



4. *Предметность смысла.* Общество схватывалось предметно (через набор характеристик, целей, содержания), именно *предметность смысла* — то, в отказе от чего возникает тема сообщества. Всегда ли смысл предметен? Какой смысл у того, что смысл предметен? Предметность смысла определяет понятность (дискурсивность) того, смыслом чего она выступает. В данном случае — общества. Тема сообщества предстает здесь как стратегия разочарования «общества» (снятия чар) в понятности, понятой как предметность.

5. *Стратегии разочарования от предметности.* Таких стратегий может быть две:

а) *Стратегия разочарования как обмена:* предмет, в котором мы разочаровываемся, заменяется другим (например, романтизм сменяется на иронию, доходящую до скепсиса). Мы сохраняем способ предметного отношения, меняя лишь предмет, к которому эта способность отношения прилагается. Мы можем даже специально ничего для этой замены не искать: в таком случае объект появляется сам, поскольку *наш способ отношения к нему провоцирует его появление*. Пример: человек, разочарованный в семейной жизни, разводится — но лишь для того, чтобы жениться вновь. В данном случае под видом разочарования выступает стратегия обмена.

б) *Стратегия разочарования как воздерживающегося отказа:* постановка под вопрос, и, соответственно, воздерживающегося от употребления разглядывание самой нужды в предметном отношении. В таком случае от нас требуется предельное, декартовское, «погружение в онтологию» — метафорически говоря, здесь мы «вышибаем подпорки», позволяющие нам «свободно» ориентироваться (вместе с тем ставится под вопрос сама «свободность» такой «свободы»). Здесь совершается отказ от пользования принципами и обращение внимания на то место, откуда (как говорится) «они растут» (это придает иронии); вместе с этим делается признание, что они «могут расти» только из определенного места (это уже скепсис), и что принципами называются лишь они, и что принципы эти для мышления уже не принципиальны. Здесь вскрывается укорененность «принципов» тематизации общества в интересах самого общества; вместо того, чтобы исследовать общество в его основаниях, оказывается, что сама задача «исследовать общество в его основаниях» — одна из проекций общества, которая им эксплуатируется в собственных, не поддающихся анализу целях.

6. *Отказ от использования различия «можно мыслить — нельзя мыслить».* Тема сообщества следует этой второй стратегии (воздерживающегося отказа), а потому для мыслящего ее она полнится дискомфортом, на который мы не всегда (а точнее — никогда) не готовы, негласно (аксиоматически) полагаясь на то, что существуют вещи, которые «можно мыслить», и те, которые «нельзя» (не потому, что их кто-то запрещает, а просто «не сложилось», «как-то не принято» или «даже в голову не приходило»). Тема сообщества здесь не призывает мыслить то, что «нельзя», в пику тому, что ранее считалось «можно», но она разворачивается как *пересмотр* самого различия «можно — нельзя (не принято, в голову не

приходило)». Под *пересмотром* имеется в виду то самое воздерживающееся от использования вопрошание, замораживающее возможность безоглядного и оголтело-оптимистического орудования привычным и принятым как само собой разумеющимся (и при этом ничего не разумеющим).

7. *Предметность общества и фактичность сообщества.* Таким образом, сообщество — это не общество, поскольку последнее мыслится как предмет и, вместе с тем, вместилище предметов, а сообщество появляется как тема отказа от единственности (монопольности) предметных значений. Непредметность сообщества может быть охарактеризована как *фактичность* (у раннего Хайдеггера — Faktitdt; у Витгенштейна — «что имеет место» или, удачнее, — «то, что случается») как определение мира. Это не дела, но *обстоятельность* дел. Фактичность сообщества не может стать для общества предметом, поскольку уже в своей мыслимой конституции она отказывается от предметности общества и общественных предметов. Фактичность — не вместилище предметов и не вместилище фактов. Факт конечен (даже если еще и не случился), а потому предметно схватываем (и поэтому, как говорит Гуссерль, «из фактов следуют только факты», и поэтому факты — это опредмеченная фактичность, служащая манипулируемо-познаваемым инструментом для любой теории). Фактичность сообщества немислима. Можно было бы сказать, что она — это то, что позволяет как *быть-мыслимым*, так и *быть-немислимым*, но так сказать тоже нельзя, поскольку эти характеристики уже сконфигурированы из господствующей предметности общества. Фактичность сообщества должна быть понята как ответ на вопрос: *что значит «быть» в «быть-немислимым»?*

