

Т.В. Вайзер

кандидат философских наук,

*доцент философско-социологического отделения факультета Государственного Управления
Российской Академии Народного Хозяйства и Государственной Службы при Президенте РФ*

tianaVAIZER@yandex.ru

ВООБРАЖАЯ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ В ТРАНСГРЕССИВНОМ СООБЩЕСТВЕ Ж. БАТАЯ*

Статья посвящена поиску новых форм общностного опыта в период наивысшего расцвета тоталитаризма в Европе 1940-х годов. В этот период особенно остро переживалась утрата общностных связей, разрыв коммуникативных отношений и делались попытки преодолеть трагический распад человеческого сообщества. Французский философ и писатель Жорж Батай (1897–1962) предлагает новую модель воображаемого сообщества, которое заведомо опровергало и не поддавалось рациональным категориям социологического анализа. Это сообщество было вынесено за пределы позитивного социального пространства и выстраивалось как экстатическая драматизация коммунитарного опыта на письме, в литературном или философском тексте. Автор статьи показывает, что подобная модель сообщества несет в себе скрытые опасности, поскольку не достаточно различает субъективный аспект переживания экстаза и морально–регулятивный аспект intersубъективного взаимодействия.

Ключевые слова: сообщество, субъективность, intersубъективность, драматизация, воображение

The article explores the search of the new forms of communitarian experience within the historical moment when the totalitarian idea reached its fullest flower in 1940s. The loss of communitarian connections, the rupture of communicative relationships between people were experienced as the most painful moment of the period. A French philosopher and writer Georges Bataille (1897–1962) proposed a new model of imaginary community that aimed to transgress any traditional notion of sociality and to overcome rational categories of sociological analysis. The imaginary community was constituted as an ecstatic dramatization of communitarian experience within writing, in the literary or philosophical text. The author of the article shows that such a model of community contains implicit dangers as it does not distinguish enough between a subjective aspect of experiencing ecstasy and a moral regulative aspect of intersubjective interaction.

Keywords: community, subjectivity, intersubjectivity, dramatization, imagination

Как писал поздний современник и последователь Ж. Батая Ж.–Л. Нанси, из всех мыслителей своего времени судьбу современного сообщества Батай прочувствовал и воплотил наиболее остро¹. Называемый одними первым борцом против фашизма среди французских интеллектуалов, а другими – провозвестником сюрфашизма², Батай входит в европейскую культуру как постнищешанский эротический писатель и философ трансгрессии. Он известен как основатель сакральной социологии или науки гетерологии, исследующей формы и функции сакрального в повседневной жизни. В 40-е годы XX века он предлагает свою концепцию негативного сообщества.

© Вайзер Т.В., 2013

* Статья подготовлена в рамках проекта №125 Научно–исследовательских работ философско–социологического отделения факультета Государственного управления Российской Академии Народного Хозяйства и Государственной Службы при Президенте РФ «Современные теоретико–методологические основания исследования сообществ: развитие коммунитарной исследовательской программы».

¹ Nancy J.-L. *Communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 2004. P. 50.

² Понятие, образованное его критиками от слияния сюрреализма и фашизма.

Начиная с 20-х годов, сообщество носило у Батая разные названия: трагическое сообщество, избранное сообщество, суверенное сообщество, «сообщество тех, кто не имеет ничего общего», «сообщество тех, кто лишен сообщества»³ и т. д. Это виртуальное, воображаемое, интеллектуальное сообщество, которое возможно только на письме, в литературе, как опыт языка, выходящий в то же время за пределы конвенционального дискурсивного языка. Оно располагает себя в области внутреннего опыта, который сам Батай определял скорее как внешний, ибо этот опыт стремится выйти за пределы рационального рассуждения и дискурсивного языка в область невыразимого, неумопостигаемого и способен выражать себя не иначе, как «образами отрезанного языка»⁴. Это сообщество анонимно, его сообщникам вовсе не обязательно знать друг друга, это могут быть читатель и автор или автор и круг его анонимных читателей, или сообщество любовников, друзей и близких. Сопричастность такому сообществу возможна как дружба, как эротическое слияние, как опыт экстаза, выраженный на письме, в литературе, в тексте и т.д. Сам коммуникативный акт, который делает субъекта причастным этому сообществу, строится как трансгрессия, т.е. преодоление или намеренное нарушение границ, пределов, норм. В случае Батая, речь идет о преодолении границ конвенционального языка (доксы) и рассудочного знания.

