со своей стороны, я, напротив, стремлюсь напомнить, что «коммунизм» был, конечно, помимо всякого рода «реальных коммунизмов», именованьем проблемы, поставленной в самом начале индустриальной революции, не именованьем некоего «идеала» или же доктрины, но именно именованьем проблемы и требования: как отныне мы будем вместе?

Я также думаю, что Деррида, и здесь снова напрашивается аналогия с Лаку-Лабартом, не обладал типом мышления, ориентированного на внимание к «совместному» в смысле банального, обыденного – того, что, напротив, является моим случаем. Я не думаю, что в этом моё преимущество, я просто полагаю, что имеются разного рода образцы и тенденции, в соответствии с которыми мы прежде всего внимательны к исключению, к тому, что является примером, или к тому, что рассматривают как текущее, повторяющееся... Видимо, это вопрос неопределённого «мы» («он») – «*тап*» – в *Бытии и времени: собственность (Eigentlichkeit)* является всего лишь модифицированным захватом *несобственности (Uneigentlichkeit)* этого «*тап*», Хайдеггер говорит об этом совершенно отчётливо. Мы всегда должны говорить об обычном существовании всех, а не существовании некоего исключительного героя. И тем не менее я допускаю, что мы должны также обрисовать фигуры наших героев или, по меньшей мере, наших «образцов для подражания», даже если они нефигуративны.

К. В. Ваше предположение, что общность дана Бытию, не основывается ли оно на определённой модели общности, как и все наши предположения основываются на определённых моделях реальности? Не может ли понятие модели оказаться в этом контексте полезным? Я вижу два аргумента «за», которые хотел бы кратко изложить: социальные фантазмы общности представляются как творения, поскольку это скрывает их сотворение, или сотворённость, в одной, очень важной точке – а именно в той, которую можно было бы назвать истоком, или точкой, в которой творение общности появляется как сотворённое; социальные фантазмы общности основываются на идее о том, что определённые выражения идентичности общности уже всегда даны, врождённым образом. В этом контексте разговор о «общности как модели», мне кажется, имплицитно десубъективизирует, поскольку понятие модели часто предполагает, что речь идёт об абстракции, смысл и цель которой заключается в выражении Бытия, никогда не могущего быть завершённым, как и моделирование никогда не заканчивается: мы месим мягкую массу, которая остаётся мягкой. Здесь моё понимание указывает на второе измерение понятия модели, которое можно назвать партиципаторным, коллективным или демократическим. По крайней мере, мы уже давно оставили позади эру, в которой существует творец (мастер), что-то моделирующий, производя модели. Мы живём во времени, в котором модели возникают как агенты совместного процесса формообразования, но одновременно с этим и как опыт того же самого. Не может ли модель в вашем понимании включать в себя и интерфейс совместного бытия?

Ж.-Л. Н. Честно говоря, я в это не верю. Я не вижу, почему мы были бы вынуждены мыслить в терминах «модели». Как в отношении общего, так и частного, единичного или индивидуального. Напротив, наиболее изначальная данность – это отсутствие модели и необходимость – желание, побуждение – *моделировать без модели, или конфигурировать без образа, или изображать* в намеренном отношении к неустойчивости, сущностной трансформируемости любого образа. Нет, ничто не дано в качестве модели – я имею в виду, в онтологическом регистре. То, что значит «совместное» (*le commun*), априори ни в чём не детерминируемо.

Вот мой немедленный ответ. Чтобы продолжать, следовало бы уточнить ваш вопрос.

К. В. Вы исходите в вашей работе из того, что мы не можем отрицать нашу совместную жизнь, что Бытие сущностным образом должно постигаться как совместное Бытие, и в этом контексте вы посвятили значительную часть своей работы продумыванию этого совместного бытия, то есть мыслили современно с необходимой остротой и радикальностью. Тот, однако, кто мыслит остро и радикально, не сталкивается ли и он со страхом – преодолевает его,

выказывает до сих пор непредставимое мужество, вырабатывая для самого себя не только новое понимание, но и новый праксис совместного Бытия? Как выглядит на этом фоне, если я его хотя бы в общих чертах правильно описал, страх (перед определённой моделью сообщества) – свой страх и чужой?

