

# По ту сторону власти. Трансцендентальное понятие диаспоры<sup>1</sup>

Франсуа Ларюэль – философ, преподаватель, Университет Париж X  
Нантер; Париж, Франция; e-mail: francois.laruelle@free.fr

*Пер. с франц.:* Александр Сквородко

*Ред.:* Никита Архипов

*Ключевые слова:* власть, бытие, Другой, Единое, транс-историческое, субъективность, инос, иудаизм, мессианизм, трансцендентализм, не-философия, Левинас, Хайдеггер

Путешествие к новой земле – безвластному миру, путь к которому прокладывает миноритарная война, подпитываемая «неверной верностью» к Левинасу. Для того, чтобы совершить его, Ларюэль обращается к отождествлению власти и бытия. Осуществляемый Левинасом реванш Бытия, помысленный в пользу Сущего, Ларюэлем переопределяется Сущностью или Одним. Прелегая между бытием и властью, эта ветвящаяся тропа к другому миру сходится в решении, которое отдает предпочтение трансверсальности. Что означает: сделать так, чтобы Иное не возвращалось в Бытие. Одно (Сущность), по мысли Ларюэля, обеспечивает дисперсный характер Иного. Если для Левинаса Сущность (Одно) монолитна и тождественна, то для Ларюэля она одновременно остается собой (унилатерально) и при этом рассеивается, «производя» инаковость. Иными словами, раскрыть продуцирующую силу Сущности или Одного, силу, которая не дает инаковости замкнуться в тех или иных границах, включая национальные. Ларюэль ищет возможность помыслить множественность без того, чтобы изобретать новую онтологию и новую тотальность с диктатом Иного; «генерализировать» иудаизм, чтобы он был избыточен для себя самого в соответствии с своей сущностью. В статье Ларюэль имплицитно формулирует принципы диаспоры, которая только и способна привнести в мир подлинное искупление.

---

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: Laruelle F. Au-delà du pouvoir. Le concept transcendantal de la Diaspora // Textes pour Emmanuel Levinas. Paris: Jean-Michel Place, 1980. PP. 111–126. Публикуется с любезного разрешения автора.

Как Левинасу удавалось столь хорошо разоблачать и обличать желание властвовать, обнаруживаемое как в мышлении, так и в истории? Быть может, потому что он состоит в решительно не политическом отношении к политике, принадлежит этической и профетической традиции, несоизмеримой с политической конъюнктурой (плеоназм, дважды им отвергаемый). Левинасом было достаточно написано по поводу «обстоятельств» (*circonstances*), но он не тот, кого зовут политическим мыслителем, поскольку он – мыслитель без конъюнктуры, но не без традиции, отнюдь. Хотя Левинас и не пытается искать основания в «актуальном моменте», он отправляется от него (возможно, оттого-то, по иронии, мысль Левинаса и обретает признаваемую за ней актуальность), иначе говоря, от соединения, со-присутствия существ (*d'êtres*), событий и сил, обретающих свою уникальность и актуальность во взаимной сверхдетерминации. Левинас останавливается на теме нацизма (для него она не просто актуальна, а составляет всеобщий горизонт истории: нацизм и антисемитизм как смысл западного онто-логоса) и позволяет себе увлечься ею только потому, что принадлежит давней традиции, всегда осуждавшей эту конъюнктуру, – незапамятное прошлое, которое всегда держало «актуальный момент» в напряжении.

Однако проблема обвинителя в том, что он никогда не является искупителем. Вы спросите: отчего вам так необходим искупитель? Это вопрос, который можно поставить, обладая определенной сноровкой, однако мы предпочтем сделать реверанс в сторону, поскольку мы еще не созрели для любых без исключения вопросов или же слишком невинны (*ou déjà trop innocents*), чтобы на них отвечать.

Левинас придает политике определенное значение, обвиняя ее и приписывая все время растущий долг (долг власти и силы) – является ли это в конечном счете удачным средством преодолеть «политическое виденье мира»? Не может ли признание власти банкротом продлить ее срок или даже увековечить ее? Освободиться от насилия и войны – это совершенно не «историческая» задача, Левинас здесь прав, но освобождает ли он нас от власти или скорее дополнительным ходом мысли рискует теперь восстановить Господство в качестве над-исторической Универсалии? Желая, чтобы долг «перед» миром рос, не превращает ли он насилие и войну в еще один долг, который наши «стремления к миру» и наши попытки революции – какими бы жалкими и лицемерными они ни были – разве что увеличивают? Что такое *потустороннее* власти, раз оно делает Власть вечной и повышает

ставки, вынуждая нас сбросить карты и «выйти из игры»? Возможно, существует множество способов «выйти из игры», они обладают разной политической значимостью и смыслом... Мы действительно хотим принять Мир (*Paix*) или даже быть распятыми им, – Миром, который опережает саму волю, – но только при условии, что это окажет определенное воздействие на сам мир. Однако не в этом ли состоит условие избавления от долга: никогда не нужно «выходить из игры», но включить долг в саму игру в качестве игровой карты, жетона или монетки... или скорее в качестве того, что скрывается в ней и разыгрывается под видом монет?

Все эти вопросы образуют систему. Возможный отклик современного читателя, уже наслышанного о них и воспринявшего эти вопросы как решения, не должен заставлять нас думать, будто это наигранные вопросы. В силу «случая», достойного отдельного размышления, именно Левинас является истинным инициатором и наиболее глубоким толкователем современной концепции власти – я имею в виду концепцию, которая одновременно соблазняет нас и заставляет страдать, став нашей конъюнктурой, а вовсе не ту несвоевременную концепцию власти, которую мы собираемся ей «противопоставить». Речь идет о концепции власти, возникшей в силу определенных сдвигов в тексте самого Левинаса и трактуемой как универсальная вечная структура, которую можно держать в узде только с помощью радикально не политического «потустороннего». Левинас, соблазнитель и учитель, также является первейшим, самым благородным и коварным противником для нас, искупителей власти. Ибо не нуждается ли война в спасении, иначе говоря, чтобы ее принесли на землю со всеми почестями и радостью, как и подобает всему великому? *Мы не справляем траур по истории.* В этом и состоит наша ответственность: мы ответственны за все худшее, что есть в мире, и мы должны признать, что ужас *позитивен* (да, следовало бы подобрать другое слово), коль скоро, утверждая это, мы можем освободиться от него или по крайней мере лишить его силы. Принять подобную ответственность – значит принять на себя шквал ругательств, но последние скорее свидетельствуют о непризнании, нежели признании (*reconnaissance*) [этого положения дел]... Вот что следовало бы изобрести: «упадок» (*déclin*), который вовсе не сводится к «работе скорби» и погашает долг, не прибегая к обмену или сублимации.