Наша статья будет посвящена тому, как в этом негативном воображаемом сообществе Батая устроена структура и этика интересубъективного взаимодействия. Для этого мы рассмотрим, каким образом складывается драматургическая природа его сообщества (а), как устроена его концепция субъективности (б) и каким образом через драматизируемую субъективность складывается его воображаемая интересубъективность (с).

В 40-е годы XX века Европа переживает расцвет нацизма, становление тоталитарного сообщества, Бунда, приводит к деформации и утрате коммуникативных связей, распаду чувства общности у тех, кто разделен и покалечен войной. Внутренний опыт, концепт которого Батай вводит как раз в эти годы в своей «Сумме атеологии», позволяет восстановить утраченное чувство близости, родства, братства. Он проживается и переживается как измерение нереального, невозможного, воображаемого, но которое в то же время делает «нас» возможными, доступными друг другу за пределами социальности. Батай полагал, что люди существуют в той мере, в какой общаются между собой, в какой они способны вступать в отношения коммуникации. Под коммуникацией (или, в его терминологии, «сообщением»⁵) он понимал не обмен позитивной информацией, а различные формы траты, эксцесса: эротический экстаз, безумие, трансгрессивное письмо.

Такой тип коммуникации обусловлен представлением Батая о том, что в человеческом существе заложен переизбыток энергии, который порождает в нас потребность трансгрессировать. Трансгрессия предполагает непродуктивную трату энергии, вспышку и раскрепощение глубинной жестокости в нас, сметающей все рациональные барьеры. Если мы не принимаем во внимание эту потребность и не ищем выхода для этой энергии, мы обречены принести большой вред себе и обществу за счет нерастраченного избытка.

Внутренний опыт создает условия возможности трансгрессии, он дает ей пространство посредством того, что разыгрывает или драматизирует себя как опыт коммуникации. «Состояние экстаза..., – пишет Батай, – возможны лишь благодаря драматизации существования вообще», «мы не могли бы покинуть себя, если бы не умели драматизировать. Мы жили бы в одиночестве, в сосредоточенности на себе. Но какой – то разрыв – когда нас одолевает тоска – доводит до слез; тогда мы теряем себя, забываем себя, сообщаемся с неуловимой запредельностью»⁶. Так, Батай изначально

³ Bataille G. Méthode de méditation // Œuvres complètes. V. Paris: Gallimard, 1973, P. 483. Сама эта концепция формируется в философских трилогии Батая военных лет (1943-1945): «Внутренний опыт», «Виновный», «О Ницше», о которой пойдет речь.

⁴ Деррида в своей статье о Батае писал, что «этот опыт менее всего внутренний: он целиком выставляется напоказ – на муку – нагим, распахнутым вовне, выставляется невоздержанно, бессовестно, у него все наружу». Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса / Под. ред. С. Фокина. СПб: Мифрил, 1994. С. 165.

⁵ Фр. – message.

⁶ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. С. 29-30.

задает такой диспозитив внутреннего опыта, при котором тот был бы невозможен вне своего рода сценичности, то есть представленности вовне, для других.

Один из любимых терминов Батая *mise-en-scène* означает приведение бытия в состояние бесконечной игры, драматизации. Пережить трагическую разорванность мира, как и конечность смертного человека и его желание преодолеть свои границы, быть безграничным можно только драматизируя. Мы переживаем собственные пределы, границы друг друга, вступая в безграничное пространство игры. Будучи проигранными, драматизированными, такие экстатические состояния, как трагический разрыв людей между собой, ограниченность, конечность и смертность человека преодолеваются в безграничной коммуникации.

Размышляя о драматургичности внутреннего опыта на языке философского рассуждения, Батай разыгрывает, инсценирует его перед читателем, вписывая его в саму практику философского письма. Это происходит за счет особой экспрессивной эстетизированной стилистики его текстов, когда автор «выводит язык за пределы грамматических условностей»⁷, лишает его власти слов: от рефлексивного философского рассуждения Батай соскальзывает к потокам сознания, разорванным, фрагментированным стихам, обрывкам лирических интонаций, моментам крайнего сомнения и экстаза. Такого рода драматизация высказывания позволяет выстроить философское рассуждение как своего рода сценический, инсценированный на письме внутренний опыт.

