

На правах рукописи

Евстропов Максим Николаевич

ОПЫТЫ ПРИБЛИЖЕНИЯ К «ИНОМУ»
В ФИЛОСОФСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ ЖОРЖА БАТАЯ,
ЭММАНЮЭЛЯ ЛЕВИНАСА И МОРИСА БЛАНШО

09.00.03 – история философии

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Томск – 2008

Работа выполнена на кафедре истории философии и логики философского факультета
ГОУ ВПО «Томский государственный университет»

Научный руководитель: кандидат философских наук, доцент
Мазаева Ольга Геннадьевна

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор
Колодий Наталия Андреевна

кандидат философских наук
Чубаров Игорь Михайлович

Ведущая организация: ФГОУ ВПО «Сибирский Федеральный университет»
(г. Красноярск)

Защита состоится 24 июня 2008 г. в 16.00 часов на заседании диссертационного совета
Д 212.267.01 при ГОУ ВПО «Томский государственный университет» по адресу:
634050, г. Томск, пр. Ленина, 36, учебный корпус № 4, аудитория № 306.

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке ГОУ ВПО «Томский
государственный университет» по адресу: 634050, г. Томск, пр. Ленина, 34а.

Автореферат разослан 22 мая 2008 г.

Учёный секретарь
диссертационного совета Д 212.267.01
кандидат философских наук, доцент



О.Г. Мазаева

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования

Проблематика «иного» или же «радикального различия» представляется одной из самых насущных для современной мысли в целом, являя собой как бы общий критический *топос* её опыта – то перепутье, на котором она оказалась, проделав в основном негативную работу «деструкции» собственных традиций.

При этом, на наш взгляд, не потеряла своей актуальности собственно «онтологическая» разработка проблемы «различия», в рамках которой вопрос об «ином» ставится в «общем виде», не будучи редуцированным к одной только проблематике «Другого», т.е. социальности и интерсубъективности.

Вопрос об «ином» оказывается центральным и определяющим для мысли героев нашего исследования – Жоржа Батая (1897-1962), Эмманюэля Левинаса (1905-1995) и Мориса Бланшо (1907-2003). Актуальность нашей работы – помимо того, что она является шагом к исследованию генеалогии проблематики «различия» в её настоящем состоянии – обусловлена также тем специфическим местом, которое занимают эти мыслители в истории современной философии. Их идеи продолжают оказывать значительное влияние на самые разные области и направления интеллектуальной жизни, между тем, вряд ли можно говорить о том, что они достаточным образом отрефлектированы.

Прежде, чем перейти к формулировке проблемы, необходимо упомянуть также и о биографической канве проводимого нами сопоставления. Личные отношения связывают, с одной стороны, Батая и Бланшо, с другой – Бланшо и Левинаса. И Батай, и Левинас высоко ценят прозу Бланшо, зачастую видя в ней подтверждение своих взглядов. Бланшо оказывает влияние на ряд онтологических концептов Левинаса и сам, в свою очередь, испытывает некоторое влияние со стороны левинасовской этики; след Бланшо ощутим также в «атеологии» Батая, с другой стороны, само отношение Батая к опыту как достижению «края возможного» находит свой отклик у Бланшо.

Постановка проблемы

Уже при первом приближении к творчеству Батая, Левинаса и Бланшо становится очевидной общность «идейных полей» или даже некоей «логики иного». Однако не менее очевидными оказываются и различия их позиций, начиная с того, что сама проблематика «иного» относится ими к содержательно разным областям. Для Батая это «сакральное», для Левинаса – межличностные отношения, для Бланшо –

литература. В связи с этим **проблему** исследования можно сформулировать таким образом: возможно ли говорить о некоем общем основании этих трёх «гетерологий»?

Искомое «общее» в данном случае можно назвать «онтологическим» – впрочем, по большей части за неимением какого-либо более подходящего наименования. Но в этой «онтологической» области будет располагаться не только собственно онто-логия, т.е. какой-либо дискурс о «бытии», направленный на его выявляющее обнаружение или истолкование, но также и критика онто-логии, «метафизическое» стремление выйти за пределы единого дискурса о «бытии», или даже за границы сферы влияния некоей общей фигуры «бытия», оказывающееся стержневым для «гетеро-логии».

Степень теоретической разработанности проблемы

Налицо значительная интерференция идей этих трёх мыслителей. Между тем, последующие интерпретаторы их творчества исходят либо из общности Батая и Бланшо, либо из общности Бланшо и Левинаса. Что касается первой общности, то здесь Бланшо оказывает существенное влияние на рецепцию идей Батая (что заметно, к примеру, по текстам Фуко и Деррида 60-х гг.). Что касается второй общности, то здесь теоретическая или философская составляющая творчества Бланшо долгое время находится в тени Левинаса. Сами эти общности впоследствии распределяются между разными дискурсами: трансгрессивным «философствованием по краям» (в случае Батая и Бланшо) или же попытками радикализации этической проблематики, центрированными вокруг фигуры «Другого» (в случае Левинаса и Бланшо соответственно). В критической литературе имели место лишь эпизодические параллели между всеми тремя мыслителями (например, у Жака Деррида в посвящённом Левинасу эссе «Насилие и метафизика», или же у биографа Бланшо Кристофа Бидана).

Так что подобное компаративное исследование проводится впервые, тогда как, на наш взгляд, идеи этих мыслителей в значительной мере дополняют и проясняют друг друга. Стоит также отметить, что сам замысел этого исследования восходит к одному нереализованному проекту Батая – задуманной им в 1947 г. книге «От экзистенциализма к первичности экономики», в набросках к которой он обращал внимание на общность собственных взглядов со взглядами Бланшо и Левинаса, обусловленную, на его взгляд, прежде всего общностью *опыта*.

Целью исследования будет поэтому выявление – или, вернее, историко-философская реконструкция – «общего основания» трёх «гетерологий».

Эта цель будет осуществляться через решение следующих **задач**:

1) сопоставление – на предмет искомой общности – таких онтологических фигур у Батая, Левинаса и Бланшо, которые являют собой выражение радикально «иноного»;

2) сравнение описаний опыта «приближения к иному», прежде всего касательно тех модификаций, которые близость «иноного» может произвести в «основоустройстве» самого опыта или же в структурах «тождественного» («субъективности»);

3) демонстрация того, как исходный опыт «иноного» может влиять на разного рода онтологические предпочтения, – выявление различий между позициями Батая, Бланшо и Левинаса, проблематизация соотношения разных версий «иноного»;

4) выявление таких региональных тематических параллелей в творчестве этих мыслителей, которые так или иначе могут быть связаны с фигурами «радикально иного».

Объектом исследования выступает философское творчество Батая, Левинаса и Бланшо, а **предметом**, соответственно – выражение в нём проблематики радикально «иноного».

Теоретико-методологическая база

Мы во многом ориентируемся на работы таких критиков и комментаторов рассматриваемых нами мыслителей, как Жак Деррида, Жан-Люк Нанси, Мишель Фуко, Мишель Сюрри и Кристоф Бидан: мы принимаем в расчёт их интерпретативные ходы, хотя, конечно, следуем им далеко не во всём. Кроме того, сами Батай, Бланшо и Левинас выступают в качестве взаимных интерпретаторов, и мы, в свою очередь, используем их критические наработки по отношению к их собственному творчеству. Наше исследование не могло бы иметь места также вне диалога с теми «классиками и современниками», с которыми рассматриваемые нами «гетерологии» соотносили себя преимущественно негативным образом – таковы прежде всего Платон, Гегель и Хайдеггер.