Ж.-Л. Н. В настоящий момент я в особенности боюсь за общество, точнее, за его десоциализацию. Поскольку не стоит довольствоваться различием (и особенно противопоставлением!) «общества» и «сообщества». На самом деле, коммунитарное разделение (*partage*) имеет место в общественном порядке, и именно общество проживает одновременно связи внешнего характера и внутренние обмены (если придерживаться этих предварительных категорий). Сегодня мы знаем другое состояние, которое могло бы быть, в качестве тенденции, состоянием коллективности, если использовать это слово в значении простой «коллекции» (собираения, фактического объединения...), или ещё, что хуже, «агломерации» (во французском языке это слово может обозначать урбанистическое скопление, но как раз без настоящего образа «города»), то есть почти нагромождения, исключительно материального группирования. Что также означает множество (*la multitude*), понимаемое в значении рассеяния и броуновского движения (и, следовательно, не в том значении, которое приписывал ему Антонио Негри и в которое я не верю).

Уместно ли, напротив, опасаться того, что вы называете «моделью сообщества»? Я так не думаю, поскольку как раз речь вовсе не о модели! Не следует видеть в «сообществе» некую модель, и если кто-то в нём видит модель, тогда необходимо сменить слово и говорить «*Mitsein*». Сообщество – это наше конститутивное бытие-сообща, коэкстенсивное всему нашему *быть*. Это не модель, речь, напротив, идёт о согласии в том, что у нас нет модели, чтобы нас идентифицировать. Ни Нация, ни (религиозная) Общность, ни Тело, ни Любовь, ни Дружба (по этому поводу следовало бы поспорить с Деррида – по всей вероятности, его «дружба» на самом деле весьма близка к тому, о чём я говорю), ни Семья, ни Порядок, и т. д. Никакой модели, что значит: мы должны «нас» изобретать. Изобретать непрестанно, что означает «мы» и как мы можем говорить «мы».

Конечно, есть одно направление, в отношении которого я испытываю не столько страх, сколько озабоченность: можем ли мы вести своё происхождение из некоего повествования, чтобы быть вместе? Не из повествования о начале и конце, не из эпической и героической Саги, но всё же из повествования? И, стало быть, из чего-то наподобие современного мифа. Однако нам известна устрашающая опасность мифических волюнтаризмов в современном мире. Но не является ли повествование необходимым? Тогда каким образом его представить? Вот та проблема, над которой мне хотелось бы работать.

К. В. Новое мышление сообщества всегда наталкивается на вопрос о его образности и соотв. образом представлении. В конце концов, соби́рание различных жизненных форм сообщества в дискурсах власти становится возможным не в последнюю очередь на основе инструментализированных образов (сообщества). Мне кажется, что вы привели эту проблему репрезентации к тезису о «непредставимом сообществе». Если непредставимое сообщество является сообществом, представление (*Darstellung*) которого конституируется через отсутствие, как, например, на картине Джан-доменико Тьеполо «Новый мир (*Il mondo novo*) (1791), и если это отсутствие является не-местом, как его описывает утопия, тогда напрашивается следующий вопрос: какие стратегии могут быть предложены мышлению сообщества во времена, когда утопические мыслеобразы не только утратили притягательность, но и были заменены дистопическими мыслеобразами, в которых сочетание страха и желания, вчера лежащее в основании отношения к Новому миру, сегодня определяет отношение людей к концу мира?

Ж.-Л. Н. Вы правы, и этот вопрос увязывается, не предвидя его, с ответом, который я дал на предыдущий вопрос. «Повествование» или «образ» – это со многих точек зрения одно и то же. Это вопрос представления или представимости. На картине Тьеполо-сына, конечно, горизонт отсутствует – или, как минимум, персонажи, повернутые к горизонту, как раз мешают нам увидеть его и, значит, увидеть, есть ли там (или нет) у-топия, дис-топия, а-топия или даже нечто совершенно другое (не место (*un topos*), не движение, не повествование...). Конечно, в каждый момент мы мешаем друг другу смотреть вдалеку. И первый урок, который следует извлечь из недавней истории, – это научиться не желать видеть. Несомненно, следует предвидеть предвидимое. Следует калькулировать, например, последствия демографического роста или те, которые могут произвести трансгенные культуры. Но также необходимо усвоить, что означает отсутствие предвосхищения будущего, узнать смысл события. Начиная как минимум с 1989 года с нами произошло множество событий, которые вовсе не были приняты во внимание. Далее нам следует обратиться к Исламской революции в Иране, не говоря уже о «нефтяных кризисах» и «информационной революции». Нам необходимо новое отношение к истории – скорее как к разрыву времён, а не как к связности и последовательности.