Важно при этом, что Батай инсценирует в пространстве текста не только свой собственный опыт, но в саму подразумеваемую практику чтения его текстов он вовлекает читателя как внутреннего свидетеля и даже соучастника или сообщника этого опыта: «Внутренний опыт нужен для *другого*, – пишет он. – *Третий*, сообщник, читатель, что воздействует на меня, – это и есть рассуждение, это он во мне говорит, он поддерживает обращенную к нему речь. Без его настоящего присутствия я ни на что не способен, да и не было бы без него никакого внутреннего опыта. Он, читатель, разделяет мою тоску, казнение и вожделею моего казнения, подобно тому, как я вожделею казнения его»⁸. Эта граница между автором и читателем или между общими «мы» одного и того же опыта одновременно удерживается и нарушается, что и составляет поэтику, динамику и принцип философского рассуждения Батая.

Его философствование оказывается, таким образом, не только текстом о чем-то (о каких-то содержаниях философского характера), но и топосом инсценированного коммуникативного взаимодействия, коммуникативного сообщения с другими, читателями или соучастниками. В этой инсценированной реальности текста образуется негативное, интеллектуальное, воображаемое сообщество письма, литературы или сообщество «литературного коммунизма», как называл его друг Батая М. Бланшо в книге «Неописуемое сообщество». «Дружба – пишет Бланшо, – это общение с незнакомцем, лишенным друзей. Или вот еще как: если дружбой называется сообщество, созданное посредством письма, она может являться только самоисключением (дружба, проистекающая из тяги к письму, исключаящей любую форму дружбы)»⁹. Иными словами, перед нами сообщество, возможное только как драматизация себя самого на письме. Модальность сосуществования в нем задается самой логикой инсценированного на письме опыта друг друга и границ друг друга. Инсценируя логику сообщества, драматизация дает возможность проиграть, с одной стороны, опыт пограничных, сограничащих нас, а с другой – выход за пределы нашего ограниченного сознания, нашу безграничность, вписанную друг в друга и открывающуюся изнутри нас самих.

Специфика внутреннего опыта Батая состоит в том, что, с одной стороны, он внутренний (субъективный, мистический) по отношению к внешней эмпирической или позитивной социальности: социальным ролям, статусам, институтам, практикам, нормам, а с другой стороны, он превосходит наше рассудочное знание и отсылает к гетерогенному внешнему, к тому, что не вписывается в ухватываемую, узнаваемую, очевидную позитивность. Можно сказать, Батай вводит

⁷ Эмоне Ж.-М. Хабермас и Батай // Танатография эроса. С. 219.

⁸ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 118-119.

⁹ Бланшо М. Неописуемое сообщество. М.: МФФ, 1998. С. 37.

читателя в свой внутренний мир, чтобы, проигрывая, разыгрывая его перед зрителем, вывести через внутреннее к внешнему. Смещая привычные границы между внешним и внутренним, Батай основывает коммуникацию с другим, другими или, иными словами, сообщество. Он открывает свое внутреннее для опыта других, тем самым делая это внутреннее внешним, всеобщим, разделяемым. Внутренний, субъективный мир Батая, становится опытом других. А другие, сообщники и собеседники, вовлекаемые в опыт чтения, письма, переживают субъективный мир Батая как одновременно их личный и совместный опыт. Так, Батай реконструирует связи, утраченные или вытесненные войной из социальной реальности, побуждает заново пережить разорванные узы всечеловеческого братства.

Верно в этом смысле и то, что субъективный опыт Батая оказывается, с одной стороны, десубъективированным, лишенным субъективного начала (раз это анонимные другие, читатели и соавторы текста), а с другой – он открывается и драматизируется как интерсубъективный, межличностный.