Методы исследования: компаративный, «герменевтический», а также метод историко-философской реконструкции.

Новизна работы заключается в следующем:

1. В рамках настоящего исследования проведена историко-философская реконструкция общего «онтологического» поля «гетеро-логий» Батая, Левинаса и Бланшо: выявлена общность «фундаментально-онтологических» фигур, служащих выражением «иноного» в общем виде либо опыта приближения к нему.

2. Показана характерная для всех трёх мыслителей связь фигур «иного» с эстетическим опытом, а также то, каким образом близость «иного» трансформирует устройство самого опыта.

3. Проведён анализ различий в трактовках фигур «иного»; показано, как эти различия связаны с самой ситуацией «онтологического эстезиса».

4. Проведены сопоставления касательно общих тем, непосредственно связанных с онтологическими фигурами «иного» («женское», «субъективность», «коммуникация»).

Защищаемые положения таковы:

1) Прежде всего, настоящее исследование демонстрирует общность и внутреннюю связь ряда аморфных «фундаментально-онтологических» фигур, являющих собой выражение «иного» в общем виде у Батая, Левинаса и Бланшо. Таковы «невозможное», или же «отсутствие Бога», о которых говорит Батай, «безличное наличие» (*il y a*) Левинаса или же «нейтральное», «другая ночь», а также «литературное пространство» у Бланшо. Все эти фигуры отсылают к конститутивному для «иного» вообще радикальному различию, которое трактуется двояким образом: во-первых, по аналогии с хайдеггеровским «бытийным различием» (между «бытием» и «сущим»), и в таком случае мы имеем собственно *онтологическую* версию «иного»; во-вторых, как инаковость «по ту сторону сущего и его бытия», что выражает собой притязание на преодоление онто-логии. Вторую версию «иного» можно условно назвать «этической», опираясь, в частности, на то расширительное толкование, которое придаёт значению «этики» Левинас.

2) Ключевым моментом для трёх рассматриваемых нами «гетерологий» оказывается сближение «онтологических» фигур «иного» со стихией «эстетического», при этом сам эстезис, выступая в качестве «привилегированного» опыта приближения к «иному», получает довольно специфическую трактовку: он выводится за пределы собственно эстетизма, восприятия или создания эстетического объекта и т.п. В эстетическом опыте кардинальным образом модифицируется «основоустройство» самого опыта, который отныне уже не укладывается в рамки каких-либо трансцендентальных схем, в том числе субъект-объектного отношения и ноэзо-ноэстетической корреляции.

3) В связи с вышеотмеченным «привилегированным» характером эстетического опыта я также полагаю, что различия в трактовках самого «иного» у Батая, Левинаса и Бланшо главным образом восходят, опять же, к его *эстезису*. Или же к такой ситуации,

которую можно назвать «онтологическим эстезисом», связанной напрямую с «основным вопросом метафизики». Это как бы «первичный» опыт, в рамках которого и складываются основные «онтологические» и даже этические предпочтения.

4) В настоящем исследовании я также провожу ряд параллелей более частного характера, непосредственно связанных с общностью «онтологического» поля – в том, что касается фигуры «женского», а также в вопросах о субъективности и «сообществе». На всех этих «частных» фигурах также сказывается бесформенность, неотрицательность и вместе с тем апофатизм «иного в общем виде», а также двусмысленность различия между «иным как бытие» и «иным чем бытие».

Теоретическую значимость работы я вижу главным образом в формировании такого историко-философского контекста, в рамках которого, во-первых, идеи Батая, Левинаса и Бланшо проясняют друг друга, а во-вторых, здесь могут быть выявлены связи между разными направлениями или проблемными полями современной философии, такими как, скажем, проблематика письма и радикальной коммуникации, онтология, эстетика и моральная философия и т.д.

Практическая значимость работы заключается в том, что её результаты могут быть использованы при разработке учебных курсов по истории философии XX в., актуальным проблемам философии, а также по эстетике, этике, культурологии, равно как и в рамках спецкурсов, посвящённых философии литературы, истории современной французской философии, а также актуальным проблемам онтологии или феноменологии.

Апробация результатов исследования

Результаты работы докладывались на международной научной конференции «Культура и коммуникация: глобальные и локальные измерения» (ТГУ, 2004), на всероссийском семинаре молодых учёных «Философские и духовные проблемы науки и общества» (СПбГУ, 2004), на региональных научных конференциях «Актуальные проблемы социальных наук» (ТГУ, 2002-2005), а также на научном семинаре на кафедре истории философии и логики Томского государственного университета. По теме диссертации опубликовано 7 статей, а также проведена НИР «Философская гетерология: Батай, Бланшо и Левинас» по гранту Минобразования РФ по поддержке научно-исследовательской работы аспирантов (№ гранта А 04-1.1-160). Частично материалы исследования были задействованы в рамках спецкурса по экзистенциальной аналитике Хайдеггера и философии раннего Левинаса, проведённом на философском факультете ТГУ в 2005 г.

Структура работы

Работа состоит из введения, трёх глав и заключения. Работа представлена на 326 страницах. Список литературы включает 202 наименования.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во введении обосновывается актуальность темы исследования, осуществляется постановка проблемы, формулируются цель и задачи работы, описываются степень разработанности темы, теоретические и методические основания исследования, раскрывается научная новизна, определяются положения, выносимые на защиту, характеризуется теоретическая и практическая значимость исследования.

1. Первая глава посвящена «гетерологии» Жоржа Батая, для которой преимущественным выражением «иноного» оказывается гипертрофия «негативного», выводящая его за пределы диалектической соотносительности.

1.1. В первом разделе речь идёт об общей концепции «инородного», которое Батай характеризует как «аффективную реальность силы или шока» – как «вытесненное» и оказывающее «сопротивление» своей интериоризации. «Сила» «инородного» знаменует собой приостановку диалектической игры и эпохе трансцендентализма: речь идёт об «ином», являющимся таковым «абсолютно». Здесь гетерология Батая (равно как и гетерология вообще) сталкивается с парадоксом, знаменующим невозможность *онтологии* «иноного»: с одной стороны, истолкование «иноного» как соотносительной категории в конечном счёте упраздняет его инаковость, с другой стороны, вне этой соотносительности «иное» немыслимо. Батай настаивает на «объективном» характере «инородного» (которое заявляет о себе в ряде природных и социальных феноменов), наделяя его «субстанциальностью», вместе с тем, единственным атрибутом этой субстанции оказывается «инаковость». Аналогичный ход мысли мы встречаем у Левинаса и Бланшо.

«Инородное» в общем виде оказывается напрямую связанным с характерной для контрэстетики авангарда категорией «омерзительного» (как сопротивляющегося эстетической перцепции). Ему свойственны такие черты как бесформенность, множественность и подвижность (символизирующие нарушение корреляции с «тождественным» как формообразующим началом). Эти черты отсылают к мифологеме хаоса и её философским аппликациям («архе», материя и т.д.), и оказываются общими для ряда образов «иноного» у Левинаса и Бланшо.

Прямым выражением «инородного» как отверженного и исключённого оказываются для Батая «отбросы». Скатология имеет для Батая также и антропологический смысл: антропогенетический прогресс прямостояния оказывается выражением «архитектурного» отвращения к «низу», но вместе с тем парадоксальным образом приводит к разрастанию «непристойности животного вида»: именно в человеке реализует себя возможность чистого зло-употребления, связанная с игрой запрета и запретонарушения, и возвышение «человека-связки» представляет собой его головокружительное низвержение в пустоту.

