

НЕКРОГЕНЕАЛОГИЯ СМЫСЛА: ГЕГЕЛЬ, ХАЙДЕГГЕР, БЛАНШО. СООБЩЕНИЕ I

Исследование проведено в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг.

Проводится сравнительный анализ связи смысла и смерти в философии Г.В.Ф. Гегеля, М. Хайдеггера и М. Бланшо. Для Бланшо эту связь опосредует аналогия образа и праха, что открывает перспективу некрогенеалогии смысла, поскольку образ выступает как то, что предшествует знаку и делает его возможным. Эта же аналогия, утверждающая трупное в качестве «источка» смысла, в свою очередь, представляет в новом и неожиданном свете генетические теории значения Хайдеггера и Гегеля.

Ключевые слова: Гегель; Хайдеггер; Бланшо; генеалогия смысла; негативность.

В текстах французского писателя и мыслителя Мориса Бланшо (1907–2003) открывается одна тревожная и, как может показаться, нигилистическая перспектива, впрочем, не лишенная притягательности (сам Бланшо называет ее «наваждением» – *une hantise* [1. С. 271; 2. С. 263]). Обозначим ее как «некрогенеалогия смысла». Суть ее в том, что трупное, прах каким-то образом «вписаны» в смысл, смыслу «предшествует» труп. Отметим также, что вопреки своей кажущейся специфичности и экстравагантности «некрогенеалогия смысла» – одна из тех идей, которые, как говорится, витают в воздухе, своего рода общее место. В самом деле, заявления наподобие того, что культура – это театр трупов, уже довольно давно не звучат как-то ново и неожиданно.

Возможно, это одна из недостающих точек над «i» в деле исчерпания мысли, еще один гвоздь в гроб «метафизики запада», странная, навязчивая идея, казалось бы, совершенно неуместная, которой, однако, надлежит быть высказанной, – кто знает, быть может, лишь ради того, чтобы в этом проговаривании забрезжила возможность простого отрешения от нее. Однако, несмотря на всю нелепость этой навязчивой перспективы, отрешение от нее отнюдь не представляется чем-то простым.

Столь же очаровательная, сколь и «Перспектива мадам Рекамье», некрогенеалогия – это *reductio ad absurdum* и *regressus in infinitum* в одном лице. Эта некорредукция обладает маниакальной логикой, а именно логикой аналогии, которой, тем не менее, как и всякой другой аналогии, свойственна некоторая внутренняя рыхлость.

Некрогенеалогия смысла вырастает из связи смерти и, шире, отрицания и значения. Тема эта более чем традиционная, в частности, она характерна для такой притягательной на универсальность метафизической конституции, как платонизм. Связь определенности и отрицания выкристаллизована в хрестоматийную формулу *omnis determinatio est negatio*, получившую широкое хождение благодаря Гегелю (см.: [3. С. 229]), а до этого встречавшуюся у Спинозы [4. С. 492] и т.д. С этой темой также традиционно ассоциируются разного рода «подводные течения», крайние вопросы и маргиналии метафизики («иное», «множественное», «небытие», «становление», «различие», «материя» и т.д.). Однако в наши задачи в настоящий момент не входит основательно углубляться в общую историю вопроса.

Мы попробуем проследить некрогенеалогическую перспективу и продолжить ее логику, опираясь в ос-

новном на ряд текстов Бланшо 1940–1950-х гг., в которых некрогенеалогия проявила себя особенно ярко¹. Мы также примем во внимание две исторически относительно близкие нам генеалогические теории значения, с которыми в указанный период соотносил свои идеи Бланшо: это, главным образом, теория Хайдеггера и, более явно, Гегеля. Этих мыслителей также можно рассматривать в качестве наиболее характерных и влиятельных представителей современной некрогенеалогии, а во многих отношениях и в качестве ее родоначальников.

Негативность, понимаемая как связь отрицания и смысла («идеи»), – одна из ключевых тем Гегеля. Негация, в том числе смерть и разложение единичной вещи, выступает для него в качестве необходимого перехода ко всеобщему, оборачиваясь идеализацией. Стоит отметить, что само идеальное, конечно, не есть сугубо лишь производное негации – ведь возможность того, чтобы негативность была продуктивной, и отрицание «порождало» бы смысл, в свою очередь, коренится в том, что идеальное априори есть субстанция всего происходящего. Здесь было бы уместнее говорить о динамическом («диалектическом») балансе производства смысла: субстанциальность Идеи служит для Гегеля исходной самоочевидностью и вместе с тем итоговым результатом работы отрицания. Во многих своих текстах Гегель утверждает это единство истока и результата, начальной и конечной точек. При этом всякий *почин* оказывается смещением или же разрывом: непосредственное (исходное, первое и т.п.) *как таковое* тем самым есть уже снятое; единое, полагаемое *как таковое*, тем самым уже открыто во множественность и т.д. В самой «таковости» вещей, как кажется, уже коренится их рыхлость и открывается перспектива истлевания. Первым делом, это их конечность, которая себя подрывает, и утверждает тем самым бесконечное – эту «простую сущность жизни», «душу мира», «общую кровь», которая, «будучи вездесуща, не замутняется и не прерывается никаким различием, напротив, сама составляет все различия, как и их снятость, следовательно, пульсирует внутри себя, не двигаясь, трепещет внутри себя, оставаясь спокойной» [7. С. 89]. Конечное, само себя снимая, таким образом сохраняется в бесконечном и оправдывается в нем в качестве его момента – в качестве *аспекта* логического, или же понятия, или, иначе говоря, той определенности, которая единственно и составляет все то, что есть.