Тем не менее подобные меры, даже стратегия, причастны к политике – и как бы мы вообще могли обойтись без нее, ведь даже

недовольство политикой исходит из ее «потустороннего»? – стратегия, которую необходимо развернуть, чтобы хитростью получить доступ к мысли Левинаса или хотя бы подступиться к ней, столь ревностной в отношении своей исключительности. Откровенно говоря, попытаться сформулировать свое отношение к мысли Левинаса означает столкнуться с дилеммой: мы либо очаровываемся его речью, поплатившись смиренным молчанием за нанесенную им рану, ставшую для нас своего рода тайным клеймом, и за ту пассивность, в которую он нас ввергает; либо же мы поддаемся искушению вступить в диалог, даже искушению тем, что зовут «критикой» его мысли, и тогда он уже предвосхитил и отклонил наши претензии, тем самым обрекая нас на молчание иного рода. Мы видим, как можно разрешить эту дилемму, не впадая в отрицание и не впадая ни в отрицание, ни в запирательство относительно нее (так мы снова оказались бы в ее тисках). Мы хорошо представляем необходимый *сценарий*, к которому подталкивает нас Левинас: принять дилемму и даже развить ее до логического предела, чтобы в итоге сместить ее. Приводя дилемму в движение и создавая разрыв с ее изначальной версией, мы создаем разрыв в самой дилемме: два этих разрыва должны перекрывать друг друга или связаться, совпасть друг с другом в другом месте. Доведение Другого до предела, которое можно понять как доведение до *сверхизобилия* Другого, который будет иным, – вот формула, вот рецепт, который, без сомнения, может означать по меньшей мере две вещи. Этот разрыв, а затем узел и повторная сцепка станут для нас важными точками, в которых на разный манер пересекутся война и мир, или же мышление Левинаса, и то толкование, о котором мы столь настойчиво ходатайствуем.

В конце концов, нам стоило бы это сделать

(Я говорю «стоило бы» поскольку вряд ли мы располагаем средствами для реализации этого сценария; хотя это предприятие подразумевает некий риск: возможно, эта стратегия целиком потерпит крах из-за избытка политики или власти, – например, теоретической – и мы будем вынуждены сложить оружие, несомненно, еще до того, как узнаем о такой необходимости и в принципе окажемся способны сделать это – в этом-то и заключается наша проблема. Если это и метафора, то лишь отчасти, поскольку Левинас признает, что нужно вести «праведную войну против войны» (А. Е. 233), таков его крест как Еврея. Но тогда не пойдет ли он против нас? И не является ли эта «война против войны» уязвимостью мирного состояния, ведь мир (*paix*) всегда должен быть

вооружен (или по крайней мере как это мыслит себе Левинас). Не создает ли это уязвимое место возможность, оставленную для нас самим Левинасом, низложить если не скромность и уважение к вышестоящему противнику, то по крайней мере «притворные» добродетели диалога – элементарное человеческое уважение и желание не навредить (о которых вспоминают столь редко, когда речь идет о поединке не смертельном, а «всего лишь» жестоком). В таком случае Левинас мог бы требовать жестокого обращения в отношении самого себя, поскольку он не оставляет нам иного выбора, нежели вступить в бой, но именно это и следовало бы изобрести – меньшую или миноритарную войну, требующую еще большей жестокости, чем предлагает Левинас.

Следовало бы изобрести нечто вроде сверх-иудаизма (подобно тому, как Ницше изобретает «сверх-христианство»), который был бы также недо-иудаизмом – новые формы иудаизма, и его критерии (детали, дополнения, приложения (*supplements*)), которые вели бы его куда-то еще, дальше, или изменили бы его конфигурацию посредством разрыва = X ( $\acute{e}cart = X$ )<sup>2</sup>. Имя Ницше – худший выбор для осмысления этих проблем (да, мы жестоки), так как вокруг него сосредотачиваются разного рода двусмысленности, имеющие отношение к западному пониманию иудаизма. Откажемся от приставки «сверх-», чтобы выдвинуть другую, еще более неприемлемую и смехотворную формулу, скорее даже лозунг: нужно изобрести [формулу] «*иначе, чем Евреи*» (*autrement que Juif*) – вот наша задача и наше будущее.

Таким образом, проблема, которую я ставлю, носит скорее технический характер – это вопрос о Бытии, иначе говоря, о Власти, о манере говорить (проблема стиля и мышления) о власти Бытия, о его сущности. Несомненно, это единственный вопрос, над которым

---

<sup>2</sup> = X отсылает к кантовскому представлению о трансцендентном объекте = X как о конечном референте наших локальных репрезентаций. Представления, не являющиеся вещами в себе, имеют «свой предмет, который, следовательно, не может уже быть наглядно представляем нами, и потому мы будем называть его неэмпирическим, то есть трансцендентальным предметом = X. Чистое понятие об этом трансцендентальном предмете (который действительно во всех наших знаниях / всегда и одинаково = X) есть именно то, что может дать всем нашим эмпирическим понятиям вообще отношение к предмету, то есть объективную реальность» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999. С. 139 (A 108)). В настоящем тексте = X обозначает универсальный (транс-исторический) коррелят для всех возможных исторических конфигураций обозначенной Левинасом дилеммы, связывающей войну и мир под новыми формами. – *Прим. пер.*

я властен или который властен надо мной. Я разберу его, обратившись к нескольким страницам «Иначе, чем быть»<sup>3</sup>, несколько произвольно сужая спектр высказываний и проблем, которые могли бы быть иными, быть может, более полными или более конкретными: как в текстах с непосредственно политическим значением, например в «Трудной свободе». Но не бывает *более* или *менее* политических текстов, ведь термин, кажущийся столь же абстрактным, что и «Бытие», может быть конвертирован в термин «власть». Однако следует ли понимать (*l'entendre*) проблему потустороннего власти и бытия? Или она нуждается в письме? Или же она вовсе должна быть произведена? Идет ли речь о взаимодействии понимания и письма? Или о разрыве между ними? Таким образом, не станет ли эта проблема заложницей ранее упомянутых страниц из «Иначе, чем быть», ведь она зависит от них и подчиняется им? Вопрос о Потустороннем Бытия также имеет свою собственную традицию, по-своему настаивает на себе, и было бы вполне возможно дать ему новую формулировку, взяв иные высказывания (*n'importe quels énoncés*) Левинаса, быть может, даже любые его слова (*n'importe quel dire*)<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Levinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

<sup>4</sup> Понятия Говорения (*le Dire*) и Сказанного (*le Dit*) разрабатываются Левинасом в *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. «Предшествующее вербальным знакам, которые оно соединяет, предшествующее языковым системам и смысловым переживаниям... [Говорение] это... сама значимость значения (la signification même de la signification)» (А. Е., 6). Говорение представляет ценностное, этическое измерение Сказанного, запирающего дискурс в форму голой пропозиции, обозначающей, но ни к чему не побуждающей речи. Оно сообщает инаковость Другого в смысле святости и неприкосновенности его личности. Говорение всегда облекается в форму Сказанного, рискуя утратить свою силу наделять значимостью дискурс, в котором Говорению необходимо себя выразить, однако Левинас будет настаивать, что перевод Говорения в Сказанное произведен от действия первого и не снимает его. Само введение данных понятий в *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* может быть объяснено в том числе необходимостью ответа на вопросы, поставленные перед Левинасом критиками. Так, Ж. Деррида в эссе «Насилие и метафизика» выражает определенные сомнения насчет попытки представить нравственное измерение человеческого существования не просто как независимое от языка философии и онтологии, но и способное подчинить тот себе, перевернув извечную, с левинасовской точки зрения, иерархию. «*По ту сторону власти. Трансцендентальное понятие диаспоры*» может быть прочитано как еще один способ разрешить данную трудность через реконфигурацию самой связи Говорения и Сказанного. – *Прим. пер.*