Р. Конрад в статье «Интерсубъективность и непредставимый обмен в предельных ситуациях Ж. Батая» говорит о том, что Батай проигрывает опыт соразделенности некоего единого тела, непредставимого, но при этом вписанного в текст. Батай, пишет Конрад, предлагает нам опыт тела, превосходящий текстуальное, в котором коммуникация разыгрывается за пределами представимого и социального. «The mineness» (самость, бытие собой) драматизируется как внутренний опыт, участники которого выходят за пределы себя самих, трансgressируют друг в друга. «Тело, безголовое и символическое... – это сцена сообщества, поверхность, на которой вырисовывается коммуникация и инсценирует себя насилие [...]»¹⁰. Это одновременно 'тело как текст' и 'тело в тексте' [...]. Тело в тексте – коль скоро оно десубъективировано, смещено, замещено, принесено в жертву – есть некое универсальное тело. И напротив: тела других становятся текстом». В этом опыте стирается разница между моим и твоим телом, которым мы символически жертвуем как опытом своих границ в письме и на письме: «Эта форма коммуникации, – заключает Конрад, – всегда уже здесь и всегда уже умирает, принося себя»¹¹.

Примечательно, что Батай говорит о диалоге или даже полилоге со многими участниками внутреннего опыта. На самом же деле он драматизирует свой внутренний опыт как солилог. Солилог – это обращенный на зрителя монолог о внутренней жизни, свидетельство о переживании собственной мысли, проигрываемое перед публикой. Солилог Батая вводит адресата, читателя в качестве свидетеля, созерцателя, зрителя и, в конечном счете, соучастника этой эстетизированной драматизации. И парадоксальным образом, говоря о необходимости вывести внутренний опыт за пределы публичности, проявленности, в негативность, Батай проигрывает его перед воображаемой публикой.

Репрезентация этого опыта строится как разрыв в конвенции смысла, собой конвенционально нормативного порядка языка. Вот как возлюбленная Батая К. Пеньо описывает это вмешательство гетерогенного в логику произведения: «Поэтическое произведение¹² сакрально в том, что оно является созданием некоего топического события, 'сообщением', ощущаемым как *нагота*. – Это самоизнасилование, обнажение, сообщение другим того, что является смыслом твоего существования»¹³. Язык трансgressии разрушает жанр классического философского рассуждения, ведь здесь уже нет в чистом виде ни мыслителя, ни его размышления, ни его читателя – есть соучастники братства, любовники, которые входят в этот опыт с завязанным разумом и языком.

Французский исследователь А. Телье в книге «Травматический опыт и письмо» пишет о том, что Батай вводит в письмо и проигрывает изначально присущую человеку внутреннюю травму.

¹⁰ Образ безголового тела, ацефала введен Батаем как символ отсутствия иерархий и отказа от рассудочной мысли.

¹¹ Conrath R. Intersubjectivity and Non-Representational Exchange in the Limit Situation: Towards a Shared Body in the Texts of Georges Bataille // *Social Discourse*. Spring 1998, № 1(2), P. 220, 222, 225.

¹² А таковым можно назвать сам философский дискурс «Суммы атеологии».

¹³ Батай Ж., Пеньо К. Сакральное. Тверь: Митин Журнал, Colonna Publications, 2004. С. 96.

*Т.Вайзер Воображая интерсубъективность
в трансгрессивном сообществе Ж. Батая*

Гомогенное письмо Батая разрывается – словно раной, порезом или шрамом – неким гетерогенным элементом, исходящим из сексуального импульса. Что и составляет драматургическую основу этого письма. «Чем более отполирован текст, – пишет Телье, – тем более, по контрасту, значим разрыв. Гетерогенное входит в текст толчками и именно в качестве толчков оно вписывается в текст. Толчки гетерогенного можно сравнить с появлением, с проявлением, которое разрывает гомогенность текста». Таким образом, читатель вовлекается в драматизированную игру возбуждения, влечения, напряжения, вписанную в разорванное, раздробленное письмо. Он присутствует при т.н. авто–трансгрессии или само–освобождении формы. «Способ, которым Батай разрывает текст, – заключает Телье, – приводит к мысли об особой модальности травматографии [от слова травма – Т.В.], стилистически выраженной»¹⁴.