Наконец, продолжая вашу мысль, необходимо действительно всерьёз относиться к возможности конца мира: мы можем себя разрушить, себя и природу. Мы уже денатуризовали природу, сегодня мы постигаем то, что, по существу, являемся животными без природы и выступаем естественными агентами всеобщей денатурализации. Существует более чем один конец мира, который возможен или же не является невозможным. Научимся же мыслить, исходя из этого. Что это значит? Прежде всего, требуется переосмыслить то, что есть «мир». Это пространство возможной сигни-

фикации, циркуляции смысла, чей конечный смысл не содержится ни в чём, кроме как в самом этом мире. Возможно, то, что мы можем вообразить как конец света, было бы концом «нашего» мира, но открытием иного способа создания мира. Последний роман Кормака Маккарти *Дорога* возобновляет убедительным и в то же время наивным образом постапокалиптические сюжеты (в стиле *Безумного Макса*), при этом автор стремится сделать ощутимым их правдоподобие и задаётся вопросом: сумеем ли мы возобновить, начать другой мир? Это не повествование прорицателя, но того, кто задаёт вопросы. И то, о чём мы должны спрашивать, это не будущее, в котором мы ничего не видим, но настоящее, которое уже является настоящим некоторого конца мира. Да, наш мир заканчивается. Да, заканчивается «западный» мир: он становится глобальным, мутирует, трансформируется в соответствии с невообразимыми формами. Как принимать нарождающиеся формы? Необходима не столько продуктивность мысли, сколько чуткость восприятия.

К. В. Вы как-то сказали, что конец мира питает любые мысли о мире. И ещё раз, в другом месте, в предисловии к испаноязычному изданию работы Мориса Бланшо *Неописуемое сообщество (La communauté inavouable)*, вы свели в диалоге ваши размышления о конце мира с размышлениями о сообществе. В этом отношении возникает вопрос, в какой степени конец мира питает всякие мысли о сообществе, есть ли в ваших размышлениях о конце мира продуктивная связь между угрозой и сообществом – например, в смысле угрозы как сообщества или сообщества как угрозы?

Ж.-Л. Н. «Конец мира» – это то, что наша цивилизация сделала возможным, предусматриваемым не только практически, но и фундаментально: да, человечество, возможно, желает своего конца, конца «мира» как возможности циркуляции «смысла». Перед лицом этой импульсивной возможности – лежащей в основе того, что принимал во внимание Фрейд в *Недовольстве культурой (Das Unbehagen in der Kultur)*, – «совместное» (*le commun*) представляет собой угрозу, поскольку восстаёт против энтропии и распада, которые были бы истинной вершиной желания. Но оно также представляет собой угрозу для «негэнтропии» (*néguentropie*) и установления *отношения* в целом, коль скоро оно может быть помыслено или представлено как слияние и смешение *Mit-sein* в *Gemeinwesen*, которое в действительности было бы *ohne mit, Mitlosessein*, где *Sein* растворяет это «*mit*», представляющее собой условие «отношения». Возможность конца мира – это возможность конца любого *Mitsein*, будь то человеческое или всех сущих; и, на самом деле, одно не бывает без другого!

К. В. Каждый разговор о вашем мышлении сообщества должен был бы начинаться с тематизации стиля вашего мышления, присутствующего вам специфического способа мыслить (в письменной форме)

вещи. Встреча с вашим мышлением ищет в моих глазах (и в школе деконструкции) равного ему, что связано не в последнюю очередь с особой лингвистической формой ваших «сообщений», язык которых в равной степени экспериментален и изобретателен, трансгрессивен и экстатичен, чувственен и элегантен. Это очень интенсивное, иногда даже сверхтребовательное чтение, но при этом столь же мимолетное, как и тающий снег. («Каждое повторение является ходом мыслей, который цитаты из текста могут изменить или даже перевернуть, упростить и ослабить», – как писал Морис Бланшо в 1983 в *Неописуемом сообществе*.) Очевидно, что то, что привлекает меня в этой связи, для многих людей является чем-то пугающим. Трудно уловимое, мимолётное, уклоняющееся вызывает страх. Что меня интересует в этом: насколько вы понимаете своё письменное мышление и мыслительное письмо как праксис не только дискурсивного диагностирования и моделирования общества, но и установления сообщества в определённой форме?