Связь отрицания и значения, а также генеративный, «производящий» характер негации по отношению к

смыслу (и к языку) становится наглядным на примере опыта «чувственной достоверности», как он описывается, в частности, в «Феноменологии духа». Сама эта достоверность есть исходная и элементарная «бездуховность духа» – мнение (*Meinung*), предметом которого выступает сингулярность: чувственное «это» (*das Diese*), а также непосредственная данность «самости». «Это» еще не является понятием в строгом смысле слова, но лишь мнимостью (*das Gemeinte*), подразумеванием – элементарным дейкисом, или, если угодно, «остенсией». Чувственная достоверность обладает *видимостью* «богатейшего познания» и «подлинной достоверности», однако «на деле... выдает себя за истину самую абстрактную и самую бедную» [7. С. 51]. Примечательно, что, дабы развенчать видимость конкретности непосредственного познания, Гегель обращается к языку. Наиболее прямым образом «подразумеваемое» высказывается в языке посредством указаний – «это», «вот», «здесь», «теперь», «я» и т.д. – таких слов, которые располагаются как будто бы на границе самого языка и «сырой реальности». Стало быть, наиболее радикальным языковым средством выражения сингулярности оказываются, фактически, *местоимения*. Все эти указания обретают свой смысл и элементарное идеальное содержание именно в качестве к чему угодно приложимых «подобий» («здесь» – это, по сути, какое угодно «здесь», и именно к этому «какому угодно другому месту» сводится его значение; «я» – это, по сути, какое угодно другое «я», и т.д.). Собственные имена в каком-то смысле оказываются невозможными: язык высказывает только всеобщее. Сингулярность как таковая «невыразима», вернее, ее прямым выражением становится «истина» или же результат ее собственного движения – наиболее абстрактное и бессодержательное всеобщее.

«Здесь» и в особенности «теперь», когда лингвистический поворот для нас есть что-то «объективно», «исторически» свершившееся, мы, конечно, могли бы задаться вопросом: а не является ли «сам язык» источником этого расхождения между чувственной достоверностью и ее истиной и, соответственно, между сингулярностью и понятием? Однако, хотя для Гегеля язык и неотделим от этого расхождения, он все же весьма далек от того, чтобы придавать здесь «самому языку» решающую роль, тем самым его гипостазирова. Исток расхождения между единичностью и всеобщим, равно как и, в каком-то отношении, исток самого языка, Гегель усматривает в другом.

Знаки чувственной достоверности – все эти «здесь», «теперь», «я» и т.д. – обладают «смыслом» именно в качестве чего-то сохраняющегося, вопреки разложению и схождению на нет самих подразумеваемых в них предметов. Можно даже сказать (ничто не мешает нам это предположить), что само это разложение *конstitutивно* для данных элементарных значений. Именованное в каком-то отношении *предполагает* изъятие и недостаточность, и вместе с тем – гниение и смерть. Это «предполагание» есть оборотная сторона абстрактной отрицательности всеобщего. «Значение», стало быть, исходным образом есть тление «подлежащей» вещи. «Смысл» относится к «реальному» как к чему-то всегда уже смещенному и негированному, как к уже

умершему. А сохраняющее удержание конечного как мертвого, как пережившего себя и ставшего собственным «образом», со своей стороны, есть не что иное, как «снятие», *Aufhebung*.

Абстрактная и чисто отрицательная всеобщность элементарных значений фактически еще не есть «сущность» или же «чтойность» (*quidditas*), но «бытие чем угодно другим», аморфное *сходство*. Высказываемая «этость» (*haecceitas*), стало быть, совпадает не столько с *quidditas*, сколько с неким *quodlibet*². Но это «любое» в вещи, ее «бытие чем угодно другим» и есть не что иное, как ее «смертность» – сместимость и тленность, или же попросту ее *бытие* как выхождение за собственные границы. Всякое «здесь» и «теперь» в своем *бытии* – уже смещенное и разлагающееся. Гибель и распад суть стихийные элементарные опосредования. Так, Гегель говорит об «откровенных мистериях» уничтожения и пожирания чувственных вещей, которые «празднует вся природа» [7. С. 58]. Эти и подобные им ничтожащие «мистерии» и суть как бы «исток» языка, являющийся, таким образом, сугубо «внешним» по отношению к не знающему себя как идею духу (но никак не «психологическим», «внутренним»). Этот «исток» уходит в общеонтологическое изначальное смещение, в невозможность непосредственности, которая, стало быть, есть «ничто», или же как таковое «бытие» (см.: [3. С. 217–222]).

Тление и распад служат истоком смысла, но, вместе с тем, включаются Гегелем в телеологическую перспективу синтеза, в диалектическую тотальность. Здесь кажется вполне уместным вспомнить слова Жана Валя о том, что прежде чем стать философом, Гегель был теологом [9. С. 7], для которого отрицание отрицания есть не только лишь отвлеченная схема, но разрешение метафизической драмы: преодоление смерти, апология и искупление единичного (ведь индивид, как бы то ни было, являет собой «абсолютную форму» [7. С. 13]). Дух у Гегеля должен растратить себя и выстоять в абсолютной разорванности – дух ищет смерти как собственной истины, как испытания и последнего слова, как кислоты, способной изъесть его плоть и обнажить его основание, и вместе с тем утверждает смерть в качестве собственного и прирожденного, обнаруживая, в конце концов, *себя* в качестве смерти – этой «изумительной мощи» негативного [7. С. 17]. Это, пожалуй, основное экзистенциальное содержание гегелевской философии, тот «опыт» (*Erfahrung*, *experimentum*), что служит ее отправной точкой. Этот опыт исследует феноменология, служащая «введением» в систему – наука о являющемся духе (ведь «сущность должна являться» [3. С. 295]), причем в ней этот опыт характеризуется не иначе как «доводящий себя до отчаяния скептицизм» [7. С. 44]. Бланшо, в свою очередь, говорит об этом опыте «освоения смерти» как о некоей сопряженной с сущностным риском игре, в которой на кон поставлено «право на смерть» (см.: [1. С. 107; 2. С. 105]).