8. *Случающееся как таковое.* Таким образом, тема сообщества появляется как освобождающее разочарование историчности от предметности, манипулируемости и так называемого «господства фактов» (как это предполагается в случае выражения «с фактами не поспоришь»), как демонстрация того, что все это — лишь образы, чары *чего-то иного*. Это иное не абстрактно, но, напротив, ближе к нам, чем все остальное, а потому его сложнее увидеть (как отмечает Аристотель). В этом смысле тема сообщества — как разочарование — есть вместе с тем отрезвляющее «Любой факт может иметь место или не иметь места, а все остальное останется тем же самым» Витгенштейна. Здесь — призыв к отказу от (по-юмовски понятых) *привычек* и удобств мысли: *готовы ли мы признать не определяющими те «готовые и существующие» предметы, которые «считаются» (всеми и нами в том числе) «все определяющими» и которые на деле ничего не определяют?* Говоря в терминах Канта, тема сообщества утверждает, что *априори общества непредметно для мысли*. Тема сообщества — это призыв помыслить случающееся как таковое, не редуцируя его к тому, что было (к фактам), или к тому, что должно быть, поскольку на деле и «бывшее» и «должное стать» суть несуществующие «помочи» и «костыли» к тому, чтобы удержаться в случающемся, при этом само случающееся никак с этими конструкциями онтологически не связано (разве что ассоциативно). Пример: поговорка «хотели как лучше, получилось как всегда»; задача: посмотреть на «получающееся как всегда» безо всяких

«хотели» и «лучше», отказываясь от привычки связывать то, что хотели, с тем, что получается.

9. *Два модуса мышления темы сообщества.* Приближаясь к итогу, можно сказать, что тема сообщества раскрываема в двух модусах:

а) как *отказ* от предметности общества и отталкивание от его «вещей» (используем здесь термин Витгенштейна, как он звучит в не очень удачном переводе выражения: «Мир есть совокупность фактов, а не вещей»), которые выглядят для мысли вне темы сообщества как те самые «сами вещи» Гуссерля, немецкое *die Sache*; назовем этот модус *апофатическим*;

б) как *усмотрение* того, что делает такой отказ от предметности возможным; то, что делает такой отказ возможным, — это не некоторый предмет (мысли) и не некий (общественный) факт, здесь нет никакой сущности и никакого «что»; здесь усмотрение сориентировано на то, как конституируется сама схватываемость любого общества как предмета и любого предмета как некоторой общественности; усмотрение из обстоятельности дел, а не из «самих дел». Пример такой стратегии, применяемой к психоанализу, может представлять «Анти-Эдип» Жюлья Делеза и Феликса Гваттари. Назовем этот модус *генеалогическим*: *разочарование «что» общества в «как» эффекта.* В таком случае тема сообщества полнится исследованием не эффектов общества, но общества (и общественного как такового) в качестве эффекта чего-то иного. Напомним, что это что-то иное — ближе к нам, чем наше самое интимное и существенное. Это то, что бывает, не будучи мыслимым.

Оба эти модуса — апофатический и генеалогический — применимы лишь одновременно.

10. *Сообщество как эффект.* Само сообщество в генеалогическом модусе выступает как «эффект», не имеющий и не могущий иметь никакой «сущности». Таковы единственное условие ее постановки и единственно возможная форма удержания темы.