И совсем в другой тональности о той же батаевской стилистике говорит Сартр. В своем эссе «Один новый мистик» он описывает дискурсивное насилие батаевского письма с его сексуальными аллюзиями: «Дал ли я почувствовать оригинальность этого языка? – спрашивает он. – В нем доминирует презрительный тон. Он напоминает пренебрежительную агрессивность сюрреалистов; Батай гладит читателя против шерсти. Он пишет, чтобы ‘сообщать’ и тем не менее, кажется, что он говорит с нами, сожалея об этом. Да и к нам ли он обращается? Случись нам даже стать учеником его проповеди – мы получим право слушать Батая, но у нас не будет права судить его; он сам высокомерно говорит об этом: ‘Нет таких читателей... в которых было бы что–то, отвечающее моему смятению. Если самый пронизательный из них начнет меня обвинять, я рассмеюсь: себя я боюсь’. Каково тут критику! Батай распахивается, обнажается на наших глазах, но тут же сухо заявляет, что отводит всякое наше суждение: он открывает только себя, сообщение, которое он устанавливает, не имеет взаимности. Он сверху, мы внизу. Он открывает нам послание: принимай, кто может»¹⁵.

Содной стороны, этостаского эксперимента заключается в том, что Батай вводит и драматизирует опыт наших границ: границ другого или границ друг друга. Этот опыт вытеснен из сообществ тоталитарного типа, которые строятся по принципу гомогенности, однородности или жесткой иерархии власти, или просто бывает стерт, незаметен в повседневной жизни. Однако проблема такой драматизации заключается в том, что драматизируемые «мы», эти инсценированные «друг друга» или «между–нами», о которых говорит Батай, на самом деле, принадлежат ему одному. Т. е. самому автору смыслопроизводства. Принципы, по которым другой, другие вводятся в текст – это инсценировка, и поэтому другой здесь, в большой мере, оказывается фикцией, воображаемой фигурой, он производится как инсценированный опыт самого автора. Логика определения себя у Батая становится одновременно и режимом взаимодействия *других*, он один задает тон и принципы включения в сообщество. И поскольку правила взаимодействия внутри сообщества четко не заданы, а само оно вынесено за пределы представимого, проявленного, ухватываемого рассудком, нет гарантий, что необратимая трата смысла, трансгрессия, которую проигрывает Батай, не обернется ее реальной безраздельной властью. И хотя Батай противопоставляет себя завершенным системам мысли и авторитарным системам общностного взаимодействия, он не задает границ тому, что драматизируется им как опыт других участников. Можно сказать, что взаимодействие в пространстве внутреннего опыта изначально асимметрично: автор, пишущий и играющий на сцене *для* других, производит опыт других и, в конечном счете, производит его в (сознании) других.

В книге «Страсть и эксцесс: Бланшо, Батай и литературная теория» С. Шавиро говорит о том, что внутренний опыт субъекта лишает его фиксированной идентичности и опор и в движении коммуникации подталкивает вовне, к сообществу других: «Мое становление другим есть также безграничная отдача себя другим. [...] В коммуникации сообщается не моя субъективная интенция, а буквальная физическая часть меня самого, которая в силу самого этого сообщения, уже не есть я

¹⁴ Tellier A. Expérience traumatique et écriture: G. Bataille, P. Levi, P. Celan. Paris: Economica, 1998. P. 20-21.

¹⁵ Сартр Ж.-П. Один новый мистик // Танатография эроса. С. 19.

сам»¹⁶. Мы еще вернемся к этой идее эмансипации ниже, а пока остановимся подробнее на соотношении субъективности и интерсубъективности у Батая.

Интересную интерпретацию субъективности у Батая мы находим в статье Н. Лоту «Батай и рождение субъекта». Автор задается вопросом, какой скрытый психологический механизм позволяет коммуникации трансгрессировать за пределы индивидуального бытия субъекта? Он предлагает мыслить понятие субъективности у Батая в терминах одновременно аффективности и реляционности, со-относимости. При этом, в описании самого Батая встречается определение заразной, инфекционной субъективности (*subjectivité contagieuse*). Лоту обращает внимание на то, что Батай мыслит субъективность через телесные миметические эффекты, например, смех. Это своего рода «миметическая интерсубъективная психология, которая предполагает, что Другой – уже внутри тебя, уже тебя в каком-то смысле конституирует, стирая различия между внешним и внутренним, собой и другим, иными словами, образуя некий изначальный *socius*»¹⁷. Будучи ребенком, человек вступает в отношения недискурсивной миметической коммуникации с матерью. Когда ребенок воспроизводит внешние визуальные выражения материнского внимания к нему (жесты, мимику), в нем в ответ возникает аффект, который и можно считать началом человеческой субъективности. Это своего рода заразная или инфекционная субъективность, которая протекает в виде нелингвистической коммуникации в пограничной зоне между матерью и ребенком. Она функционирует как телесный, психо-физиологический, автоматический, рефлекторный опыт, неподконтрольный и подсознательный, который перетекает через границу индивидуального бытия субъекта и составляет его трансгрессивную коммуникацию с внешним миром.