Одним из основных источников критического возмущения гегелевской философией традиционно является присущее ей притязание на законченность, своего рода «тоталитаризм» мысли. При этом оспариванию подвергается собственно гегелевское «бесконечное» – то, что не имеет иного по отношению к себе, но во вся-

ком ином оказывается «у себя» (см.: [3. С. 232]), – оно же и составляет субстанциальность понятия или Идеи, бытие сущего как его определенность. В оспаривании же эта бесконечность чаще всего «оконечивается» (собственно, само заявление о ее «завершенности» уже дает для этого повод) вопреки всем гегелевским утверждениям движения и разрыва, в том числе непрерывного смещения самой логической субстанции. Критика гегелевской философии, как правило, занята поиском брешей в его системе или, во всяком случае, тех локусов его мысли, в которых субстанциальность Идеи может быть поставлена под сомнение. Прежде всего таким локусом становится «Феноменология духа», в рамках которой *перспективность* диалектического синтеза наиболее очевидна, ведь на пути духа к абсолютному знанию синтетический телос еще не достигнут и представляет собой, тем самым, нечто желаемое или проблематическое. Другим таким локусом парадоксальным образом оказывается та самая точка, где система достигает своей вершины, здесь-то, замыкаясь, она себя и опрокидывает, здесь диалектическая тотальность съезживается перед тем внешним, что *остается*. Для многих читателей Гегеля в XX в. вслед за Александром Кожевым наиболее наглядным выражением этой точки становится так называемый «конец истории» (см.: [10]). А роль того «внешнего, что остается», берет на себя, в частности, раскрепощенная негативность, не находящая себе применения (*sans emploi* у Жоржа Батай [11. С. 58]), не разрешающаяся *целиком* в каком-либо диалектическом синтезе.

Преимущественно с точки зрения этих проблематических локусов рассматривает Гегеля французское неогегельянство середины XX в., с которым во многом соотносится также и прочтение Гегеля у Бланшо, ссылающегося, в частности, на Александра Кожева и Жана Ипполита. Это неогегельянство дает в целом весьма неожиданный образ Гегеля – не столько панлогиста, для которого всему находится свое место в системе, сколько самоотрекающегося романтика и трагического мыслителя, даже «тайного антигегельянца» [11. С. 51]. Гегель оказывается интересен не столько как официальный, «государственный» философ и высокомерный консерватор, каким он предстает в «Философии права» и «Энциклопедии», сколько как провидец смерти Бога и конца философии, как «Гегель, пребывающий на грани безумия». Так, по характеристике Жана Валя, «...в глубине его философии имеется трагическое, романтическое, религиозное начало. И хотя распространять это начало на всю философию Гегеля было бы ошибкой, тем не менее вся его философия имеет соответствующую окраску» [9. С. 5].

Еще более колоритное описание дает во «Внутреннем опыте» Жорж Батай: «Несомненно, у него был тон раздражительного зазнайки, но на том портрете, где он изображен в старости³, мне видится изнеможение, ужас быть в средоточии мира – ужас быть Богом. Гегель в ту пору, когда система замкнулась, целых два года думал, что сходит с ума: возможно, ему стало страшно, что он принял зло – которое система оправдывает и делает необходимым; или, возможно, связав свою уверенность в том, что достиг абсолютного знания, с завершением истории – с переходом существования к состоянию

пустой монотонности, он узрел в самом глубинном смысле, что становится мертвым; возможно, что разнообразные печали сложились в нем в более сокровенный ужас быть Богом» [12. С. 204–205]. И вот еще один фрагмент «Внутреннего опыта», озаглавленный как «Маленькая комическая сводка»: «Гегель в жизни выиграл спасение, убил в себе казнение, *искалечил себя*. От него осталось лишь топорщице, современный человек. Но перед тем, как искалечить себя, он коснулся крайности, познал казнение: память снова и снова подводит его к замеченной бездне, *дабы ее уничтожить!* Система – это уничтожение» [12. С. 86].

Французское неогегельянство в целом продолжало линию антропологической переинтерпретации гегелевской философии, начатую Фейербахом и Марксом, и также опиралось преимущественно на «Феноменологию духа», этот «истинный исток и тайну гегелевской философии» [13. С. 155], часто даже противопоставляя ее онтологии «Науки логики» (см.: [11. С. 50–51]). Отличительной чертой французского прочтения Гегеля является его выраженный экзистенциально-философский характер. Оно пытается обойтись без «метафизического допущения» идеальной субстанции, место которой, впрочем, фактически замещает «ничто» экзистенции. В рамках такого прочтения «идеальное» оказывается по преимуществу *эффектом* негативности как желания, исторической борьбы и труда (А. Кожев). А в попытке скрестить гегельянство с феноменологией, предпринятой Жан-Полем Сартром, суть идеализации и в целом производства смысла (гуссерлевского *Sinngebung*) усматривается в «неантиципирующей» деятельности для-себя-бытия (экзистенции как сознания), в дереализации сущего-в-себе (по преимуществу природной или природженной данности). Экзистенциально-философское прочтение Гегеля, фактически, как раз и приводит к «раскрепощению» негативности, к тому, что отрицание, оказываясь лишенным каких-то априори оправдывающих его перспектив, в еще большей степени акцентируется в качестве «истока смысла». Тем не менее от этого «ничто», пользуясь выражением Бланшо, мы по-прежнему с легкостью совершаем переход ко всему (см.: [5. С. 294; 6. С. 10]).