Существует изначальный тезис, который лежит в основе всей рефлексии Левинаса на тему войны и мира, однако обсуждение этого тезиса никогда так и не было предпринято, а его строгое содержание так и не было проанализировано. Хайдеггер признал, разъяснил и по-своему смягчил этот тезис. Схематично последний состоит в том, что Бытие онто-тео-логии, иначе говоря, Бытие как таковое (*l'Être*), есть возможность, сила, власть (*môgen*). Нужно быть крайне невежественным, чтобы осмелиться противопоставить онтологию и политику. Чтобы хоть как-то начать мыслить, Левинас, как и Хайдеггер, без какого-либо промедления совершает редукцию исторических и онто-тео-логических форм Бытия. Размещаясь в перспективе потустороннего, его модусов, Хайдеггер и Левинас обнаруживают не непосредственную переводимость, а равнообъемную целой сети обменов, ветвящихся между Бытием и Властью. Эти обмены ведут на самые границы истории метафизики. Задавая вопрос о смысле Бытия, они задают вопрос о смысле власти (*le problème*). Так Хайдеггер открывает перспективу, которая делает мыслимой переводимость Бытия и Власти, и, кроме того, придает смысл «онтологической деструкции» «Государства» и «Законов»: «Но можно ли толковать *Ἀγάθων*, суть этого запредельного, блага, в смысле трансцендентности *Dasein*? Уже беглый взгляд на контекст, внутри которого Платон выясняет вопрос об *Ἀγάθων*, должен рассеять такие сомнения. Проблема *Ἀγάθων* есть лишь венец центрального и конкретного вопроса об основополагающей возможности экзистенции *Dasein* в полисе (...) однако троякая, проведенная в постоянном параллелизме с “солнцем” характеристика *Ἀγάθων* подталкивает к вопросу о возможности истины, понимания и бытия – то есть, в феноменологическом итоге, к вопросу об исходно-едином основании возможности истины понимания бытия» («О существе основания»)<sup>5</sup>. Таким образом, «Благо» (*Ἀγάθων*) принадлежит истории трансцендентности, ведь оно обретает свое «существование» в полисе. Создается впечатление, что это положение блокирует левинасовскую интерпретацию трансцендентности блага, которая оказывается «этической», а не «политической» (даже если мы принимаем широкую трактовку этих терминов Хайдеггером), и в силу этого оно оказывается еще более интересным. Ограничиваясь предварительной постановкой проблемы,

---

<sup>5</sup> Хайдеггер М. О существе основания // Философия: в поисках онтологии: Сборник трудов Самарской гуманитарной академии, № 5. Самара: СаГА, 1998. С. 78–130. С. 114–115. – *Прим. пер.*

заметим, что даже марксизм определяет не социальный класс через явленные, данные формы власти, но власть – через социальные классы, а те – через Классовую Борьбу; власть также восходит не просто к бытию как таковому (*l'être*) или к классу как некоему существу (*être*), иначе говоря, к телу («бытие класса», «классовая позиция», «репрезентация класса»), но к тому, что находится по ту сторону социального Бытия – к Классовой Борьбе (правильная марксистская деструкция онтологии подчиняет классы Классовой Борьбе, а не производит эпистемологические или политические декларации, выступая против онтологии, ведь они гарантируют самую ужасную онтологию).

Тем не менее все расходятся во мнениях, как только приходит время помыслить это «потустороннее». Хайдеггер, например, соотносит его с сущностью Бытия (*Wesen des Seins*), тогда как Левинас, для которого сущность сводится к Бытию, должен расположить это «потустороннее» еще дальше, должен совершить «шаг по-ту-сторону» сущности. Левинас не разделяет сущность и Бытие, однако он и не объединяет их, поскольку те не требуются для его размышлений. Он упраздняет это различие и сводит сущность к тому процессу, что составляет Бытие, которое впоследствии трансцендирует к сущему. Принимая решение, которое заслуживает отдельного исследования, он выдвигает на первый план единство сущности и Бытия, пренебрегая их различием. Поэтому он категорически отказывает тем, кто, как и Хайдеггер, при постановке этой проблемы говорит о сущности, пускай она и мыслится как активная, или о трансцендентальном, даже если оно избавлено от любого субъективизма. В своей непрерывной борьбе с Гуссерлем и Хайдеггером Левинас приводит в действие исключительный вопрос, который представляется ему неприемлемым для любых форм философии, занимающейся проблемой Бытия и Власти. Этот вопрос может быть сформулирован следующим образом: откуда берется энергия для трансцендентального действия (*Urhandlung*, Хайдеггер), то есть энергия сущности, если не из трансцендентности, неподвластной сущности, не из явной аллергии на Бытие, не из другого места, где размещается Иное?

Но если власть Бытия сконцентрирована в его сущности, в процессе его размыкания (*ouverture*) и отдаления (*retrait*)<sup>6</sup>, то это еще не

---

<sup>6</sup> Французские *ouverture* и *retrait* обозначают здесь термины Хайдеггера *Erschlossenheit* («разомкнутость, размыкание») и *Entzug* («отдаление»). – *Прим. пер.*

значит, что его сущность может быть сведена к Бытию и к его преобладающим модусам или что этот процесс полностью отражается в Размыкании...

Отправная точка для размышления Левинаса – это двусмысленное отношение Бытия и сущего или их смешение, чье влияние на историю философии отметил уже Хайдеггер. Таким образом, сложно приписать изобретение этой двусмысленности или изначальной двойственности самому Хайдеггеру: «Фундаментальная онтология, избобличающая смешение между бытием и сущим, говорит о бытии как сущем, которое обрело свое тождество» (А. Е., 55).

Однако со времен Хайдеггера речь идет не просто о «фундаментальной онтологии», чьи смысл и истину он и пытается раскрыть, тем самым предпринимая попытку совершить деструкцию без изничтожения, обнаруживая ее упадок. Хайдеггер говорит о бытии как об обретающем тождество лишь для того, чтобы отмежеваться от него, а затем нащупать это обретение тождества иначе, в другом месте.