Таким образом, субъект не приходит в мир отдельной изолированной монадой, но с самого начала вступает в миметические отношения коммуникации. С первого момента появления на свет он несет в себе, инкорпорирует в себя это социальное (реляционное) отношение. При этом мать и ребенок не являются двумя отдельными существами, вступающими в коммуникацию, но субъект как таковой возникает в коммуникативном опыте. Коммуникация является не следствием, а предпосылкой формирования внутреннего мира субъекта. Отталкиваясь от идей психолога П. Жане, Лоту предлагает мыслить рождение субъекта у Батая через ту первородную трансгрессию границ, которая случается между матерью и ребенком: «До опыта коммуникации нет, строго говоря, субъекта и нет границ, через которые была бы возможна трансгрессия»¹⁸. И только потому, что ребенок изначально открыт для и чувствителен к этой «заразительной трансгрессии», он способен пережить ее во взрослом возрасте. Источником этой первичной изначальной взаимопроницаемости у Батая является смех как миметическая заразная реакция на другого. Смех открывает меня другому, делает меня проницаемым для него и обратимым в него. Смех, как и сопряженные с ним опьянение, экстаз, транс, драматизация, жертвоприношение, праздность, являются формами флюидной «заразительной» не-лингвистической и не-репрезентируемой коммуникации.

Лоту делает вывод, что «хрупкий субъект Батая появляется в пограничной зоне между субъектами, в момент открытия на другое, когда бытие субъекта оказывается подвешено, приостановлено в пользу рискованной формы миметической коммуникации, которая вводит субъекта в опыт становления-другим»¹⁹. Такая коммуникация не есть связь с внешним другим и не уподобляет другого себе самому – она есть внутренний опыт, который приводит в действие внутреннее миметическое отношение. И субъект не есть поэтому ни внешний, ни внутренний, он

¹⁶ Shaviro S. *Passion & Excess: Blanchot, Bataille, and Literary Theory*. Tallahassee: Florida State University Press, 1990. P. 93-94. Тут Шавиро указывает на один момент, в котором нам видится параллель с идеей безвозвратного дара (потлача) в примитивных сообществах у Батая. Согласно последней, племена обменивались дарами, делающими равноценную ответную отдачу заведомо невозможной. В продолжение этой идеи, Шавиро говорит, что дар части себя другому в сообществе Батая не может быть взаимно возмещен по той причине, что получающий ответный дар, уже не есть тот же самый человек, который давал. И это радикально порывает с традицией обмена, основанной на принципе экономической выгоды.

¹⁷ Lawtoo N. *Bataille and the Birth of the Subject* // Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities. Jun2011, Vol. 16 Issue 2. P. 74.

¹⁸ Ibid. P. 81.

¹⁹ Ibid. P. 83.

*Т. Вайзер Воображая интерсубъективность
в трансгрессивном сообществе Ж. Батая*

есть состояние перехода между одним и другим, он всегда открыт для возможности стать другим.

Опираясь на эти рассуждения Лоту, попробуем понять, каким образом такая реляционная модель субъекта возможна в модальности сообщества. Давайте представим себе чаемую Батаем общность, основанную этим психофизиологическим принципом мимесиса или психологией *socius(a)*. Это сообщество нестойких форм и переходов. Сообщество, основанное психомиметической коммуникацией, существующее вне дискурсивного языка и символического означивания. Сообщество, лишённое четких границ между внешним и внутренним или существующее в самих этих переходах между внешним и внутренним. Это сообщество субъектов, обращённых по ту сторону своих границ, друг на друга. В этом сообществе даже не обязательна множественность. Двух субъектов в состоянии взаимных переходов и проникновений уже достаточно, чтобы сообщество начало совершаться как опыт. Это сообщество, в котором постоянно совершается пролиферация коммуникативных перспектив, бесконечно множимые коммуникативные переходы от одного субъекта к другому, от одного состояния к другому, от одной формы открытого бытия к другой. Границы в таком сообществе подвижны, и, конституируя субъекта и отношение субъектов между собой, они никогда не задают четкие очертания этой субъективности.