Хайдеггер, как и Гегель, во французской мысли середины XX в. зачастую воспринимается прежде всего как «философ смерти» (его знают, главным образом, по экзистенциальной аналитике «Бытия и времени»). Аналогично тому, как гегелевский «дух» был призван растратить себя в области смерти, «распространиться вовне», выстоять в абсолютной разорванности и удерживать мертвое, экзистенция у Хайдеггера набрасывает, «проецирует» себя на смерть как на наиболее «собственную» из своих возможностей. Эта возможность более не быть способом *Dasein*, или, по выражению Хайдеггера, «возможность невозможного», составляет собой основу всех прочих экзистенциальных возможностей [14. С. 250–251, 260–267]. Соотношение с этой радикальной возможностью, со своей стороны, и образует оригинальный способ существования *Dasein* – бытие-к-смерти, или же набросок (*Entwurf*, во французском переложении – *projet*, проект), в котором *Dasein* призвано блюсти свою конечность – поддерживать эту крайнюю возможность открытой.

Гегель пытался описать движение негации как со стороны «сознания», так и со стороны «предмета», стремясь тем самым разрешить в диалектическом синтезе традиционную оппозицию субъекта и объекта. У Хайдеггера – при всем его решительном отказе от субъект-объектного языка – мы встречаем в чем-то подобную двойственность, которую образует прежде всего игра «собственного» и «несобственного», а также, если угодно, «личного» и «безличного» в составе самого *Dasein*. Бытие-к-смерти, представляющее собой чуть ли не «истину» экзистенции в гегелевском смысле, проявляет себя двояким образом: с одной стороны, в заступающей решимости [14. С. 262–267, 301–310], что требует мобилизации всех собственных ресурсов *Dasein*, с другой – в элементарном экстазе временения, который осуществляется *сам по себе* и безучастен к какому-либо собственному решению. При этом основу происходящего «самого-по-себе» темпорализующего экстаза составляет исходное «не-по-себе» [14. С. 188–189, 252, 274–301], или «выдвинутость в ничто» [15. С. 22], выступающее, в свою очередь, экзистенциальным аналогом гегелевской общеонтологической фигуры изначального смещения и разрыва.

В экзистенциальной аналитике «Бытия и времени» Хайдеггер в качестве опоры языка и вообще знаковости фактически утверждает ту сеть отсылок чего-то к чему-то, что образует для *Dasein* внутримировое сущее в его «подручности». Основоструктура понимания – «герменевтическое как» («что-то для чего-то» [14. С. 153–160]) – укоренено в практическом обращении с вещами. Между тем именно та вещь, что выпадает из сети отсылок (вышедший из строя, непригодный инструмент либо вклинивающийся во взаимосвязь «мировости», в сферу обжитого и знакомого чужеродный, экзотичный элемент), первичным образом обращает на себя внимание, тем самым заявляя о собственном существовании, доселе бывшем «неприметным» [14. С. 74–75]. Такая ситуация «отстранения», по Хайдеггеру, служит истоком «апофантического как» (выразимого формулой «что-то как *таковое*»), в свою очередь являющегося основой объективации как отстраненного тематизирующего представления. Более того, приостановка убегания по сетям отсылок, своего рода ступор, окоченение или околевание, этот разрыв общей ткани вещи оказывается предваряющим, конститутивным условием самой данности этой ткани в целом – «мира», «мировости»: «...отсутствие чего-то в мире озабоченности, отсутствие как разрыв отсылки, как нарушение освоенности, играет особую роль в самообнаружении окружающего мира, о которой – в предельно заостренной формулировке – можно сказать так: *специфическая подручность инструментального окружающего мира как мира озабоченности конституирует себя в своей не-подручности*» [16. С. 197].

Таким образом, в обращении с сущим как с «подручным», с точки зрения экзистенциальной аналитики первичном способе понимающего обнаружения того, что есть, брезжит нечто еще более «первичное» – бытийный разрыв, онтологический дифферанс, открываемый «неподручностью». Задним числом изъятие и нехватка будут отсылать к исходному «не-по-себе». Сквозящее в нем «ничто» уже не является искусствен-

ным производным отрицания, напротив, само отрицание имеет своим истоком эту парадоксальную явление «ничто» (см.: [15. С. 18–19]), или, иначе говоря, бытийную открытость, опустошающий «просвет».

Бланшо, говоря о Хайдеггере, далеко не случайно вспоминает в связи с ним также и о вожде сюрреализма Андре Бретоне с его пристрастием ко всяческому «вышедшим из моды, разбитым, непригодным, почти что непонятым, извращенным предметам» [2. С. 263]. Ведь разного рода странному, чужеродному, не имеющему применения сущему, выпадающему из сети взаимных отсылок, аналогичен суверенный «эстетический» образ – образ эмансипированный, не изображающий ничего, кроме самого себя. Разрыв «мировости» как значимости, явленный в «неподручном», но также и в *образе*, выводит нас за пределы вовлеченности в мир, в работу языка, если угодно, к «истоку» языка. Этот разрыв, расстраивающий значимость, в каком-то отношении являет собой ее «основание».

Данный «исток», или «первофеномен», языка у Хайдеггера – «неподручность» или даже «непригодность», в том числе в смысле абстрактного разложения и смерти, – имеет лишь косвенное отношение к возможному действию. Радикально непригодное («отбросы» и прежде всего «труп») возвещает о невозможности озабоченного обращения с подручным. Этот исток, таким образом, не столько даже практический, сколько «эстетический»: растерянность, зачарованность, онтологический эстезис, шок бытия – опустошение на месте истока.

С начала 1940-х гг. критические тексты Бланшо становятся все более явным образом «зараженными» гегелевской темой негативности и хайдеггеровской – бытия-к-смерти. Бланшо в значительной степени контаминирует эти темы, а также дает им своеобразное переосмысление, прежде всего в контексте «вопроса письма». Сам этот вопрос затрагивает онтологическое самостояние литературы, становясь вопросом о ее *возможности*. Это «вопрошание в отношении языка, помимо человека, который пишет или читает» [6. С. 9], истолковывается Бланшо как своего рода «движущая сила» процесса литературы, и эта сила понимается им прежде всего как негативность. Литература начинается тогда, когда оказывается поставленной под вопрос, она живет за счет отрицания собственных пределов («литературности») и «строится на собственных руинах».