В поэтическом тексте «Солнечный анус» Батай обыгрывает буквальное значение (онто)логической связки (сорул'ы). Мишенью батаевского анти-идеализма выступает здесь не что иное как «онто-логия», понимание «бытия»: сексуализация онтологических метафор не оказывается их натуралистическим разоблачением, но служит лишь обес-смысливанию. Эффектом такой «метафорической буквальности» оказывается взрывная контаминация аффективно окрашенных противоположностей («верха» и «низа»), которая, между тем, не есть утверждение их равнозначности: само это катастрофическое смещение исходит «снизу», и оказывается как бы тем стилем, в котором полагает себя «низ».

Средством описания опыта радикально «иноного» служит для Батая фантазмагория «теменного глаза». Этот орган «кромешного зрения» обращён прямо на солнце – не на видимое, но на то, что даёт видеть. Он ничего, собственно, и не видит, но лишь заходит в слепом экстазе – иначе говоря, он видит «ничего». «Дневное» зрение, напротив, оказывается в плену у всевозможных объектов: оно «проективно» и со-ответствует трансцендентальной конституции.

«Иное» как «реальное» даёт о себе знать не только в невыносимой контаминации противоположностей (глаз-солнце, обращённый к омерзительному), но также и в самом распаде соотнесённости видения и видимого. Тем не менее, это «прикосновение» к «иному» является фундирующим для любой объективации. Так, встречающийся у Батая образ глаза вне тела (видение, ставшее видимым) выступает не чем иным как метафорой самой «объективности».

Категория «сакрального» также оказывается для Батая выражением «инородного», а связанное с ним понятие «альтерации» оказывается ключом к батаевской гетерологии в целом. Альтерация, характеризуемая как «частичное разложение и переход в полностью гетерогенное состояние», задаёт такую

промежуточную область, в которой деформация «тождественного» становится адекватией «иному», но это не что иное как область (эстетического) «образа».

Батай исходит из представления о фундаментальном дуализме «сакрального» (как «святого» и «скверного»), но, тем не менее, делает акцент на «скверном»: именно «подземная» сторона «сакрального» остаётся прибежищем неискоренимой инаковости, тогда как «священное» слишком быстро утрачивает свою гетерогенность.

Батай, однако, далёк от натуралистического понимания природы «сакрального». Подобно «инородному», «сакральное» возникает в пространстве кругового движения: оно есть результат и вместе с тем исток сакрализации. Этот «парадокс сакрального» заявляет о себе в жертвоприношении, в котором «Божество» выступает и в качестве адресата, и в качестве приносимой жертвы. Это «производство священного» есть движение траты, в котором сакрализуется растрчиваемое, причём жертвоприношение неизбежно носит кощунственный характер. Запретонарушение оказывается здесь образом «трансценденции без трансцендентного» – «эксцесса», намечающего собой лишь принципиально неопределённое направление чистой траты.

Последняя как принцип избыточности «бытия» ставится Батаем во главу угла его собственной политэкономической теории, которую он называет «общей экономией». В рамках этой теории «инородное» соотносится с движением «непродуктивного потребления». «Однородное» есть «отложенное», удержанное бытие, опосредствованное негацией, тогда как «инородное» – это чрезмерная, безудержная негативность, или же негативность «как таковая».

Жертвоприношение становится для Батая также и «парадигмой» социальности. «Сообщение» оказывается дионисическим «растерзанием», между тем, оно парадоксалистски соположено уединению и потере. Напротив того, «субъективность» есть некое подобие экономического резерва («капитала»), гарантирующего «откладывание существования на потом» во временном удержании – то, что по существу характеризует «однородный» мир «проекта».

1.2. Во втором разделе настоящей главы речь идёт о религиозно-этической версии «гетерологии» Батая – «атеологии», в центре которой стоит мистически переживаемая «смерть Бога». Со своей стороны, «мистический» опыт, не имеющий более Бога или какой-либо иной формы «единства» в качестве своего предмета, Батай называет также «внутренним». Этот опыт оказывается пространством приближения к абсолютно «иному», которое мыслится как «смерть», «сообщение», или же имеет черты некоей «фундаментально-онтологической» фигуры «отсутствия». Бог, являвший

собой выражение метафизического принципа «единоначалия», служил гарантом целостности мира и самотождественности «я». А потому опыт «атеологии» – это также и опыт отсутствия мира, и «вакансия Бога» предполагает также и «вакансию я». «Предмет» опыта этой «новой теологии» как «остаточная пустота» на месте умершего Бога оказывается близок не только «*noх mystica*» негативной теологии, но и «безличному наличию» (*il y a*) Левинаса, а также «нейтральному» (*le neutre*) Бланшо.

«Смерть Бога» образует собой «общее место» современного опыта. Батай стремится вернуть это кажущееся столь ирреальным событие к его событийности, *испытать эту смерть как опыт*. Ведь «смерть Бога» оказывается сородственной экзистенциальному «опыту» смерти, со своей стороны, сам этот «опыт» имплицитно подразумевает неопределённую перспективу «божественного». Так что «атеология» Батая оказывается способом приближения к абсолютной инаковости смерти, или же, говоря словами Бланшо, «борьбой за право на смерть».

«Смерть Бога» как *топос* современности выступает аналогом «конца истории», и это трансисторическое событие достаточно сложно исторически локализовать. Сама современность как время крушения кумиров вместе с тем выказывает себя как регрессия к доисторической стихии мифа. Батай часто обращается к мифической архаике, с другой стороны показательно, что для Левинаса «доистория» – это время отсутствия Бога, невозможности личного Бога.

«Атеология» оказывается обременённой весьма длительной предысторией, едва ли не совпадающей с историей «западной мысли» вообще. Одним из её предтеч в интерпретации Бланшо оказывается Гёльдерлин, писавший о том, что поэтическое творчество в современности вынуждено пребывать в пространстве «двойной измены»: людей, забывающих о богах, и богов, отвращающихся от людей. Этот обоюдный разрыв отныне и являет собой «сакральное»: сам «дух времени» свершает себя в этом повороте-отвращении. Подобной же «революционно-катастрофической» структурой в описании Батая обладает темпоральность «я-которое-умирает» (не что иное как время выступает как «объект» его «слепого экстаза»), аналогичный ход можно найти также и в анализе структуры мгновения у Левинаса.

Эмблематическим выражением атеологического «мифа» оказывается Ацефал – гибридный образ, символизирующий отказ от метафизического принципа единоначалия и «воссоединение» человека с собственной гетерогенной природой. Ацефал выражает собой трагическую концепцию «суверенности», в которой сочетаются ницшеанское дионисийство и критика гегелевской диалектики Господина

и Раба: «суверенность» утверждается как чрезмерность негативного. Богу как «фантому головы» Батай противопоставляет «безголовую» – бесформенную и апофатичную – «божественность». С другой стороны, последняя оказывается не чем иным как нестираемым «следом» отошедшего Бога.

Этика Левинаса имеет своим началом запрет на непосредственный контакт с имперсональной стихией «божественного». Левинас называет «атеизмом» одну из основных структур «Тождественного», которая оказывается также необходимым условием «метафизического» отношения к «иному». Тем не менее, Левинас говорит об «оности» Бога как «абсолютно Другого» (которая, хотя и не означает его безличности, указывает на его «больше-чем-личностный» характер), и также располагает Бога в пространстве «следа» – апофатизм принимает у него форму предельной косвенности.