В качестве примера возьмем тексты, где упомянутая двусмысленность принимает характер по-настоящему политического поворота (*tournure*), тексты, в которых Хайдеггер представляет «смешение» Бытия и Сущего в связи с насилием и конфликтом: корреляция и борьба между насилием Бытия и насилием техники (власти-знания, *pouvoir-savoir*), Логоса и техно-логоса (в данном контексте повторное написание слова «логос» указывает на их изначальное единство). У греков времен трагиков Хайдеггер находит не просто сложную форму *δεινόν*, а *δεινότατον* (неуютнейшее), *δεινόν* в его исходности: «взаимодействие *δίκη* и *τέχνη*... взаимодействие сверхвластного сущего в целом и человеческого *Dasein*, чинящего насилие (*violence*) [Бытие и Понимание (*le Comprendre*) здесь относятся к *Verstehen*, тогда как располагать властью в данном случае – это *können* – Ф. Л.]»<sup>7</sup>. Он показывает, что «сверхвластное как таковое, чтобы явиться в своем всевластии, нуждается в месте, которое его бы впустило». Так что вовсе не человек несет в себе насилие и способность к разрушению, а Бытие в своей *δίκη*. Не *Dasein*, а само Бытие творит и разрушает историю, пусть для этого ему не обойтись без *Dasein*. Так Хайдеггер наводит читателя на мысль о размахе и неминувости разрушения, простирающегося над всей землей; его не-антропологическую

<sup>7</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: НОУ – «Высшая религиозно-философская школа», 1998. С. 238–239.

глубину, его «справедливость»: для греков эта открытость Бытию послужила «условием их действительного исторического величия». О каком насилии идет речь? Может ли Левинас быть прав с учетом всего сказанного?

Было бы ошибкой видеть здесь апологию разрушения, фашистской Справедливости или фашиствующей версии логоса. Разрушение определенно является логосом, но не всякое разрушение. Хайдеггер мог бы восхвалять вовсе не техно-логическое восстание против Справедливости (δίκη = Бытие) и приносимое им разрушение, но скорее крах самого технологического восстания, иначе говоря, крах фашизма: история рождается с деструкции фашиствующего техно-логоса и войны.

В этом узле, который Хайдеггер не до конца развязал (но, в самом деле, нужно ли его развязывать, или же скорее нужно завязать его по-другому? Я еще вернусь к этому), находит свое основание возможность современного «герменевтического конфликта»: конфликта между Бытием в его понимании (*comprehension*) (но его понимание – это уже τέχνη) и технологической объективацией. Хайдеггер не преуспел в том, чтобы устранить этот конфликт, он оставил его как производный и являющийся уделом наших дней отражаться в «исходной» борьбе Бытия и техно-логического Dasein (возможно, впрочем, что без этого отражения не было бы и исходности). Нам предстоит научиться различать – вводя разрыв, который не являлся бы само собой разумеющимся и который, возможно, больше никоим образом не размещается в логосе, – необходимую двойственность Бытия и сущего и, с другой стороны, те или иные интерпретации, которыми ее наделяют, ее эмпирические проявления, ее современные формы, в которых она в той или иной мере отражена. Герменевтический конфликт устраняется через обращение к иному функционированию этого старого паралогизма или через распознавание того, что, возможно, является его если не над-исторической, то по крайней мере транс-исторической необходимостью.

Логос не сводится к техно-логическому разрушению, поскольку он разрушает *только* то, что подвержено разрушению в измерении технологоса. Даже если озвученный тезис кажется слишком смелым, следует отдать должное осторожности Хайдеггера, подметившего риск и неизбежную двусмысленность (всякая победа – это поражение) технологического предприятия, выступающего против Бытия или за него. Всякому предприятию, направленному на обнаружение

следа или разлома Бытия в сущем, с необходимостью сопутствуют как приобретение, так и потеря (*gain et perte*). Судьба человеческой жестокости – быть «без города и места, неприютным, безысходным, без границ и устава» посреди величия, которое мы могли бы назвать *établissement*. Однако – ответил бы Левинас – эта двойственность приобретения и потери, этот отказ рассматривать возможность абсолютного поражения (*perte*), «краха» или «банкротства» власти, ее пассивности, соседствующей или даже предшествующей ее рискам и поражениям, достаточно ясно показывает, до какой степени Хайдеггер был заложником смешения [бытия и сущего] или примата Бытия.

Хайдеггер, сумевший уловить двойственность Бытия и сущего и проинтерпретировать ее как крест западного мышления, отказался разрубить этот узел, полагая, будто Бытию в его конечности (Бытие и выступает этим узлом) «подвластно» лишь подметить эту двусмысленность и, таким образом, сместить ее. Однако стоит ли думать, будто подобный отказ делает его проект бесполезным и неопределенным? Даже следуя историческому движению узла Бытия и сущего или развязывая этот узел, чтобы завязать его иначе, Хайдеггер уже выполняет необъятную задачу и отчасти порождает это движение Истории.

(1) Двойственность, трактуемая Хайдеггером как предмет, ускользающий от мышления, позволяет занять относительно себя не так много позиций. Поскольку речь идет об онтико-онтологическом хиазме, мы можем остановиться на следующих позициях:

(а) ультра-онтологическое решение: освободить Бытие от конечности, которая отпечаталась в нем в силу традиционной интерпретации этой двойственности. Другими словами, следует освободить Бытие от его онтического порабощения (Мишель Анри);

(б) ультра-онтическое решение, которое помещает сущее – но не случайное, не сущее, обнаруживаемое в Бытии, но сущее как Иное – по ту сторону Бытия, тем самым освобождая сущее от его традиционного онтологического рабства (Левинас).

(2) Два других решения покоятся на допущении, что узел может быть завязан на другой манер, в другом месте, но что его нельзя разрубить. Таким образом проблема Бытия и сущего неразрешима.

ма. Что за место и критерии, которые не сводились бы к конъюнктурному пониманию Бытия и сущего, могли бы позволить решить эту проблему?

Если это не конъюнктура, то что же остается, если не воображаемое – или любое другое имя, обозначающее иллюзию и фетишизм? И мы вновь можем нащупать два решения, но уже в рамках онтико-онтологической линии, которая не может быть прервана и представляется совершенно неминуемой:

а) «ультра-онтологическое» решение, которое подчиняет сущее Бытию или по крайней мере, поскольку речь идет о Хайдеггере, подчиняет различие Бытия и сущего их единству;

б) «ультра-онтическое» решение, которое можно ассоциировать с именем Ницше; оно подчиняет единство Бытия и сущего их различию (*différence*)<sup>8</sup>, которое образует все возможное сущее и подчиняет Бытие сущему, но той его версии, которая представляется сущим без сущего (*qui subordonne donc l'Être à l'étant, mais à (l')étant, a l'étant-sans-étant, etc*)<sup>9</sup>.

Такая постановка проблемы подразумевает, что:

(1) Власть мышления – несомненно, его же безвластие – состоит в том, чтобы сместить понимание онтического и онтологического: Бытию уготовано не только являть сущее, но и получать направление и испытывать воздействие с его стороны, что также можно назвать воздействием хиазма, который они формируют – в этом и состоит его «конечность». Необходимо сместить эту двойственность, отказавшись от любого «арифметического» решения проблемы Бытия и сущего.

(2) Необходимо переопределить сущее: вычеркнем слово «сущее» из словосочетания *l'étant*, тем самым мы зачеркнем и Бы-

---

<sup>8</sup> Ларюэль накладывает друг на друга *difference* и дерридианский неографизм *differance*. – Прим. пер.