11. *Сфера случающегося.* Такое «погружение в онтологию» как *пересмотр* «предметов» на «эффекты», разочарование любых «что» сущностей в исключительное «как» эффектов, полностью исчерпывающих любое «что» и ставшее для нас дискомфортным (уже даже не по-декартовски дискомфортным, поскольку Декарт ставит под сомнение то, что не касается *бытия* субъекта, вопрошая о *мере* субъектности любого бытия, в то время как здесь речь идет о более радикальной постановке вопроса), это все *погружает нас в сферу случающегося, того, что имеет место*, — безо всякой возможности понять ее через подведение ко «вторичным сущностям» Аристотеля (когда предикат суждения больше субъекта и поэтому он понимаем, что на деле означает: предикат встречался нам *ранее* субъекта, и эта *ранее-встреченность* легитимируется нами как уже-понятая или понятая более, чем нововстреченное).

12. *Анонимность случающегося.* Случающееся — в продуктивных целях при применении генеалогического модуса раскрытия темы — предстает не неопредмеченным, но принципиально непредметизируемым, а потому — *анонимным*. Такой взгляд делает субъекта (и субъекта обще-

ства в том числе) эффектом случающегося (пример — в «великих заблуждениях» Ницше).

13. *Пример эффектизации темы сообщества.* Почему, назвав случающееся, которое нам ближе всего нами мыслимого, анонимным, мы испытываем вышеупомянутый дискомфорт и даже недовольство? От чего мы отказываемся, когда *так* мыслим? Эти вопросы, а также перечень, могущий быть получен в ответ на них, — пример эффектизации общества и, в то же время, раскрытия темы сообщества.

14. Приведем в заключение пример (вместе с тем — аналогию и метафору, в зависимости от того, как далеко пойдем в его раскрытии) подступа к этой анонимности из «Этики» Аристотеля. В этой работе (в данном случае — «Никомахова» и «Евдемова» этики) у Аристотеля имеются два понятия: *sproydaios* и *aretē*, которые переводятся как «достоинство» и «добродетель» соответственно. Человек для других (и для себя) определяется через перечень наличия или отсутствия добродетелей-*aretē*: они фиксируемы на деле, обсуждаемы и являются, если можно так сказать, *этическими фактами* политической (социальной) жизни. Однако само имение/неимение добродетелей-*aretē* возможно лишь при наличии *sproydaios*, которое переводится как «достоинство» (но лучше было бы сказать «годность-для-*aretē*»). Без этой годности человек — либо бог (*theos*), либо зверь (*thērion*), но в любом случае — *нечеловек* (как существо политическое, а сегодня можно прочитать: как существо общественное). Исследовать годность-*sproydaios* как предмет отдельно от добродетелей-*aretē* просто невозможно и не имеет смысла, любая попытка подобного определения *sproydaios* отбрасывает (редуцируется) к добродетелям (поскольку кажется и *на деле является* беспредметной). Беспредметность *sproydaios* кажется чем-то, не достойным внимания, но теперь мы могли бы сказать, что в этом — *достоинство* самого достоинства-годности. Если бы нам удалось занять позицию рассмотрения, удерживающуюся на *sproydaios* и не соскальзывающую к добродетелям-*aretē*, мы увидели бы, что все эти добродетели, считающиеся определяющими для человека и *удобно* характеризующие общество, — не более чем случайные эффекты, случайные по отношению к *годности*, поскольку сама эта годность не зависит от добродетелей и никак не связана с ними по существу. Добродетели-*aretē* случаются (и поэтому они случайны) потому, что имеет место годность-*sproydaios*. Сама эта годность выписывается как фигура, определяющаяся через два отрицания — не-зверь, не-бог. Этот апофатический модус рассмотрения *sproydaios* представляет нам генеалогию добродетелей-*aretē*. При этом *sproydaios* непредметен, и есть то, что только и имеет место как самое близкое к человеку иное: незверь-небог. Аналогичным образом тема сообщества раскрывается, с одной стороны, апофатически как *необщество* и, с другой стороны, генеалогически позволяет усмотреть в качестве эффектов то, что воспринимается в качестве единственно существующих и подлинных сущностей-вещей-предметов общества, то, что на деле только и умеет, что лгать. Тема сообщества показывает, что оно даже и лгать не умеет.