«След» Бога как его «явленное отсутствие» – толкуемый, впрочем, по-разному – и для Левинаса, и для Батая выступает как место и «основа» коммуникации. Однако Батай отличает от Левинаса и сближает с Бланшо то, что он рассматривает «сущностное одиночество» в качестве одной из крайних форм «сообщения».

Ситуация радикальной коммуникации связана для Батая с предельным метафизическим вопрошанием, в котором, однако, речь идёт уже не о смысле бытия, не о том или ином его возможном понимании, а о смысле смысла в перспективе радикального «незнания».

Методом «исчерпания возможного» и достижения наготы «сообщения» оказывается для Батая драматизация (аналог «альтерации» как характеристики «сакрального»), что в атеологическом контексте означает «ставить себя на место мёртвого Бога». При этом неизбывная симулятивность драматизации обретает здесь позитивное значение.

Драматизация связана с присутствием авторитета. Выходом из ситуации крушения традиционных авторитетов оказывается для Батая сообщение авторитета собственному движению опыта, которое есть предельная негативность «оспаривания», что приводит к отрешению от возможного, к отказу от «желания быть всем». «Общэкономическая» логика чрезмерной негативности нарушает здесь «частноэкономическую» логику негативности как недостаточности.

«Атеология» разворачивается в пространстве катастрофической *подмены* (Бога – аморфной «божественностью») – как бы то ни было, гнездящейся в недрах самого «сходства». Возможная теология или иконография замещается в ней рядом абсурдных, комических или безобразных фигур, которые, тем не менее, в ключе своеобразного

«объективного» или же «чёрного» юмора», опрокинутого в область богословия, напрямую соотносятся с «чрезмерностью» самого Бога.

Апофатизм аморфной «безбожной религиозности» отнюдь не является *чистым* (наподобие апофатизма негативной теологии, рядом строгих отрицательных определений подчёркивающей абсолютную трансцендентность «Божества»). Чрезмерность атеологического апофатизма погружает его в область эстетического: тьма отсутствия всех богов оказывается населённой остаточными «образами».

Бог являет собой не только вершину и основание «однородного» порядка господства как фатального непризнания «иноного», но он есть также и само «иностранное» (так сказать, «образцовый Другой», «исток» всего «другого» и «сходство» с кем бы то ни было «другим»). Опыт «смерти Бога» – это также и опыт отсутствия «иноного», которое вообще оказывается конститутивным для радикальной коммуникации. Ведь «иное» вообще это смерть, и «Другой» – это тот, кто умирает. Смерть водружает Бога на недостижимую высоту инаковости, и вместе с тем делает его «ближе» – возможно, даже в том смысле, в котором слово *prochain*, «ближний» употребляет Левинас.

Замещение Бога «ближним» у Левинаса оказывается отчасти аналогичным той подмене, что происходит в романе Батая «Мадам Эдварда»: вместо Бога – женщина. Эротическая профанация открывает здесь пустое пространство священного: она соотносит с Богом, которого нет. «Женское» отнюдь не случайно становится «теографической» стихией: так же, как и для Левинаса и Бланшо, «женское» для Батая оказывается прямым и преимущественным выражением инаковости. Пространство профанации, открываемое в бесформенности и недialeктичности «женского», сближает «атеологию» также и с опытом современного искусства, «исток» которого, по словам Бланшо – это двойное отсутствие богов (когда их уже или ещё нет).

Выражением «катафатической» стороны «атеологии» и вместе с тем движением, составляющим общую аналогию другим жестам «производства инаковости» (драматизация, профанация и т.д.), оказывается для Батая смех, понимаемый как нечто двойственное: с одной стороны, регрессия, конвульсивное сокращение, сведение «бытия» к «сущему» (*тривиализация* «онтологической дифференции»), с другой стороны – трансгрессия самого различия между «онтическим» и «онтологическим», само «оспаривание», – и эта «регрессивная трансгрессия» как нельзя характерна для парадоксального гетерологического «проекта» Батая в целом.

2. Вторая глава посвящена «гетерологии» Эмманюэля Левинаса, для которой в целом характерно различение в самом «ином» и противопоставление его различённых «моментов» – «иноного» в общем виде (*l'autre*) или же «иноного как бытие» – «иному чем бытие», персонифицированному в «Другом» (*l'autrui*). Сохраняя «положительный» смысл за словом «метафизика», Левинас обозначает им гетерологическое движение от «бытия» к «иному», узловые точки которого – «бытие», «сущее», «другое сущее» – вместе с тем формируют иерархию этических предпочтений, так что сама «метафизика» оказывается этикой – направленностью к «Другому».

Между тем, «фундаментально-онтологический» образ «иноного в общем виде» – «существования без существующего», анонимного «имеется» (*il y a*) – обладает для его «гетерологии», притязающей на трансценденцию «онтологии», не меньшей конститутивной ролью, чем сам «Другой», явленный преимущественно как «лицо». Кроме того, именно этот «катастрофический» образ «бытия» прежде всего и сближает Левинаса с Бланшо и Батаем. «Невозможное» или же «отсутствие Бога» у Батая, а также целый ряд «фигур» критического и философского письма Бланшо, («нейтральное», «другая ночь», «литературная бесконечность» и т.д.), оказывается также «сущностно» связанным с *il y a*.

2.1. Первый раздел посвящён фигуре «иноного как бытие». «Существование без существующего» Левинаса очевидным образом отсылает к «онтологической дифференции» Хайдеггера, и прежде всего – к её грамматическому аспекту. Дабы избежать повторения связки в самом высказывании о «бытии», Хайдеггер вводит безличный оборот «es gibt», формальным переложением которого и выступает французское «il y a» (букв. «имеется»), служащее для Левинаса одновременно выражением его собственного *онтологического эстетизиса* и своего рода «военной машиной», направленной против хайдеггеровского «бытийного мышления». У Левинаса *il y a* отнюдь не обладает преизобильным характером языческого «архе»: оно не даёт-ся, а именно имеет-ся. Тем не менее, грамматическая метафора остаётся определяющей для его истолкования «бытия»: *il y a* это «глагол», противостоящий «сущему» как «существительному».

Дабы очертить образ «универсального факта существования», Левинас приглашает совершить мысленный опыт «метафизической редукции»: вообразить полное небытие мира и изведение всех вещей. В этой апокалиптической ситуации, когда мира уже или ещё нет, остаётся, тем не менее, само «имеется» – пустое

напряжение онтологического поля, факт нейтрального «наличия», знаменующий собой невозможность небытия.

Подобно «месту» умершего Бога у Батая, пустота «бытия» оказывается у Левинаса *нечистой*: она «звучит», она подобна безличной нечленораздельной речи. Тем самым метафора «логоса бытия» обретает неожиданную буквализацию. И это как нельзя более «онтологичное» «коловращение слов» имеет также принципиальное значение для истолкования опыта *письма* у Бланшо.

Анонимный опыт «наличия», исключая трансценденцию субъекта, имеет все черты батаевского «опыта невозможного», или же того «опыта-предела», который, говоря словами Бланшо, нельзя пережить от первого лица. К этому фантазмагорическому опыту, тем не менее, приближается ряд пограничных экзистенциальных состояний – в частности, «гиперреальное» бдение бессонницы. «Прикосновением» *il y a* оказывается также и ужас, который, как полагает Левинас, в своей основе есть не страх перед небытием, а страх бесконечного и безвыходного существования. *Il y a* возвращает какую бы то ни было негацию в лоно «бытия», которое тем самым оказывается удушающее плотным, и делает негативность, эту экзистенциально-философскую свободу, несостоятельной. Возможность смерти или же «право на смерть» было бы властью, способной придать жизни смысл. Стало быть, «сущее» конечно не потому, что смертно, а потому, что не может умереть (потому, что соотносится со смертью как с абсолютно «иным»). Это мысль, общая для Левинаса и Бланшо, а также для Батая, для которого смерть оказывается прямым выражением «невозможного».