<sup>9</sup> Определенный артикль *l'* перед *étant* (сущим) представляет сущее в его собственном смысле (сущее как сущее, сущее как таковое), тем самым нагружая его онтологическим значением. Игра с артиклем показывает, что онтическая инверсия различия сущее – Бытие в пользу примата сущего все еще имеет определенное отношение к онтологии. – Прим. пер.

тие (*l'Être*). Это Сущее в качестве Другого (*Autre*), стремящееся, как кажется на миг, воплотиться в фигуре еврея, вместе с тем не является Другим как таковым (*l'Autre*), которое персонифицировалось бы в другом человеке (*autrui*). Однако это Сущее, понимаемое как Иное, сводится не к Другому (*l'Être e(s)t... l'Autre*), понятию как другие люди, но к безусловно утвердительному расколу или двойственности. Последние не просто утвердительны, ведь они приводят в непосредственное отношение, без посредничества других людей, Бытие и Иное<sup>10</sup>. Быть может, здесь просматривается возможность сверх/недо-иудаизма, и нужно постараться не смешивать его со все еще слишком «онтологической» позицией Хайдеггера (несмотря на попытки последнего ее подорвать). Эта игра сверх- и недо- наметила бы две границы, между которыми могло бы возникнуть новое, а-теологическое, определение «конечности» как *меньшинства (minorite)*.

Вот почему мы больше не можем говорить о двойственности Бытия и сущего в общем смысле. Ведь ранее мы имели дело лишь с одной из возможных версий этой двойственности, онтико-онтологической линией, сумевшей воплотиться в череде прочих. Другими словами, мы имели дело со все еще немного примитивной и крайне греческой манерой завязывать эту линию в узел... То же относится к Конечности (*la Finitude*), которая до сих пор сводилась к грубой форме силы, присущей этой линии: это *несовершеннолетие (la minorité)*<sup>11</sup> Бытия, зависящего от Иного. Следует различать узел, образованный Иным и Бытием (Производством и Воспроизводством), и ту двойственность, которая на самом деле выступает разновидностью или извращенным модусом Бытия и воспроизводства тождественного (другим аспектом смешения Иного и Бытия). Хайдеггер также живет этим смешением, образующим единственное реальное

<sup>10</sup> В текстах Левинаса смысловое различие между *l'autre* и *l'autrui* присутствует, но нередко оказывается обратимым. Ларюэль дважды использует слово *l'autrui* (и один раз – с большой буквы), чтобы подчеркнуть конкретный характер Другого как другого человека, что и передается французским *l'autrui*, по сравнению с которым *l'autre*, другое, является более широким термином. – *Прим. пер.*

<sup>11</sup> Французское *minorité* означает одновременно и меньшинство (например, социальное или культурное), и несовершеннолетие. В данном случае, вероятно, одинаково значимы оба смысла: дисперсный характер Бытия, когда то определяется через Другое и одновременно через зависимость Бытия

и историческое (значит, способное пережить упадок) содержание «сущности» (*essence*), как ее понимает – и критикует – Левинас. Но опираясь на одно из его предположений, мы могли бы написать слово *essence* через «а»<sup>12</sup>, чтобы указать на Иное, понимаемое как процесс размыкания Бытия. Такое Иное проявляет аллергическую реакцию по отношению к Бытию и никогда не подпадает под закон Бытия как присутствия, по крайней мере если речь идет о его внутреннем и трансисторическом, но не конъюнктурном уровне. Потустороннее Сущности, Бытия и Власти следует назвать, прибегая к палеонимии<sup>13</sup>, – ведь мы сохраняем узел, не разрываем его – *сущностью* (*essence*), производством, по отношению к которому Бытие всегда было только его воспроизводством, что разделяет эти два положения об Ином.

---

от Другого как источника этой дисперсии. Данная игра слов будет произведена еще раз, ближе к концу текста, и отвечает разрабатываемому здесь *сценарию*: искупить вину Бытия (Тождественного) перед Другим и политической конъюнктуры перед этической ответственностью через демонстрацию того, как само Другое, проблематичным образом соотнесенное с собственным континуумом Одного, которому оно одновременно принадлежит и пытается от него отделиться, станет соучастником развертывания Бытия и истории как дисперсной множественности. Это последнее слово защиты отменяет, смягчает или по крайней мере переносит левинасовский суд над Бытием и историей на неопределенный срок. – *Прим. пер.*

<sup>12</sup> *Essance* – построенный на основе *essence* («сущность») неографизм Левинаса, по способу своего образования аналогичный дерридианскому *differance*. Одинаковое восприятие на слух *an* и *en* во французском языке позволяет обоим с определенными целями пренебречь правилами грамматики и писать *essence* и *differance* через «а». У Левинаса *essance* совмещает в себе латинское *esse* (бытие), а также *ance*, суффикс, указывающий на действие. «Мы пишем *essance* с „а“, чтобы обозначить этим словом глагольный смысл слова „быть“ (*être*): вступление бытия в действие, *Sein* как отличное от *Seiendes*» (Levinas E. *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1982. P. 78). Как и *Говорение*, *essance* представляет темпоральность и процессуальность внутри Сказанного и Бытия (Тождественного): «Жест этого „быть“ совпадает с утверждением, которое звучит в пропозиции под маской языка» (Levinas E. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Etditions Grasset & Fasquelle, 1993. P. 147). Точно так же суффикс *ance* дает Деррида превратить *difference* (различие) в *differance* как различание/различение. – *Прим. пер.*

<sup>13</sup> Понятие палеонимии (*paléonymie*) принадлежит Ж. Деррида; обозначает, кратко, стратегическое решение «сохранить старое имя, чтобы пустить в ход новый концепт». Подробнее о палеонимии см. Деррида Ж. *Позиции*. М.: Академический проект, 2007. С. 85–86. – *Прим. пер.*

Но в таком случае мы, возможно, должны обозначить это Другое скорее как трансцендентальное, а не как трансцендентное. Что отличало бы эти два «тезиса» о Другом?

Возьмем в качестве отправной точки текст Левинаса, чтобы, вопреки Левинасу, понять, как Иное, трактуемое как трансцендентальное, свернуто в Ином, трактуемом как трансцендентное.