От «настоящего» действия – от труда и исторической борьбы, которыми также движет отрицание, действие *письма* отличает то, что негативность в нем эмансипируется и становится тотальной. Письмо, строго говоря, ничего не производит, ведь высвобожденная им негативность перестает быть продуктивной, поскольку, отрицая все, она уже не отрицает ничего в действительности. Тем не менее эффектом такого тотального отрицания оказывается отнюдь не «голое ничто», но «воображаемое». Это воображаемое не есть попросту ложное, произвольная фикция, равно как и не есть какой-то «другой мир» по ту сторону этого, оно, по словам Бланшо, есть этот самый мир, но только взятый «как целое, как все» [5. С. 307; 6. С. 26]. Литературе, таким образом, оказывается присущ парадоксальный *презентативный* характер – она предъявляет мир.

При всей ее фикциональности она неожиданным образом *истинна*.

Между тем доступом к этой неуместной истине *мира извне* оказывается не тотализирующее синтетическое представление, не синоптический охват сущего в целом, не платоновское «созерцание» и не гегелевская «мудрость», но доведение отрицания до предела. В силу этого воображаемое есть онтологическая стихия, ведь оно напрямую смыкается с тем «голым бытием», которое также есть изведение всего сущего, и вместе с тем факт своей собственной неустрашимости, «присутствие отсутствия». Это то, что Эмманюэль Левинас обозначает безличным оборотом *il y a*, «имеется», интерпретируя, таким образом, хайдеггеровское бытие как «ничто из сущего». Гегелевская негативность в ее прочтении у Бланшо оказывается, тем самым, отягощенной стихийной «фундаментально-онтологической» составляющей. Это уже не та сугубо антропологическая негативность действия, какой ее желал видеть Кожев. Показательно, что само «письмо» Бланшо обозначает преимущественно глаголом, точнее, квазисуществительным *écrire*, подобно хайдеггеровскому псевдосубstantиву *das Sein*.

Отношение глубинно-онтологической негативности письма к «смыслу» делается наглядным при сопоставлении литературной и «обыденной» речи. Слово вообще сопряжено с отрицанием: негации в нем подвергается собственно «реальность», или же «бытие» вещи, что, в свою очередь, как раз и учреждает «сущность» и «смысл». *Именован*ие вещи включает ее в порядок действительного – универсальный порядок «смысла», телеологичное герменевтическое целое, обжитость мира как систему взаимных отсылок, в которой что-то всегда есть для чего-то. Однако это включение вещи в разумное целое достигается ценой исключения ее стихийного «существования», этому целому предшествующего и, в каком-то смысле, служащего его «истоком». Бланшо прямо отсылает здесь к Гегелю и опять же к его интерпретации у Кожева, стремящегося показать, что «для Гегеля понимание равнозначно убийству» [6. С. 33].

Однако, в отличие от Гегеля, для Бланшо язык высказывает не только всеобщее. Слово не сводится к понятию как простому эффекту негации вещи в ее сырой непосредственной реальности, в ее «здесь» и «сейчас» бытии. В слове есть некоторая избыточность по отношению к учреждающему «смысл» движению отрицания. Бланшо подчеркивает, что сама эта негация – идеальное отсроченное убийство – не могла бы состояться, если при этом сама вещь не могла бы сойти на нет, перестать существовать – стать «собственным образом» или «пережить» себя (см.: [5. С. 313; 6. С. 34]). Удаление вещи от себя самой, подкрепляемое возможностью, или, лучше сказать, реальностью смерти, онтологическая хрупкость, бытие вещи как ее же рыхлость – вот исток дистанции условного и символического, сама абстракция (как она осуществляется реально, в стихийных мистериях уничтожения). Но этот же исток «смысла» оказывается и избыточным по отношению к нему.

Литературная речь привносит беспокойство в порядок «смысла», учреждаемый речью «обыденной». Литература, с одной стороны, утверждает эту избыточность «реального» в речи, с другой – ведет с ней борьбу.

Это «два уклона» литературы, которые обозначаются Бланшо соответственно как «поэзия» и «значимая проза» (см.: [5. Р. 318–324; 6. С. 41–47]). Со стороны «значимой прозы» «обыденная» речь оказывается неудовлетворительной из-за своей неясности и двусмысленности, в силу того что она не до конца прозрачна для мысли, что работа негативности в ней никогда не является завершенной. Со стороны данного уклона литература стремится подчинить выражение «смыслу». Перспективу этой борьбы с языком за «смысл», разумеется, можно расширить далеко за пределы литературы – вплоть до попыток создания искусственных языков в науке.

Со стороны поэтического уклона литература, напротив, стремится к той реальности, что оказалась утраченной или вынесенной за скобки в результате зачинающего «смысл» отрицания, к той жизни вещей, которую они ведут в отсутствие света, на обочине порядка действительности, когда мира уже или еще нет. Эту борьбу со «смыслом» поэзии позволяет вести «материальность» самой речи (поэзия акцентирует именно то, что в самом выражении сопротивляется значению): идиоматику, ритм, звучание, те текстовые «кромки», за которые впоследствии так любил «цепляться» Жак Деррида, и, в конце концов, саму грамму, *письмо* – вплоть до вещественных его составляющих (бумаги и т.п.).