Опыт «наличия» у Левинаса, как и всякий «онтологический эстезис», сам по себе оказывается формой или воплощением «метафизического вопроса». Для Левинаса этот вопрос притязает на трансценденцию онто-логии как «понимания» бытия: он есть *удивление* перед тем, что понятно, перед самим фактом существования. Это удивление свидетельствует о *расслоении* «естественной» корреляции между нами и миром, что также обнаруживает «сущностную» близость «онтологического вопроса» к эстетическому опыту, в котором, согласно Левинасу, трансцендентальная корреляция «света» также деформируется посредством «образа».

В том, что касается «вопроса о бытии», Левинас оказывается достаточно близок Батаю с его «драматической» интуицией онтологического «шока». Двух мыслителей роднит также глубоко онтологичное понимание *зла* – отказ истолковывать его в качестве недостатка или нехватки. Однако если для Батая зло есть излишество,

эксцесс, то для Левинаса оно – душущая сама себя полнота, и это различие проявляет себя также в расхождении их этических «императивов»: «гиперморали зла» у Батая, утверждающей экстатическую открытость, неубегание от «бытия», и «литургической» морали Левинаса, провозглашающей *приоритет* «сущего» над «бытием» и разрыв онтологической «укоренённости».

Самый акт бытийного различения есть распознавание безусловного зла, и осуждение «злобытия» оказывается столь же источным для этики Левинаса, как и встреча с «Другим». Впрочем, они напрямую связаны друг с другом: моральное осуждение «онтологии» предполагает радикальную трансценденцию *блага*, которое – «по ту сторону бытия».

Левинас пытается критически дистанцироваться от хайдеггеровской *мифологии* «бытия», однако, в противовес онтологическому мифотворчеству Хайдеггера, создаёт нечто вроде «негативной онтологической мифологии». Это критическое мифотворчество в виду того, чтобы дезавуировать сам миф, опять же, оказывается аналогичным атеологическому «мифу» Батая.

Само «бытийное различие» выдерживается в *il y a ne до конца*, в силу чего оно сохраняет некоторую «гибридность» (как «что-то, не являющееся «чем-то»»), что и сообщает ему его характерность. *Il y a*, подобно «теографии» Батая – это катафатика, «образ» апофатического «бытия», гениальная, злая *пародия* на хайдеггеровское *das Sein*. Это деформация «бытия», становящаяся его адекватацией.

2.2. Второй раздел посвящён метафизическому региону «Тожественного» (*le Même*), располагающемуся между безличным «бытием» и «иным, чем бытие». Это регион «сущего» в собственном смысле, конституируемый событием экзистенции, которому Левинас даёт имя «ипостаси» (*l'hypostase*), то есть буквально «гипостазирования», уподобляя его появлению «существительного» в «глагольном» пространстве «бытия». Ипостась – это «субъект», трансцендентальным коррелятом которого выступает «мир».

Появление «сущего» – это разрыв в «бытии», пресечение нити бесконечно длящегося «наличия». Но этот разрыв (начало) не является полным (окончательным), и, возникая, тотчас же затягивается, вплетаясь в полотно онтологической ткани, ведь само «наличие» вечно возвращается, потопляя в себе всякое отрицание. «Ипостась» в своей ввязанности в «бытие» ещё как бы не обладает ресурсами, достаточными для индивидуации: «наличие» угрожает обратить работу самоотождествления в фикцию.

Различение с самим собой точно так же никогда не может быть полным, постоянно увязая в «материальности» «ипостаси». В отличие от Батая и, главным образом, от Бланшо, Левинас не придаёт решающего значения «негативности» или «инаковости» субъекта по отношению к самому себе – исходя из той *этической* (или религиозной) перспективы отделения от существования и обретения лица, в которой он изначально размещает свой анализ «Тожественного». «Ипостась» представляет собой лишь первую, неудачную или ущербную трансценденцию – только явление «Другого» в лице открывает возможность исхода и довершает индивидуацию «сущего».

2.3. Третий раздел посвящён «иному чем бытие». Пафос философии «зрелого» Левинаса состоит в смещении центра тяжести соотношения «тождественного» и «иноного» в область отношения к «Другому», выражением радикальной «экстериорности» которого как самого способа его бытия выступает «лицо». В последнем живёт и поддерживается коренное метафизическое различие: «лицо» являет собой чуть ли не единственный водораздел между «безличным наличием» как измерением «бытия» и «бесконечностью» как измерением «блага».

Хотя «эпифания» лица и происходит в мире, лицо не сводимо к объекту, к «видимому», к «внешней стороне», «лицевости» и пластической форме. Лицо разбивает «паралич формы», оно сущностно бес-форменно, его инаковость производится до и помимо интенции «света» – оно не коррелятивно «тождественному» и превосходит порядок феноменальности в силу того, что предъявляет себя само.

Таким образом, «эпифания» лица оказывается *выражением* – речью. Именно речью «Другой» поддерживает и «производит» абсолютность своего явления, которое впервые только и открывает пространство значимости и смысла. Лицо выступает истоком языка как нечто безусловно и внеконтекстно значимое, как *index sui*.

Левинас называет лицо также «следом самого себя». «След» (*trace*) как способ «самопроявления» абсолютно «иноного», согласно Левинасу, есть то, что лежит в основе знаковости вообще. «След» есть «явленное отсутствие», его отсылка остаётся пустой, по следу мы не отыщем того, кто его оставил, ведь он оставлен тем, чьё прошлое никогда не было настоящим. Сущностной характеристикой оставляющего след оказывается «оность». «Оность» (*illéité*) и есть «самость» (*ipséité*) «Другого», субстанциальность его инаковости.

«Следовость» лица, как это ни парадоксально звучит в контексте фундаментальной для Левинаса оппозиции «лицо» – «наличие», есть как бы

«безличное» или же «нейтральное» в самом лице. Здесь стоит, конечно, оговориться, что само понятие «нейтральности» (оказывающееся одним из центральных в строе мысли Бланшо) используется Левинасом преимущественно в негативном ключе, как обозначение некоего «среднего термина», вклинивающегося в отношение «лицом-к-лицу» с абсолютно «иным», тем самым как бы подменяя собой «иное». Тем не менее, представляется очевидным, что, избавленное от *полемических* коннотаций, «нейтральное» оказывается вполне приложимым к *лицу*, черты которого описываются Левинасом преимущественно апофатически. В таком случае «следовость» лица делает его предельно двусмысленным.

«Изначальная открытость» в лице, позволяющая избежать рассмотрения «Другого» *по аналогии* с «Тожественным», всё же забрасывает нас в такую область, которая тесно соседствует с «фундаментальной онтологией», а именно – в план «существования без мира».

Лицо как «видимое», как образ, даже как «выражающее» принадлежит, по крайней мере, в этом отношении области «эстетики». Между тем, лицо сопротивляется эстетической категоризации. Более того, оно остаётся единственным, что выступает за рамки тотального эстетизма. Само по себе «эстетическое» для Левинаса родственно безличной стихии «онтологии», оно уже расстаётся с «видимостью» мира (с системой ноэтико-ноэматической корреляции «света» и «вещей»); (эстетический) образ – это «вещь», вырванная из мира, это «существование» вещи (тогда как сама вещь может быть определена как «сущее, лишённое своего существования»).