Стоило бы проследить траекторию (одновременно испещренную разрывами и без конца прочерчиваемую вновь), следуя которой Левинас вносит потустороннее сущности «в» сущность и осаждаёт укрепленный лагерь Логоса, двигаясь на него с недостижимой высоты других людей. Однако для начала мы просто сформулируем наши сомнения: мог ли след Иного в Тожественном (*le Même*) оставить... след, образованный тем, что непрерывно переводится в логос или локально (конъюнктура...) попадает под его господство? Каким статусом следует наделить то, что Иное необходимо переходит, если не сказать «совершает падение», в Тожественное – положение дел, которое, несомненно, может повлечь за собой ущерб? Можно ли заключить этот факт в скобки, даже исключить его, просто-напросто именуя его «падением» (но не должны ли мы попробовать признать положительный характер этого падения?), желая сохранить трансцендентность Иного, неприкасаемого в своей величайшей славе, как если бы Говорение (*le Dire*) оставалось бы чистой значимостью, не затронутой и не попавшей под воздействие Сказанного (*le Dit*). Другими словами, такое Говорение могло бы «действовать», не вырождаясь в «Сказанное». Озвучивая тезис касательно Трансцендентности, Левинас заявляет, что Иное воздействует на тождественное, но тождественное никогда не воздействует на Иное (понятие радикальной пассивности воспрещает воздействие Бытия на Иное). Эта мысль, которую мы могли бы охарактеризовать как ревность или аллергию на ретирующееся Иное, кажется проблематичной, если мы, солидаризируясь с одним из самых крупных открытий Левинаса – позитивностью «нехватки», «недостатка» и «несовершенства» «реальности», полагаем, что его мышление «работает» как целое и что необходимо вновь включить в это мышление его манеру письма – конкретный троп левинасовского текста: признать (таков был бы первый акт сценария) позитивность «Сказанного», от которого мы больше не смогли бы избавиться, просто поставив его в скобки. Мы преследуем задачу не оспорить сказанное Левинасом (понятие или систему), а совокупно рассмотреть его тезисы в их единстве

и их связи между собой. Такой стратегией, самой эффективной среди прочих, пользовался Деррида в «Письме и различии»: вернуть во взаимодействие (отныне ставшее очень сложным) переплетающихся Говорения и Сказанного все то, что Левинас естественным образом стремится списать на несовершенство письма в качестве необходимого зла, чью необходимость он сам же отказывается признавать – такова сознательная оговорка Левинаса в его собственном тексте (быть может, речь идет о самом сознании) по поводу позитивности «зла». Такой подход позволяет подметить странные и одновременно весьма явные выражения, которые сковывают Левинаса, – смыслы, по определению носящие частично онто-логическое значение и оказывающие свое воздействие на Говорение, все означаемые и означающие, «строящие козни» против чистой значимости Иного, и отказывающиеся утрачивать свою силу, приносить себя в жертву, рассеиваться, подобно дымке, чтобы угодить Другому.

Одним из примеров сказанного ранее может послужить смысл терминов «отражение» или «эхо». В своем тексте Левинас говорит о Диахронии как об интервале, который отделяет Тожественное от Другого и «отражается в явлении» (А. Е., 31), иначе говоря, в Тожественном: «Эхо Сказывания застигнет нас в сказанном» (А. Е., 34). Похожим образом дела обстоят с упоминанием «до-памятного» времени в качестве синтеза без синтеза: «До синтеза схватывания и рекогниции осуществляется абсолютно пассивный “синтез” устаревания (*vieillesse*). Именно так течет время» (А. Е., 48). Однако чем являются эхо и отражение, если мы не соотносим эти термины с представлением и если они также выступают синтезами, отражениями Иного в Тожественном, со всеми рисками платонизма, сопряженными с этим термином, по меньшей мере если он воспринимается, как это происходит в нашем случае, в рамках его привычной семантики? Необходимо, чтобы чистый след приобрел качества Схемы или хотя бы означающего (мы ни в коем случае не пытаемся свети мышление к последнему) или по крайней мере фиксировал Иное в Тожественном. Измерение Иного стремится к особому рода непрерывности. Мы могли бы назвать это новым начинанием или настойчивостью, присущей интервалу, где проявляется Иное, возрастанием и убыванием (например, возрождение скептицизма<sup>14</sup>).

---

<sup>14</sup> «Скептицизмом» (обозначение, введенное в *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*) Левинас называет философское возражение о несостоятельности

Нужно отличить эту непрерывность от непрерывности Тожественного, поскольку они не сводятся друг к другу, порождают множество непрерывностей. Это особенно бросается в глаза, если тождество и присутствие Бытия мыслятся через изначальную непрерывность Одного (*l'Un*), трактуемого как единство субъекта, предшествующее Я. Поскольку субъект сохраняет непрерывность между своими лицевой и изнаночной сторонами, он лишен изнанки: Одно – это чистая поверхность, подвергающаяся влиянию Иного. Однако основной опорой данной конструкции выступает сам субъект как выражение «иноного в Тожественном» (А. Е., 32), выражение непрерывной замены «одного-на-другое». Это «одно-на-другое» образует сам синтаксис ответственности, в котором субъект может отождествиться с этим «на», этическую непрерывность, предшествующую Эго.

Было бы странно, если бы между одной и другой непрерывностью не происходили обмены, сообщения, перевод, как если бы существовало семантическое и материальное принуждение говорить о настойчивости и традиционности Иного, о повторении, об эхе или отражении Иного в качестве Одного (*Un du sujet*). Сложно хотя бы ненадолго не задуматься о том, сколь действительно Иное «в» Тожественном, об Ином не как о *производном* от тождественного, но как, вопреки всему, неотделимом от последнего. В противном случае было бы необходимо представить Говорение, освобожденное от оков Сказанного. Иное отдалается от Тожественного и, таким образом, оказывает на него свое специфическое воздействие. Но когда мы предпочитаем отдаление Иного его проникновению в Тожественное, предпочитаем ревность Доброте, то, что же мы ощутим, когда нам придется признать неизбежное возвращение Сказанного в Говорение, логоса – в чистую значимость, трактуемую как фетиш Иного или идол, скрывающий Бога? Несомненно, это было бы ударом по трансцендентности Иного. Она приобрела бы менее зна-

---

претензий дискурса об абсолютно Другом, мыслить онтологию как подчиненную этическому измерению, поскольку этическая интерпретация онтологии вынуждена пользоваться языком самой онтологии. Однако, с точки зрения Левинаса, скептицизм опровергается собственной настойчивостью (своим «возрождением»), поскольку акт упорного сомнения все еще предполагает за собой ценностное измерение Говорения, которое им отрицается: «Периодическое возрождение скептицизма и его неодолимая и исчезающая сила определенно не дает присудить какую-либо привилегию его Сказанному против имплицитных предпосылок его Говорения» (А. Е., 218). – *Прим. пер.*

чимую форму, которая может называться трансцендентальной, однако она все еще будет находиться в более привилегированной позиции, чем Бытие, хотя и не онтологически.