Ж.-Л. Н. Я не «осмысливаю» свой способ письма, он дан мне, он мне подходит. Я счастлив, поскольку снова и снова обнаруживается, что можно чем-то обмениваться с читателями, скорее в плане стиля, как вы говорите, нежели в концептуальном порядке. Можно было бы даже сказать, в тоне голоса. Необходимо, чтобы было много голосов. И чтобы голоса звали другие голоса: это и есть «совместное».

Но в то же время я чувствую и знаю, что сегодня испытываю желание писать и говорить, вероятно, ещё менее концептуально и менее технично. Я всё больше люблю тексты, направляемые или приводимые в движение «обращением»: скорее, отвечая на запрос, ответить в направлении к... говорить о..., чем вести речь. Я испытываю желание живости, обращения и своего рода собеседования. Так, мне крайне интересны эти ситуации с возможностью обращения – например, когда меня просят прочитать лекцию перед детьми или выступить перед нефилософской публикой. Я не слишком верю в философские построения, но полагаю, что необходимо подвергнуть нашу речь испытанию многочисленных слушателей, предоставляемых этим *Mitsein*. Это время для слушания, слушания и отголосков, а также слушания, в свою очередь, возможного гула того, что грядёт. Я полагаю, что буду писать в более свободной манере, более отрывистой, фрагментированной, более «эссеистической»...

К. В. Здесь мы неизбежно возвращаемся к вопросу о представимости сообщества и к требованию, которое вы артикулируете в вашем эссе *Неработающее сообщество*: «Нельзя переставать писать, следует неустанно прокладывать сингулярный путь нашего совместного бытия». Но если книга в сущности была написана ради того, «чтобы изменить существующие отношения», тогда эта книга, независимо от своего содержания, является потенциально

(трансформативным) пространством опыта со-бытия (*des Mit-Seins*). Какую роль играет это обстоятельство для повествования, которое вы хотели бы заново проблематизировать и заново написать, исходя из вопроса о сообществе? Каким образом повествование пользуется этим потенциалом и в какой степени оно должно выходить за его пределы?

Ж.-Л. Н. Конечно, книга как некое произведение, или, как говорят, произведение «искусства», в принципе любого рода произведение, то есть действие, облечённое в форму представления другому, коммуникации или даже в форму, образованную согласно этой коммуникации, согласно разделению (*le partage*) своего собственного формирования, – любого рода произведение влечёт за собой возможную трансформацию отношения между всеми. Тем самым произведения писателей, художников, мыслителей трансформируют отношения – формы, манеры, способы, ритмы, резонансы, *смыслы* во всех смыслах слова: они трансформируют формы, из которых вышли, из которых родились в силу необходимости – именно – вступить в трансформацию. Формы жизни тебуют одновременно стабильности и преобразования, они всегда стремятся к своей собственной сохранности, к своему повторению, изменению, мобилизации. Произведения – это места перехода (*passage*), агенты трансмиссии преобразования отношений существования, обновления способов бытия в мире – обновления, желаемого всем, что не желает смерти.

Итак, в действительности необходимо не одно-единственное повествование, но повествования, причём разного рода. Книги, музыка, изображения, способы любить и молиться и т. д. Но эти «повествования» – назовём их так, оставляя на потом уточнение этого слова, – не предназначены для того, чтобы «служить возможному преобразователю», как вы говорите. Они не предназначены для того, чтобы быть запрограммированными на выполнение одной функции: они должны вызвать сами формы и их ожидания. Лирическая абстракция или рок рождаются «из самих себя», то есть из медленных и subtilных движений форм в процессе их деформации, трансформации, реформирования. Огромная трудность заключается в том, чтобы всё же располагать проектом, намерением и тем не менее не задаваться целью, не «желать» трансформировать или реформировать, но, скорее, «уметь» обнаруживать и принимать желание форм, находящихся в состоянии зарождения. Я хочу сказать, что мы нуждаемся в новом повествовании о нашем обществе, о нашей цивилизации, да, оно нам нужно. Но мы не должны его искать. Или же мы должны позволить ему состояться. Мы также должны знать, что есть моменты инерции и потери в бесформенном...