Вместе с тем, в ряде черт лица намечается его близость эстетической категории «бесформенного», обозначающего собой в то же время предел эстетического. Можно говорить о двух его разновидностях:

1) о бесформенном по форме (или по сию сторону формы) – таково стихийное сущее, выступающее для Левинаса как бы внутримировым аналогом *il y a*;

2) об апофатически-бесформенном (в силу отсутствия или трансценденции формы, или же по ту её сторону) – таковым оказывается лицо – не потому, что ему недостаёт оформленности, а в силу того, что оно само себя предъявляет – до и помимо той формы, которую налагает на него «Тожественное».

Но между двумя этими бесформенностями существует возможность *анalogии*, которая, по сути, оказывает сопротивление их конечному различению (сопротивляется *лицу*) – по крайней мере, *контаминирует* их, что выражает собой не что иное как «онтологический» факт (факт «бытия»), двусмысленность которого (аналогичная

амбивалентному «логосу» лица) при этом только усугубляется, указывая на бесформенность самой формы как границы между тем, что располагается по ту и другую её стороны.

То, что есть в лице от бездонной стихийной глубины, то, что хаотизирует лицо – это взгляд и речь. То, в чём находит своё выражение «онтологическая» контаминация – это *образ*. Соотношение «лица» и «образа» («этики» и «эстетики») у Левинаса можно представить взаимосвязью двух формул: лицо не имеет образа; образ – это олицетворение. Первая из них утверждает абсолютную инаковость, трансцендентность «лица», вторая, напротив, говорит о сущностной неполноценности образа, его зависимости от лица, к безусловности и абстрактности которого он стремится, однако же не достигает, не удерживаясь на высоте её трансцендентности. Образ неизбежно вторичен по отношению к лицу. Он – «вокруг» лица; это – некое «ликование», чаяние лица (как, впрочем, и его от-чаяние).

Искусство, центральным моментом которого оказывается образ, а делом, стало быть, олицетворение, представляет собой, тем самым, попытку придать лицу тому, что лица не имеет, удержать лицо там, где его нет – попытку заведомо обречённую. Вместе с тем, если зависимость образа от лица утверждается как конститутивная для образа, то его сопротивление лицу оказывается неизбежным. Впрочем, образ далеко не есть отрицание лица, но – пользуясь выражением Бланшо – «приостановка» трансценденции его выражения. В известном смысле такая «приостановка» не говорит ни «да», ни «нет», поэтому Бланшо и говорит о «нейтральном» как о стихии образа.

Оборотной стороной «детерминации» эстетического «лицом» является, в свою очередь, то, что сама стихия эстетического, пребывающая как бы «по сю сторону» всякой значимости и смысла, исподтишка вкрадывается в лицо как в исток своего значения, его разлагая: в самой «наготе и абстрактности» своего явления «лицо» обнаруживает двусмысленную и катастрофическую близость к «образу».

В лице «выражение» и «выражаемое» совпадают. Вернее, более корректным здесь будет говорить о совпадении «выражения» и «выражающего». В образе «изображение» и «изображаемое» совпадают лишь в некоем исключительном случае – когда образ изображает сам себя. Этот самодовлеющий образ и составляет точку притяжения искусства в движении олицетворения и сопротивления лицу, это как бы эстетический образ «по преимуществу». Таким образом, аналогия между лицом и образом находит себе подтверждение также и в их возможной (в случае образа) и необходимой (в случае лица) «чистой выразительности».

Но самодовлеющий образ есть не что иное как вещь, становящаяся собственным образом – предъявление вещи *in persona*, вне мира как системы взаимных отсылок или же трансцендентальной корреляции – в её неискоренимой «инаковости» или же в её «бытии», заявляющем о себе в порядке «метафизической редукции» – в тотальном искоренении. Само сходство между лицом и образом наводит на вопрос: не скрывается ли за «Другим» «всё та же» «онтология»? Не опирается ли «Другой» в своей нередуцируемой «друговости» на неустранимый «остаток бытия» – на тот прах, который уже не подлежит разложению, поскольку он сам есть гибель и распад всего? Как кажется, этот «бытийный» остаток и есть *след*, «безличность» самого лица. «Аналогия» с образом затрагивает самый «логос» лица: «ты не можешь меня убить», – ведь и «логос» «наличия» состоит в его неизбытности, его призраки вечно возвращаются. Насколько *нравственно* требование, исходящее от «Другого», если в его основе лежит сам способ его «бытия»?

Лицо во многом *повторяет* черты «онтологического» «иноного», хотя и не совпадает с ним. Метафизика Левинаса кардинальным образом ставит «философию Тождественного» под вопрос, однако обнаруживающаяся в образе аналогия лица и наличия остаётся в её пределах неразрешимой – подтверждение этой аналогии привело бы к разрушению всякой осмысленности, а различие того и другого оказывается недостаточным, нуждаясь в постоянном поддержании.

3. В третьей главе рассматривается «гетерология» Мориса Бланшо, ключевой категорией которой выступает «нейтральное» (*le neutre*). «Нейтральное» сближается с гипертрофией «негативного» у Батая, а в метафизике Левинаса имеет отрицательное значение – как то, что подрывает различие между двумя версиями «иноного». «Нейтральное» как форма *различия* у Бланшо сущностно связано с опытом воображаемого, коммуникации и смерти. Однако именно опыт литературы – чтения или письма – выступает для Бланшо привилегированным пространством «приближения к иному».

3.1. Первый раздел настоящей главы посвящён трактовке опыта письма у Бланшо. Ведущий для его творчества «вопрос письма» затрагивает «онтологическое самостояние» литературы, и вместе с тем обнимает её притязание на исход из определяющих «бытие» категорий, поскольку это вопрос о характеризующей литературное слово «не-истине», которая уже не является отрицанием истины и вообще не имеет меры в последней, таким образом, сохраняя по отношению к ней «нейтралитет». «Вопрос письма» есть не что иное как вопрос о *различии* – об «ином»,

которое не сводилось бы к «тому же». Само различие, как полагает Бланшо, *пишет*, или же предполагает форму письма: то, что не под силу высказать «связному дискурсу», находит своё выражение в литературном слове.

«Вопрос письма» выражается для Бланшо, в частности, как вопрос о *возможности* литературы. Ключевой характеристикой литературы в свете этого вопроса оказывается её самотрансгрессивность: она есть «Террор», борьба с «литературностью» как совокупностью собственных условностей («общих мест»), посредством которой эти же условности восстанавливаются.

Тотальная негативность, заявляющая о себе в литературе, позволяет Бланшо сблизить последнюю с революционным Террором, основой которого выступает «право на смерть». Исходя из этого «права» и будучи реализацией «имманентности» как абсолютной свободы, Террор открывает провал непредсказуемой «трансцендентности»: исчерпывая смерть и возводя её в тотальность вплоть до «последней пошлости», он обнаруживает её сущностную нехватку. Негативность как таковая имплицитно неопределённую перспективу борьбы за то, чтобы сделать смерть – абсолютно «иное» – своей, человеческой смертью. Эта «борьба за право на смерть» не есть просто тяга к небытию: возможность смерти означает прежде всего возможность свободы.

Бланшо различает между «смертью» как негативностью и «другой смертью» как выражением её инаковости. Эта двойственность смерти заявляет о себе в том тривиальном утверждении, что смерть лишает возможности умереть; стало быть, она есть собственная невозможность, и, несмотря на кажущуюся неизбежность, категорией возможного не покрывается. *Другая* смерть выступает как вечное возвращение умирания. В такой трактовке смерти Бланшо оказывается солидарен и с Батаем, и с Левинасом. Бланшо проблематизирует хайдеггеровское понимание смерти как «наиболее собственной» возможности экзистенции, утверждая, что умирает всегда «кто-то», никогда я.