Пропасть, [образующаяся] в результате отдаления Иного от Тожественного, ухода трансцендентности за пределы Бытия, – вот что важно. Как не признать ощутимый характер тяжести Бытия не только для нас, но и для Другого (следовательно, давление Бытия на Иное, но во все не тяжесть самого Иного...). Однако не следует воображать, будто Иное пользуется Бытием, исключая себя из него на манер ноги, отталкивающейся от почвы, или что Благо укоренится в Бытии, чтобы образовать крону, верхние листья древа метафизики. Необходимо мысленно удерживать вместе – как двойственность (*duplicité*), а не как дуальность или *отождествляющий синтез* – трансцендентность Иного или его аллергию на тождественное и те края, где, никогда не укореняясь там и всегда оставаясь сиротой, Иное пребывает на одном уровне с Бытием, которое выступает причиной этого. Не обладает ли Трансцендентность скорее горизонтальной или трансверсальной стороной, нежели вертикальной? Если мы рассматриваем отношение «Одно-для-Иного» (*l'Un-pour-l'Autre*), то чем может быть Одно, нежели равным Иному? Кочевником, чье изгнание больше не подчинено драме изгнания и оседлости. Не будет ли Одно самой Землей (*la Terre*), единственной землей, которая существовала бы для Другого, Субъектом как охотничьими угодами Другого и убежищем для него, местом *переплетения* войны и мира, которые всегда находятся бок о бок и никогда не разделяются дистанцией, учреждаемой смирением, торможением и сдерживанием? Смогут ли потустороннее сущности и ее невидимое внешнее выдержать даже не возвращение Тожественного, но Возвращение Одного в качестве гладкого тела Иного (*Corps plain de l'Autre*)? Если оно не сводится к Тожественному, то Иное всегда может быть сведено к Одному, не переставая быть Иным. «Один» находится «рядом» с Другим «в силу своей ошибки»; в то же время Другой терпит Одного, но он не отвечает за эту ошибку, он невинен.

Я обобщу все эти вопросы, используя формулировку, которая придаст трансцендентальный смысл измерению Иного: нужно помыслить внешний характер Потустороннего и Сущности относительно друг друга и их единство в форме Сущности<sup>15</sup>. Подобное положение Потустороннего и Сущности могло бы подтолкнуть нас к выводу, что

---

<sup>15</sup> *Sous l'Essence*, где *sous* – «под». – *Прим. ред.*

речь идет о недо-иудаизме или – об этом парадоксе еще предстоит поразмышлять – о действительно миноритарном иудаизме. Это «*mod*» ни в коей мере не объединяет Потустороннее и Сущность под знаменателем Тождественного, но указывает на их единство под знаменателем Одного (*l'Un du sujet*) в качестве множества, которым непосредственно выступает ранее упомянутый синтаксис *l'Un-pour-l'Autre*. Кроме того, мы пребываем в поиске «изначально рассеянного состояния» (*dispersion originelle*) или даже того, что предшествует ему. Мы желаем, чтобы эта рассеянность была следствием примата сущего (Иного) над Бытием. Однако подобное Иное облачается в одежды Бытия, не теряя в своей мощи *Spaltung*. Поэтому мы могли бы, воюя против Хайдеггера, а также против Левинаса их же оружием, воспользоваться идеей «трансцендентального», а не «трансцендентного» рассеивания. Ведь все эти вопросы и подозрения сходятся в одной точке – скорее трансцендентальное Иное, нежели трансцендентность; однако такой трюк отличается от преобразования одного и того же слова или изменения его окончания.

Можно ли хотя бы частично пересмотреть условия того странного альянса, который заключили между собой трансцендентальный поворот в философии и производная от него идея субъективности, конституирующей свой опыт? Разве мы с необходимостью обречены на Канта и Гуссерля? Как того и хочет Левинас, Иное трансцендирует за пределы Бытия, но только в Бытии, которое отказывается порывать с ним. Поскольку Иное неотделимо от Бытия, неожиданно ставшего Одним (мы охотно оставим «тождественное» историкам «Вечного возвращения»...), оно, вопреки всему, трансцендентально, а не трансцендентно. Поэтому «трансцендентальное» отныне обозначает не конституирующий субъект, а инстанцию, которая производит или образует его. Иное, понятие в таком ключе, даже нельзя трактовать как супер- или гипер-конституирующего субъекта: в большей степени субъект – это остаток, возникший при переходе от Одного к множому (*multiple*), от Единичности как Тела Иного к множому, составленному из синтаксиса Одного-для-Иного (или Одного-с-Иным). Левинас заставляет нас предстать перед судом Другого, то есть Бога, но мы ответим, что если Бог не нуждается в идолах, то идолы нуждаются в Боге и отказываются от него отделяться. И не будем поспешно ставить на место «идолов» «человека». По своей сути, наша диаспора подталкивает нас признавать не фигуру человека, а переливающийся блеск идолов. Подобное узнавание происходит в силу несокращаемой дистанции, которая только порождает число наших диаспор.

Что отделяет нас от Левинаса? И, вопреки всему, от Хайдеггера? Возможно, исключительно вопрошание, с помощью которого нужно взять в скобки, приуменьшить или вовсе устранить *не?бытие* (*non?être*)<sup>16</sup> или *без?сущее*, из которых мы выводим Бытие. *Не?бытие* и *без?сущее*, чье Потустороннее необходимо ослабить. Другими словами, мы отличаемся от Хайдеггера и Левинаса вопрошанием, при котором устраняются не?власть или анти?власть, из которых вытекает власть, будто они выступают той позитивной сущностью, которая их породила. Иное не испытывает нехватки в чем-либо, даже в Бытии, и все же оно не представляет собой чистую трансцендентность: оно обуславливает трансцендентальную диаспору, поскольку отчасти – и этой частью оказывается История – оно связано с властью, с которой поддерживает двойственные отношения. То же верно и для без?властия: оно ни в чем не испытывает нехватки, даже во власти, понятой как господство или овладение (*maitrise*), с которыми оно связано в силу своего нахождения под ярмом... власти или сущности, которые определяют это безвластие. Да, они определяют безвластие, определяющее власть. Мы должны придать заверченный характер синтаксису Un-pour-l'Autre и сказать, что если Иное отмежевывается от Одного, то Один не отмежевывается от Иного или одностороннее (*unilatéralement*) отождествляется с ним в силу того, что Иное – Одно.

Это итоговое преобразование древней онтико-онтологической Личности нельзя назвать хронологически последним: оно напрашивалось с самых древних времен, но так и не случилось в своем статусе «транс-исторического грядущего» – грядущего, затаившего дыхание и несущего наши несвоевременные надежды, в которых останется так мало религиозного, когда силы разрушения выжгут поверхность земли. Называемое нами «бытийствованием»<sup>17</sup> (*Essance*) – безвластие поту-

<sup>16</sup> Non?être – форма, заимствованная у Ж. Делеза в «Различии и Повторении» ((non)-être и ?-être): «Это (не)-бытие выступает Различающим элементом (Élément différentiel), в котором утверждение, как множественное утверждение, обнаруживает принцип своего возникновения» (Deleuze G. Différence et Répétition. Paris: PUF, 1968. P. 89). – *Прим. пер.*

<sup>17</sup> В слове сочетаются инфинитив латинского *esse* («быть») и суффикс *ance*, указывающий на действие. Таким образом, статичная «сущность» (*essence*) превращается в более активное «бытийствование» (*essance*). В своей книге «В ином модусе, нежели быть, или по ту сторону сущности» (*Autrement qu'être*) Левинас единожды предлагает такое написание, чтобы показать читателю, как он будет употреблять термин *essence*, тем самым очищая последний от его традиционных коннотаций. – *Прим. ред.*