Очевидно, что борьба на обоих фронтах оказывается заведомо безуспешной. Со стороны «прозаического» уклона мы сталкиваемся с невозможностью радикального утверждения «смысла» – тотальная прозрачность оказывается сама по себе, *в целом* непрозрачна, система «смысла» извне, т.е. опять-таки *в целом*, выказывает себя как абсурд. В качестве примера такого остранения «разумной действительности» Бланшо упоминает романы Флобера: «Писатель пишет самым прозрачным языком, описывает людей, которых мы могли бы узнать, жесты, в точности подобные нашим собственным... Но каков же в конце концов единственный сюжет его романа? Ужас перед существованием, лишенным мира, тяжба, в ходе которой все, переставшее существовать, продолжает свое существование...» [6. С. 44–45]. Со стороны «поэтического» уклона мы встречаемся, наоборот, с невозможностью изведения «смысла», так как сколь бы тотальным ни было его отрицание, мы упираемся в итоге в некий неизгладимый след «смысла» – атавистический «смысл бессмысленного». Это, в свою очередь, могут наглядно продемонстрировать опыты зауми, автоматического письма и другие формы литературного разложения языка.

Стало быть, при всей несостоятельности ведомой борьбы (подобной борьбе с трупом) эти два уклона литературы парадоксальным образом совпадают (так, Малларме для Бланшо служит примером одновременного нахождения и с той и с другой стороны [5. С. 321; 6. С. 44]). Пространством их совпадения, а также причиной их безуспешности оказывается то, что можно назвать «онтологическим фактом», то «присутствие отсутствия», в которое каждый из этих уклонов в конечном счете «утыкается». Именно «бытие» обуславливает нехватку и неизбежность смысла.

Эти нехватка и неизбежность суть не что иное, как *конечность* в экзистенциальном ее аспекте. Поэтому ту

борьбу, что ведет письмо – за смысл или же против смысла – Бланшо прямо связывает с «борьбой за право на смерть». Непосредственно эта борьба может представляться чем-то абсурдным и неуместным, однако она, фактически, есть способ существования экзистенции (или, выражаясь более претенциозно, «то, что делает человека человеком»), *возможность* смерти, вольной, собственной смерти, есть возможность овладения собственным существованием, возможность стать самим собой. В этом отношении смерть есть продолжение и реализация негативности – имманентное движение и вместе с тем трансценденция, нечто «идеализирующее», «духовное». Как показал Гегель, такое *внутреннее* движение смерти есть свобода. Свобода несостоятельна без движения навстречу тому, что тебя уничтожает.

И Гегель, и Хайдеггер, и вслед за ними экзистенциальная философия (Бланшо называет в этом ряду также Ницше [1. Р. 95; 2. С. 93]) утверждают преимущественно имманентность смерти как собственного и внутреннего. Эта собственность смерти начинает составлять в современности некий телос, включается в телеологическую перспективу: нужно стать уничтожающим, предвосхищая смерть, нужно мимикрировать под смерть, нужно *признать* ее. Гегелевский раб в лице смерти встречает «абсолютного господина», радикальную негативность для-себя-бытия как свою собственную отчужденную сущность. Смерть становится даже неким этосом «духа», или же «экзистенции»: «Свою смерть хвалю я вам, свободную смерть, которая приходит ко мне, потому что я хочу» [17. С. 52]. Стоит, однако, оговориться, что требование, на которое опирается экзистенциальный этос смерти, весьма двусмысленно: ты должен сам открыться наиболее собственной своей возможности, ведь как бы то ни было, независимо от твоего воления ты к этому все равно придешь. Или, говоря словами Батая, расставляющего акценты иначе: «В известном смысле смерть неизбежна, но в смысле более глубоком – недоступна» [12. С. 135].

Бланшо как раз и заостряет внимание на этой двусмысленности смерти, находящей свое выражение, в частности, в том тривиальном обстоятельстве, что смерть лишает возможности умереть: умирая, мы покидаем одновременно и мир, и смерть [5. С. 324–325]. Делая человека человеком, она более непосредственным и грубым образом разлагает человека. Смерть, пользуясь выражением Левинаса, есть не столько «возможность невозможного» (какова она для Хайдеггера), сколько «невозможность возможного», невозможность больше мочь [18. С. 74–75]. В этом отношении она уже не может входить и в состав *собственных* возможностей экзистенции, она не есть то, что можно присвоить, она не является «опытом» – тем, что можно испытать на себе, пережить от первого лица. Здесь, несмотря на малоэффективность своего «лекарства», вновь оказывается прав Эпикур, говорящий о смерти как о лишении ощущений, «анестезии» [19. С. 402–403].

Будучи истоком и целью негативности, смерть подвешивает всякое *собственное* действие, исходящее от субъекта, и делает, таким образом, отрицание невозможным. Тривиальность смерти, подрывающая радикализм любого «нет», коренится, опять же, в «онто-

логическом факте», в том «присутствии отсутствия», которое возвещает об атактистической *неизгладимости* бытия. Этой фундаментально-онтологической стихии в составе самой смерти Бланшо дает имя «другой смерти». Эта «смерть как невозможность» оборачивается вечным возвращением умирания, невозможностью не быть. Она-то и делает чем-то в корне сомнительным экзистенциальную авантюру «борьбы за право на смерть», но, с другой стороны, она же эту борьбу и провоцирует.

Вывести дискурс о смерти из плана имманентности и сместить ударение на «другую смерть» Бланшо как раз и позволяет *труп*. Фигура трупа дарует возможность не говорить о смерти как о чем-то собственном и, вместе с этим, сочетая тление и смысл, представляет в несколько неожиданном ракурсе связь отрицания и значения, выступая как своеобразная кульминация (апогей и *вместе с тем* дериват) перепрочтения «негативности» и «неподручности».

«Прах» (*la dépouille*), «останки» (*remins* в английском переводе Энн Смок [20. С. 256]) – сброшенная кожа, шелуха, след, оставленный внешний покров (при этом как бы возвещающий о принципиальном отсутствии чего-то «внутреннего») – эта фигура вовлекает в своеобразное критическое смешение в пространстве некоего чудовищного юмора целый ряд «больших» философских тем: помимо гегелевской смерти как универсального опосредствования и хайдеггеровской смерти как своеобразной «энтелехии», завершения экзистенции это также традиционная миметическая доктрина и свойственная разного рода «философиям жизни» критика понятия знака как «мертвого».