Невозможный опыт смерти теснейшим образом связывается Бланшо с опытом письма, что выражается в формуле: писать, чтобы иметь возможность умереть, умереть, чтобы иметь возможность писать. Опыт письма, как и опыт умирания, оказывается «соприкосновением» с абсолютно «иным», в качестве которого выступает искомое «творение», обретающееся в пространстве собственного «истока» – сущностной анонимности, бормотания «нейтральной речи» по ту сторону всякого смысла. Акт письма делает слышимой эту «речь» – однако, ценой её приостановки;

оборотной стороной чего оказывается самоустранение пишущего. Письмо есть переход от «я», первого лица, субъекта, обладающего биографией, к безличному «повествовательному голосу», к «Он». Письмо, стало быть, подводит к такому опыту, пережить который от первого лица невозможно – но таков же и опыт смерти.

Подобием различения «другой смерти» выступает для Бланшо различие «другой ночи», противостоящей диалектической паре «день-ночь», которая, в свою очередь, и образует тотальность мировости. Как и «место» умершего Бога у Батая, «другая ночь» никогда не бывает чистой; она оказывается образом «литературного пространства» как «истока творения», а также прямым аналогом левинасовского *il y a*: она «есть» некоторое возвращающееся явление – появляющееся, когда всё исчезает, появляющееся как «всё исчезло».

Бланшо описывает опыт литературы посредством «коллизии» Орфея: писатель-Орфей спускается на поиски творения-Эвридики в Аид, «безвидное» царство теней, однако, нарушая запрет, в нетерпении оборачивается на Эвридику, тем самым её теряя. Взгляд Орфея – это «день», встречающийся с «другой ночью». Этот «скачок» – дар, жертва – и характеризует для Бланшо опыт письма во всей его катастрофичности.

Различие между «смертью» и «другой смертью», «ночью» и «другой ночью» отсылает к той базовой «онтологической», и вместе с тем ставящей «онтологию» под вопрос фигуре, которая получает у Бланшо наименование «изначальной двусмысленности», или же собственно «нейтрального». Бланшо исходит прежде всего из буквального значения латинского *neuter*: «ни то, ни другое». Подобно левинасовскому «следу», «нейтральное» намечает собой «третий путь» – «исход» из «бытия» и описывающих его фундаментальных онтологических оппозиций. «Нейтральное» – ни «тождественное», ни «иное» в их соотносительности. Но, подобно тому, как у Батая в рамках фундаментальной двойственности «сакрального» лишь только «скверная» сторона последнего до конца сохраняет свою «гетерогенность», так и у Бланшо «третьим» («нейтральным») становится доведённое до предела «второе» – негативность, взятая «как таковая», оказывается своим собственным превращением.

3.2. Второй раздел настоящей главы посвящён описанию «гетерологической» стихии *образа* у Бланшо. Опыт письма, в котором «день» прикасается взглядом к «другой ночи», для Бланшо есть форма радикальной коммуникации, о которой он говорит как о «встрече с воображаемым». «Аксиомой» традиционной миметологии является утверждение двусмысленности образа как игры сменяющих друг друга

присутствия и отсутствия в выдавании себя за то, чем он не является. Но двойственность образа состоит также и в том, что он сам имеет две причудливым образом переплетённые стороны: образ чего-то иного и образ самого себя. Ни к чему не отсылающий «образ самого себя» уже не является миметическим. Он парадоксальным образом «презентативен»: он являет собой «онтологическое событие», сам «факт бытия».

Такой образ можно назвать «эстетическим», между тем, он не вполне совпадает с так называемым «художественным образом». Скорее, он есть своего рода предел, к которому стремится создаваемое художником произведение. Бланшо называет этот предел «творением», а опыт приближения к этому пределу, *эстетизм* – «зачарованностью».

Образ в качестве знака способен замещать вещь в её отсутствие, так что он остаётся и тогда, когда самой вещи нет. Более того, отсутствие изображаемого вообще оказывается для образа конститутивным. Образ в известном смысле есть «небытие» вещи, «результат» её отрицания. Отсылка, составляющая его «сущность», есть не что иное как отложенное присутствие вещи, иначе говоря, её «идеальное», отсроченное убийство. Возможность смерти есть условие знаковости вообще, и тем самым – возможность смысла.

Для Бланшо, однако, образ не совпадает со знаком. Более того, знак оказывается «частным» случаем образа, тогда как «сущность» последнего далеко не исчерпывается тем, чтобы иметь значение. Можно даже сказать, что в составе любого знака образ есть то, что значения не имеет. Значение же возникает там, где образ подвергается отрицанию.

Эстетизм, «зачарованное» вняtie образу модифицирует *свет* («оптическое» как основоструктуру «Тожественного»): при «восприятии» образа видение лишается своего господства, становясь «соприкосновением на расстоянии». Более того, это «прикосновение», входящее как бы в сам взгляд, становится едва ли не условием его возможности, что заставляет вспомнить о том «слепом пятне» всякого зрения, о котором говорил Батай. Для Левинаса «контакт» также является выражением «близости» (*proximité*) трансцендентного, не сводимой к интенциональности, при этом само «оптическое» несёт на себе след «прикосновения», или даже пребывает в пространстве этого следа. Вместе с тем, левинасовское предпочтение «тактильности» «оптике», опять же, сближает – в порядке *анalogии* – встречу с «Другим» и «прикосновение» *il y a*.

Образ как таковой выступает в отсутствие мира, будучи выражением этого отсутствия как самодовлеющей «онтологической» среды. Само то пустое отношение, которое взгляд поддерживает с этой средой или же явленным в образе отсутствием есть не что иное как «сходство». «Безвидное видение» апофатичного «образа» оказывается рефлексией *par excellence* – взглядом, обращённым на свой «исток», «сущностным одиночеством» взгляда. Образ сам по себе, ничего не изображающий, стало быть, есть также и образ взгляда, «мысль извне», опыт радикальной инаковости «Тожественного».

Выражением абсолютного «сходства» оказывается для Бланшо *прах* – вещь, которая является своим собственным образом. Труп оборачивает привычную диспозицию «тождественного» и «иноного»: об умершем мы могли бы сказать, что теперь он стал всецело подобным *самому себе*. Не живому – поскольку живой человек как раз не имеет подобия, а если и оказывается схожим с собой, то лишь в те редкие моменты *блуждания*, когда он кажется наиболее от себя удалённым – потерявшимся в своём «сущностном одиночестве».

«Онтологическая» стихия «сходства», в «прахе» обретшая форму «вещи», у Бланшо оказывается, пожалуй, ещё большей *тривиализацией* «бытийного различия», чем левинасовское *il y a*. Подчёркнутая *анонимность* «сходства» есть не что иное как *персонафикация*, имеющая вид «кого-то», (квази)субъекта. Именно «он», «имярек», оказывается «субъектом» «сущностного одиночества» и письма как погружения в пространство фундаментальной безличности, а также «субъектом» смерти – тем «другим», который в каждой смерти умирает вместо «я». Впрочем, «некто» – не субъект, но *образ* субъекта, или даже субъект, становящийся собственным *образом*.