стороннее господствующей власти – выступает условием открытости Открытого (или «разомкнутости Разомкнутого» – *прим. пер.*). Такое Открытое больше не сводится к Бытию или горизонту, но образует Тело или Одно (*Un du sujet*), размещающееся по ту сторону горизонта: Открытость как процесс, в котором Бытие не отражается через конкретное «трансцендентальное» состояние. Кроме того, мы учитываем трансцендентный статус Открытого или открытости: надо ли говорить, что теперь сущность более не сводится к Открытому, понятому как первоначальный свет, но оказывается процессом, предшествующим началу и это? Таким образом, этот процесс не сводится к темпоральности или временности, которая всегда трактуется как замаскированное пространство, но скорее представляет собой чисто диахроническую темпорализацию, которая более никоим образом (по меньшей мере если мы затрагиваем ее внутреннее состояние) не отражает конъюнктуру. Этот процесс, будучи неотделимым от конъюнктуры, прорабатывает последнюю и приводит ее к закату. Иное трансцендирует, но никогда не отделяется от конъюнктуры (*être jamais séparé ou absout de la conjoncture*): только синтаксис по типу «и ... и» или «либо ... либо ...» мог бы дать описание одновременно до-онтологическому и онтологическому эйдосу этого Иного в качестве потустороннего. Названное нами «трансцендентальным» – это нескладное единство, в котором одновременно находятся трансцендентность и имманентность диаспоры субъекта в их отношении к субъекту господствующей Власти.

Тогда что же происходит на стороне субъекта? В качестве не?евреев, которыми нам суждено стать, или Евреев этого будущего, мы черпаем нашу исключительность и становимся меньшинством не из отношения к Бесконечному, а, наоборот, из нашего отношения к Другому как радикальной и позитивной силе конечности – стоило бы назвать это «доведением до конца» «конечности» (*«finition» dans la «finitude»*) – в противовес онто-теологическим формам последней – той, которая вырывает нас даже из небытия, откуда, как мы верили, нас призвали. Человек – это сущее, которому даже ничто не является началом. Сирота более, чем любое творение (но идет ли речь все еще о человеке?): он оказывается заброшенным в Бытие или в ничто без того, одновременно оказываясь заброшенным в Иное, *которым являемся и мы*, Другое, еще более исключительное, чем еврейская исключительность. Иное больше не пытается померяться силами с человеком, чтобы подтолкнуть его к смирению, но обрета-

ет достоинство и величие за счёт силы – то самой, что рассеивается в акте производства человека.

Мы сводимся к синтаксису *l'un-roug-l'Autre*, одно-для-Иного, один-для-Другого, и Левинас научает нас выстраивать дискурс, опираясь на эту структуру. И все же [мы их артикулируем] не в бесконечной преданности и в «растущем» долге, а в долге, постепенно «убывающем» по мере того, как мы становимся этим Другим (это сама Революция), которое, несомненно, нам трансцендентно, но точно так же и имманентно: как что-то вроде восполнения (*supplement*)<sup>18</sup>.

Становление Другим: формула, допустимая разве что для Христианина, но Христианина, который преодолел или привел к упадку свое христианство. Определенно, таково наше сложное положение и, конечно, наш юмор: мы христиане только потому, что мы еще и евреи, а евреи мы ровно в той степени, в которой мы еще и христиане. Как столь монструозное и сотканное из такого числа «еще

---

<sup>18</sup> Речь идет о понятии дерридианского «восполнения», *supplement*. К этому понятию Ларюэль обращается уже в *Nietzsche contre Heidegger*, преследуя схожие цели. О понятии «восполнения» см. Деррижа Ж. О Грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. С. 291–320. *Supplement* означает то, что добавляет и одновременно замещает собой. Так, отношение знака к вещи является отношением восполнения: «Восполнение восполняет (*supplement supplee*), то есть добавляется лишь как замена. Оно вторгается, занимая чужое место; если оно и наполняет нечто, то это нечто – пустота. Оно способно представлять или изображать нечто лишь потому, что наличие изначально отсутствует. Будучи подменой (*suppleant*), восполнение оказывается заместителем, подчиненным, местоблюстителем (*qui tient lieu*). Будучи заменой (*substitut*), оно не может просто добавиться к чему-то позитивно наличному как выпуклый отпечаток на поверхности: его место в структуре отмечено знаком пустоты. Ничто и нигде не может само наполниться: самоосуществление требует знака, передачи полномочий. Знак всегда выступает как восполнение самой вещи» (С. 295–296). В *Nietzsche contre Heidegger* Ларюэль через *supplement* описывает отношения двойственности (*duplicité*) между Восстанием (*Rébellion*) и Господством (*Maîtrise*) как двумя полюсами (*прежде всего*, революционным и потом уже фашистским) мысли самого Ницше, в котором первое одновременно трансцендентно и имманентно второму. Эта имманентность не подразумевает тем не менее полного уравнивания Восстания и Господства: «Ницше *делается* фашистом, чтобы лучше одолеть фашизм, он принял худшие формы Господства, чтобы стать Повстанцем против него» (Laruelle F. *Nietzsche contre Heidegger*. Paris: Payot, 1977. P. 9). Стратегией Восстания является восполнение Господства и переодевание в его форму (не растворяясь в нем), чтобы разделаться с ним на его собственной территории. – *Прим. пер.*

и» существо, – ибо речь идет не о существе, которое сложно определить, которое зовется «Иудео-христианином», и которое не существует, разве что слишком: как слишком человеческое – могло бы иметь место в истории? Как ему не быть сверх-исторической силой истории, наконец-то изобретенной квадратурой круга? Такова наша «вера в будущее», иначе говоря, наш атеизм.

# Beyond Power: The Transcendental Concept of Diaspora

François Laruelle – philosopher, lecturer, University of Paris X Nanterre; Paris, France; e-mail: francois.laruelle@free.fr

*Transl. from French:* Alexandr Skovorodko

*Editor:* Nikita Arkhipov

*Keywords:* power, being, The Other, The One, trans-historical, subjectivity, The Otherness, Judaism, messianism, transcendentalism, non-philosophy, Levinas, Heidegger

The journey to a new land – a powerless world, the path to which is paved by a minority war, fueled by «unfaithful loyalty» to Levinas. To accomplish this journey, Laruelle turns to the identification of power and being. The revenge of Being carried out by Levinas is conceived in favor of the Existing and later redefined by Laruelle as the Essence or One. Running between being and power, this branching path to another world converges in a solution that privileges transversality. Which means: to make sure that the Other does not return to Being. The One (Essence), according to Laruelle, ensures the dispersed nature of the Other. For Levinas the Essence (the One) is monolithic and identical, for Laruelle it simultaneously remains itself (unilaterally) and at the same time dissipates, «producing» otherness. In other words, to reveal the producing power of the Essence or the One, a power that does not allow otherness to be confined within any boundaries, including national ones. Laruelle is looking for the possibility of conceiving multiplicity without inventing a new ontology and a new totality with the dictates of the Other; «generalize» Judaism so that it is redundant to itself, corresponding to its essence. In the article, Laruelle implicitly formulates the principles of the diaspora, which alone is capable of bringing true redemption to the world.