К. В. Философия предоставляет особое пространство опыта, в которое многие не входят, поскольку или слишком боятся его,

или слишком благоговейно перед ним. Это пространство опыта видится или собором мудрости, который знает людей как послушных, но не всегда способных её получателей, или же это пространство опыта закрывается, становится, поскольку оно так запугивающе действует, недоступным дворцом мудрости. В обоих случаях большую роль играет то, что так называемая интеллектуальная собственность в нашем обществе выносятся на рынок и что культура в целом очень центрированно организована, по крайней мере, иллюзия центров культурного капитала (в Германии их называют «маяками») поддерживается и посредством этого становится совершенно конкретной реальностью. Страх перед пространством опыта философии, однако, нельзя сам по себе свести к дегенеративным и регрессивным структурам нашего общества. Существует также такая разновидность страха перед философией, которая отсылает к (де)конструктивному характеру таковой: если философия как пространство опыта угрожающа, то подвержение себя этой угрозе может вести к обновлению. Нужно ли понимать философию как Чужого, как вы его описываете в *L'Intrus*, – Чужого, чьё никогда не завершаемое прибытие вызывает волнение в самой глубине души? И может ли философия культивировать некую угрожающую черту по ту сторону тех механизмов, которые из пространства опыта философии создают храм или недоступный собор мудрости?

Ж.-Л. Н. В философии всегда есть нечто эзотерическое. Уже Гераклит был «тёмным», и вы можете быть уверены, что Платон был совершенно непонятен многим его согражданам. Эта черта эзотеризма отчасти объясняется тем фактом, что философия соперничает с посвящением в Таинства: она занимает это место, она желает заменить мистерию тёмную мистерией ясной, смутность мифа – ясностью логоса, но она остаётся тем, что требует посвящения, предварительного доступа и т. д. В этом смысле никогда и нигде доступ к тому, что остаётся недоступным (называют ли это богом или природой, наукой или свободой), не был свободен от эзотеризма. Но эзотеризм философии принимает особый оборот в силу того, что философия игнорирует то, что является её таинством. Например, она говорит: «Благо находится по ту сторону бытия» – и что же это значит? Где заканчивается бытие (или усия)? Точно так же Декарт говорит, что достоверность *cogito* недоказуема: каждый должен её познать – но чтобы её познать, необходимо читать Декарта, проникать в трудный текст. Когда Кант говорит, что «свобода – это единственная из Идей, которая представлена в опыте», – основное утверждение в кантианском контексте, что оно значит? Это не поддаётся с лёгкостью анализу, даже среди философов. Иными словами, философия не располагает одним смыслом: она старается выявить некий смысл, или, скорее, выявить условия для функционирования, движения смысла, без какой-либо уверенности в достижении «Смысла». Это упражнение в прояснении, исследовании языка может быть только трудным, изнурительным, относительно

недоступным без длительного обучения. Но почему оно должно быть предназначено для всех? Оно открывает пути в некоторый порядок языковой практики, что может оказывать воздействие на другие порядки и практики, и нет никакой необходимости в том, чтобы все были туда введены.

Когда мы видим, как это происходит сегодня во Франции, что «философия» вторгается повсюду, располагая даже собственным иллюстрированным журналом и своими «кафе», когда у «философов» спрашивают совета обо всём, то это означает, что философия становится хранилищем предписанных замороженных смыслов, то есть фаст-мыслью для очень голодных людей...

Но есть и другой аспект. Философия как нескончаемое упражнение – по праву нескончаемое – повторного открытия доступа к недостижимому посредством дискурса из себя самой обозначает свой предел: она сама нуждается в чём-то ином, в литературном письме, в жесте танцора или рисовальщика. Необходимо выйти из философии. Хайдеггер говорил: «конец философии и задача мышления». Мышление вовсе не является фаст-мыслью, оно трудно, недостоверно, рискованно, неустойчиво, возможно, трагично. Но оно, как минимум, уменьшает тяжесть серьёзного философского груза...

Перевод с французского языка
Вероники Фурс