При всём сходстве описаний «образа» у Бланшо и Левинаса их позиции весьма различны. Левинас стремится дистанцироваться от эстетической «зачарованности», поскольку она низводит к безличности *il y a*, он осуждает образ – исходя из *этической* перспективы собственной метафизики. Бланшо не допускает такой этической «метапозиции», для него привлекательность образа в конечном счёте соотносится с «метафизическим желанием» – ведь «иное чем бытие» есть его *образ*. «Фантазиология» Бланшо предельно «гетерологична». «Воображаемое» для него не есть продукт трансцендентальной способности, ни даже сама эта способность (как «воображение»): оно есть немислимая мысль, или же мыслимое без мысли.

3.3. Третий раздел посвящён трактовке опыта «сообщения» у Бланшо. Составляющие литературную коммуникацию события письма и чтения соотносятся

для него с ускользящим или даже «отсутствующим» нейтральным центром, в качестве которого выступает «творение» – образ как «исток» произведения, создаваемого художником. В какой-то момент произведение радикально отчуждается от своего автора, так что отныне он больше не может быть его читателем. Это совершается согласно тому *самоустранению* в акте письма, которое только и делает возможным присутствие «творения» – которому, поскольку оно попросту «есть», уже нет нужды быть написанным. Однако именно чтение открывает в написанной книге «творение», тем самым давая свершиться его самодовлеющей «ирреальности». Между тем, чтение не есть диалог между читателем и писателем при посредничестве произведения – оно есть акт забвения, лишаящий произведения автора. Оно не сводится к пониманию или интерпретации и не резюмируется каким бы то ни было суждением. Личность самого читателя, опять-таки, служит здесь скорее препятствием – чтение, как и письмо, оказывается самоустранением. Тем не менее, утверждение *инаковости* произведения оказывается возможным лишь в силу «друговости» самого читателя.

Левинас отдаёт предпочтение перед письменной коммуникацией общению лицом-к-лицу, в котором «Другой» сам заявляет о себе в своём живом присутствии. Текст выступает в коммуникации лишь в качестве нейтрального посредника, оказываясь проводником возможной нейтрализации «инаковости Другого».

Бланшо, однако, описывает литературную коммуникацию именно как опыт *встречи* – с «воображаемым» (лицом-к-лицу, однако же без лица). «Воображаемое» *аналогично* «Другому», с коим мы встречаемся лишь помимо какой бы то ни было общности, так что только в его отсутствии мы с ним и встречаемся, или же – с самими собой, ставшими другими, как с нашим «собственным» отсутствием.

Левинас стремится от такой формы «сообщения» отгородиться: для него она неподлинна, в ней не совершается действительной трансценденции к «Другому». Однако же в «лице» искореняемая им *аналогия* также и восстанавливается, что как и «встреча с воображаемым», также проблематизирует левинасовскую попытку демаркации между «безличным» и «лицом».

Выражением топика коммуникации для Бланшо служит *порочный круг*, «формой» которого вместе с тем оказывается *разрыв*. «Круг-разрыв» воплощается также и в той специфической литературной фигуре, которую Бланшо с конца 40-х гг. называет «рассказом» (*récit*): последний не есть повествование о событии, но само то событие, о котором он повествует, так что вне его оно не имеет места. Однако и сам

«рассказ» не был бы возможен, не будь этого события, к которому, о нём рассказывая, он ещё только приближается.

Впоследствии (в 60-е гг.) Бланшо отказывается от топики круга и от «рассказа», перейдя к прерывности «фрагментарного письма», знаменующего радикальный разрыв с фигурой «целого» и утверждение «странного плюрализма без множественности или единства» как чистой языковой провокации: «фрагментарная речь» говорит, когда всё уже сказано, исходя из свершившейся «смерти Бога» или же «конца истории». Локус современности характеризуется Бланшо не иначе как «след» этой катастрофы, и фрагментарное письмо, вскрывая его пустотность, становится аналогом постисторической «утопии», своеобразного «коммунизма мысли», который Бланшо называет также «бесконечной беседой».

Если «сообщение» – во всяком случае, в своей «основе» – есть отношение к абсолютно «Другому», то оно исключает наличие «общего» и должно быть осмыслено «по ту сторону филии и койнонии». Категориями, в которых надлежит осмыслить эту парадоксальную «общность по ту сторону самой себя», оказываются для Бланшо *дар* и *жертва* – фигуры «экономии траты» Батая.

«Дар», будучи всегда от «Другого», указывает на такую радикальную внеположность, которая уже не устанавливается никаким отрицанием (присвоение которой, таким образом, невозможно). Отрицание «Тожественного» (самоотречение, одностороннее дарение) ещё не есть достижение «иного». Однако это «иное» выступает для Бланшо также и самим отношением «дара», всегда экс-центричным по отношению к самому себе, а потому дарение есть передача дара и открывается в бесконечность.

Сама «конечность» человека трактуется Бланшо как излишество, как дарующее себя «ничто»: человек – это тот, в ком «человеческое» сходит на нет, это тот, кто умирает. Смерть как избыточность дара-жертвы оказывается также бесформенным образом или же следом социальности: «никто не умирает в одиночку». Вместе с тем, сама инаковость «Другого» коренится для Бланшо в этой смертной избыточности. Так что «основой общения», его «содержанием» (тем, что даётся, лишь передаваясь) является смерть «Другого».

Сама встреча с абсолютно «Другим» ввергает в неисцелимую уязвимость и оказывается чревата безграничным насилием, не оставляя иного выбора, кроме как «говорить или убить». Для Левинаса встреча «лицом-к-лицу» также разворачивается в пространстве бесконечного риска: само лицо «Другого» есть подстрекательство к

убийству, и в то же время его абсолютный запрет. Между тем, лицо всегда уже проявляет себя как речь, а язык представляет собой возможность ненасильственного отношения к «Другому». Для Бланшо, однако, дар слова рядоположен дару смерти: именно присущее слову «забвение» как ускользание вне возможного и вне субъекта оказывается ответом на невозможность опыта смерти, чистую настоятельность «внеположного».

В заключении подводятся итоги, формулируются основные выводы и намечаются возможные перспективы исследования.

Основное содержание диссертации отражено в следующих публикациях:

1) *Евстропов М.Н.* Морис Бланшо и вопрос нейтральности // Вестник Томского государственного университета. – 2007. – № 229. – С. 42-44.

2) *Евстропов М.Н.* Негативная теология и чёрный юмор // Актуальные проблемы социальных наук. Выпуск 4. – Томск: Изд-во Томского государственного университета, 2003. – С. 21-24.

3) *Евстропов М.Н.* К образу Гегеля у сюрреалистов // Актуальные проблемы социальных наук. Выпуск 5. – Томск: Изд-во Томского государственного университета, 2003. – С. 9-14.

4) *Евстропов М.Н.* Специфика репрезентативности автора в постмодернистской литературе // Культура и коммуникация: глобальные и локальные измерения. – Томск: Изд-во Научно-технической литературы, 2004. – С. 356-359.

5) *Евстропов М.Н.* Образ и рефлексия // Актуальные проблемы социальных наук. Выпуск 6. – Томск: Изд-во Томского государственного университета, 2005. – С. 30-36.

6) *Евстропов М.Н.* Проблематика «иноного» в философском творчестве Батая, Бланшо и Левинаса // Инициия. Выпуск 7. – Томск: Изд-во Томского государственного университета, 2006. – С. 77-85.

7) *Евстропов М.Н.* Внутренний опыт и судьба бытия // Филология и философия в современном культурном пространстве: проблемы взаимодействия. – Томск: Изд-во Томского государственного университета, 2006. – С. 266-278.