По ходу отметим, что *труп* (трупное, гниль, призрак) является также одной из ключевых фигур «гетерологии» (парадоксальной «науки об ином») Жоржа Батая (и, не исключено, ключевой фигурой для всякой возможной «гетерологии» вообще). Трупы традиционно принадлежат области «иностранного» – того, что, по характеристике Батая, представляет собой аффективную «реальность силы или шока» [21. С. 347] и в качестве «низкой материи» (*la matière basse*) противостоит «великим онтологическим машинам» [22. С. 225]. «Иностранное» – та часть любого порядка, которая превосходит целое, она делает порядок возможным и вместе с тем ставит его под вопрос. В «иностранном» – сырость, нагота и чрезмерность бытия.

Здесь же, на взгляд Батая, располагается и область «сакрального» (как «священного-скверного»). При всей амбивалентности «сакрального» именно «скверная» его часть дольше упорствует в своей гетерогенности. А трупная скверна традиционно считалась одной из самых страшных. Вспомним гераклитово «Трупы на выброс пуще дерьма» [23. С. 236]. Однако даже эта формула (равно как и более современная скатологическая формулировка из мамлеевского романа: «Труп – это кал потустороннего» [24. С. 43]), как кажется, дает лишь приблизительное представление о том отторжении, что знаменует собою труп. Традиционное отшатывание от *трупного* («предоставь мертвым погребать своих мертвецов» Мф. 8:22, Лк. 9:60) лишь подчеркивает его гетерологичность. Труп – отверженная часть –

хуже, чем любые отбросы, неприкасаемое. Труп – это безотрадная внешность.

Но труп также и завораживает. Как все сакральное, он притягателен. Неслучайно христианский Запад столь долгое время находился под очарованием мертвого тела Бога, что, возможно, решающим образом сказалось и на современном восприятии тела вообще – на его фетишизации, равно как и на его порноскопии (на что, кстати говоря, обращает внимание в своем «Согрус» Жан-Люк Нанси [25]). И в этом обаянии трупа есть своего рода «объективный юмор». Мертвец, «блистающее существо», как пишет Бланшо, больше, чем живой, «прекраснее, величественнее, он уже монументален и до такой степени он сам, что он как бы удвоен самим собой, соединившись с торжественной безличностью себя по подобию и по образу. Это существо большего масштаба, значительное и великолепное, которое впечатляет живых, словно явление доселе неведомого оригинала, приговор Страшного Суда, написанный в глубинах бытия и триумфально выражающийся с помощью отдаленности, – своей властительной внешностью оно, может быть, напоминает великие образы классического искусства» [2. С. 262].

Между тем *прах*, как бы то ни было, в целом обделен в истории западной мысли вниманием. Чаше всего *труп* встречается здесь лишь как полемическая фигура, низводясь до расхожей метафоры, памфлета. Существует достаточно много «философий бренности», философской критики разного толка в адрес тех или иных форм мертвенности, однако специальное внимание к *трупному*, не говоря уже об особой «философии трупа» («некрософии»), – действительная редкость.

Если все-таки попытаться проследить здесь некую традицию, то список «некрософов» Запада откроют, пожалуй, Гераклит и Парменид, которым и здесь выпадает играть роль хрестоматийных примеров, служа удобной иллюстрацией диалектической историко-философской схемы. Ведь они выступают с противоположными, но внутренне родственными жестами: Гераклит подвергает трупное радикальному исключению; Парменид же, напротив, пытается интегрировать его в порядок сущего и сделать причастным бытию. Если верить свидетельству Теофраста, то Парменид, полагавший, что небытия нет, во второй части своей поэмы, посвященной «правдоподобному мнению», приписывал трупам некую остаточную жизнедеятельность и даже способность к негативной перцепции: «...свет, тепло и голос мертвый не ощущает из-за отсутствия огня, а холод, молчание и [другие] противоположности ощущает» [23. С. 284].

Небрежение философии к смертному праху объясняется вовсе не тем, что он философски не интересен, косная, «наивная вещь» [7. С. 178], о которой мало что

есть сказать. Вряд ли можно согласиться с тем, что мертвый человек как таковой не может представлять собой проблему. Причина философского невнимания к трупу лежит отчасти в его табуированности, но главным образом – в той *неловкости*, которую он вызывает, ускользая от категориального схватывания, что связано с его специфичной *экстериорностью*, отсутствием прямого касания к опыту, исходящему от субъекта или пребывающему в свете истинствования.

Фигура трупа – совершенно непсихологическая и неэкзистенциальная (неслучайно экзистенциально-философское высокомерие по отношению к знакомству со смертью со стороны, со «смертью других»). Трупное, разумеется, связано со смертью, но никак не свидетельствует о ней как о «наиболее собственной» экзистенциальной возможности. «Вчувствование» и «аналогизирующий перенос» здесь уже не достигают своей цели. Труп – выражение смерти другого, другой смерти, невозможная «осуществленность» смерти, то, пользуясь выражением Батая, «негативное чудесное» [26. С. 322], что остается бесконечно далеким по отношению к какой-либо внутренней мертвенности, по отношению к каким бы то ни было собственным ресурсам экзистенции и ее бессилию.

Присутствие трупа не составляет определенной угрозы, подталкивающей к каким-то однозначным действиям. Напротив, как кажется, это присутствие подвешивает всякое действие в пустоте. Так, Леонид Липавский пишет о неизбежном смущении и «неловкости» в присутствии трупа⁴. Возможность деловитого обращения с трупом (ритуальные действия, захоронение или уничтожение, вплоть до современных медицинских и полицейских практик), разумеется, нисколько не исключает и не опровергает этого исходного смущения. Как пишет Бланшо, необходимость что-то спешно предпринимать в присутствии умершего связана с тем возмущением, которое он собой являет, возмущением о том, что вскоре всякое человеческое действие будет «смещено» (*déplacée* [1. С. 269; 2. С. 261]).

Философия традиционно пребывает в растерянности перед трупом, чего не скажешь об искусстве, превращающем эту растерянность в собственную стихию. Отметим хотя бы то, что западное искусство – в особенности с тех пор, как оно начало заявлять о себе как об автономной эстетической практике – изобилует некрофильскими эстетиками (что главным образом касается искусства изобразительного, а также искусства в его, так сказать, глубинно-реалистических тенденциях)⁵. Эта близость искусства и трупа обусловлена во многом той аналогической связью, что существует между трупом и образом. Далее мы остановимся на этой связи подробнее.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Мы остановимся прежде всего на одной из самых известных критических работ Бланшо – «Литература и право на смерть» («La littérature et le droit à la mort», 1947 [5. Р. 291–331], см. также перевод Д. Кротовой [6]), а также, преимущественно, на тексте «Две версии воображаемого» («Les deux versions de l'imaginaire», 1951 [1. Р. 266–277], см. также перевод Б.М. Скуратова [2. С. 258–268]), который, пожалуй, является для «некрогенеалогии» ключевым.

² Введением этих схоластических терминов, а также некоторыми соображениями по поводу «любого» (*quodlibet*) мы обязаны Джорджо Агамбену (см.: [9]).

³ Ж. Батай имеет в виду портрет Гегеля работы Якоба Шлезингера (1831).

⁴ «...До сих пор не известно в точности, как вести себя на похоронах близкого или в присутствии его мертвого тела, — от этого всегда ощущается неловкость» [27. С. 176].

⁵ При желании можно, конечно, сделать намного дальше заходящие выводы и проследить еще более углубляющуюся в прошлое связь культуры и трупа. Очевидно, что память, архив, музей, письмо и т.д. не только предоставляют трупному убежище, но и сами разыгрываются на выжженном трупном месте. Культура есть нечто вроде «дома с привидениями» (*maison hantée*), а захоронение может быть расценено как исток архитектуры. Наконец, по данным антропологов, единственное, что отличало представителей первобытного человеческого стада от животных — это, помимо заботы об инвалидах, также и совершенно бессмысленный с точки зрения «подрочности» ужас перед умершими.

ЛИТЕРАТУРА

1. Blanchot M. L'Espace littéraire. Paris : Gallimard, 1955. 294 p.
2. Бланшо М. Пространство литературы / пер. Б.В. Дубина, С.Н. Зенкина, Д. Кротовой, В.П. Большакова, Ст. Офертаса, Б.М. Скуратова. М. : Логос, 2002. 288 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики / пер. Б. Столпнера ; под ред. Е. Ситковского. М. : Мысль, 1975. 452 с.
4. Письма некоторых ученых мужей к Б. д. С. и его ответы, проливающие немало света на другие его сочинения // Спиноза Б. Сочинения : в 2 т. СПб. : Наука, 1999. Т. 2. С. 331–569.
5. Blanchot M. La part du feu. Paris : Gallimard, 1949. 332 p.
6. Бланшо М. Литература и право на смерть / пер. Д. Кротовой // Бланшо М. От Кафки к Кафке. М. : Логос, 1998. С. 9–56.
7. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. Г.Г. Шпета. СПб. : Наука, 1999. 440 с.
8. Агамбен Дж. Грядущее сообщество / пер. Дм. Новикова. М. : Три квадрата, 2008. 144 с.
9. Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля / пер. и послесл. В.Ю. Быстрова. СПб. : Владимир Даль, 2006. 333 с.
10. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / сост. Р. Кено ; пер. и послесл. А.Г. Погоняйло. СПб. : Наука, 2003. 792 с.
11. Коллеж Социологии: 1937–1939. СПб. : Наука, 2004. 588 с.
12. Батай Ж. Внутренний опыт / пер. С.Л. Фокина. СПб. : Аксиома ; Мифрил, 1997. 336 с.
13. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М. : Изд-во полит. лит-ры, 1974. Т. 42. С. 41–174.
14. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. М. : Ad Marginem, 1997. 451 с.
15. Хайдеггер М. Что такое метафизика? : пер. В.В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие. М. : Республика, 1993. С. 16–27.
16. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / пер. и послесл. Е.В. Борисова. Томск : Водолей, 1998. 384 с.
17. Ницше Ф. Так говорил Заратустра : пер. Ю.М. Антоновского // Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1990. Т. 2. С. 5–237.
18. Левинас Э. Время и Другой : пер. А.В. Парибка // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб. : НОУ – Высшая религиозно-философская школа, 1999. С. 23–103.
19. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М.Л. Гаспарова ; ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева. М. : Мысль, 1986. 571 с.
20. Blanchot M. The Space of Literature / translated, with an Introduction, by Ann Smock. Lincoln ; London : University of Nebraska Press, 1982. 280 p.
21. Bataille G. La structure psychologique du fascisme // Bataille G. Œuvres complètes. Paris: Gallimard, 1970. Т. 1. P. 337–371.
22. Bataille G. Le bas matérialisme et la gnose // Bataille G. Œuvres complètes. P. : Gallimard, 1970. Т. I. P. 220–226.
23. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / пер. А.В. Лебедева. М. : Наука, 1989. 576 с.
24. Мамлеев Ю.В. Шатуны: Роман. М. : ТЕРРА, 1996. 232 с.
25. Нанси Ж.-Л. Corpus / пер. Е. Петровской, Е. Гальцовой. М. : Ad Marginem, 1999. 256 с.
26. Батай Ж. Суверенность / пер. Т.А. Левиной, О.Е. Ивановой // Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. М. : Ладомир, 2006. С. 311–487.
27. Липавский Л. О телесном сочетании // Липавский Л. Исследование ужаса. М. : Ad Marginem, 2005. С. 148–188.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 29 июня 2011 г.