М. Гилберт говорила о том, что «множественная субъектность (plural subjecthood) является ядром всякой коллективной экзистенции»²⁰. Принципиальный разрыв Батая с предшествующей традицией сообщества заключается в том, что эту множественную субъектность он открывает изнутри своей субъективности, и этот опыт собственной субъективности проигрывает и драматизирует как сообщество. Таким образом, единичный эгоцентрированный субъект, до предела открытый на внешнее, сам оказывается сообществом.

По-видимому, свойственный человеку избыток энергии, о котором пишет Батай, и есть то заложенное в нем общностное начало, которое при определенной открытости субъекта на внешнее может конституироваться как сообщество. Избыток сообщается другим и соразделяется с ними. Так образуемое сообщество замещает собой топос прежней субъективности: там, где раньше можно было говорить об одном, четко фиксируемом субъекте, например, авторе текста или рациональном субъекте Нового Времени, раскрывается потенциал множественной интерсубъективности. Границы субъекта, размыкаясь на сообщество, практически становятся границами безграничного сообщества. Сообщество, встроенное в субъекта как опыт его ино-бытия-другим, размыкает эти границы до бесконечности, сталкивает (и переопределяет) эти границы частной субъективности с границами других субъектов. Разумеется, все это только воображаемые проекции, но будучи экзистенциально переживаемы (самим Батаем и его друзьями, ближними, читателями), они формируют особую логику общностного самосознания и традицию мыслить общностный опыт.

Однако для такой концепции интерсубъективности находятся и критики. Они отмечают близость концепции Батая к фашизму, неподконтрольность трансгрессивного акта и всевозможность, доступ к которой открывает трансгрессия. Зона интерсубъективного взаимодействия в его воображаемом сообществе оценивается как крайне рискованная, и само сообщество либо ассоциируется с аморальностью, либо мыслится на грани преступности²¹.

Как мы помним, Батай разрабатывал концепцию энергетического излишка и показывал, что в примитивных обществах этот излишек находил выход в различных формах безграничной траты, например, в виде обмена даров, праздников или коллективных ритуалов. По мере модернизации общества мы все более утрачивали ритуальные формы обращения с сакральным опытом, все более стремились к накоплению богатств, а не к их трате, и поэтому энергетический излишек оставался

²⁰ Gilbert M. On Social Facts. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992. P. 205.

²¹ Надо заметить, что европейская и американская критика сообщества Батая разительно отличаются друг от друга. Франко-итальянская критика (М. Бланшо, Ж. Батай, Ж.-Л. Нанси, Р. Эспозито, Дж. Агамбен и др.) склонна апологетически продолжать его линию и интерпретировать его концепции в близких ему терминах, порой даже имитируя батаевский язык. Американская критика задействует куда больший теоретический инструментарий, критикует Батая с позиций моральной проблематики и рассматривает его концепции с прикладной или терапевтической точки зрения.

по сути нерастраченным. В частности, в статье «Психологическая структура фашизма» Батай говорит о том, что в основании фашистского движения лежал именно этот нерастраченный избыток, для которого не нашлось других форм траты, кроме как массовый агрессивный милитаризованный экстаз²².

Продолжая эту идею, Д. Стоун в статье «Геноцид как трансгрессия» обращается к антропологическим истокам геноцида и рассматривает их через теорию энергетического излишка Батая, дополняя ее коммуитарным аспектом. «Я утверждаю, – пишет Стоун, – что перед и во время всякого акта геноцида общностное чувство возрастает и это экстатическое чувство общности доходит до той черты, когда оно позволяет и даже требует обычно запрещенного акта трансгрессии с целью спасти сообщество через убийство ‘угрожающей’ ему целевой группы»²³. Было бы неверно, считает автор, делить общества на современные и домодерные, поскольку жестокость и варварское насилие первых переросла в «закономерные» массовые инструментально–бюрократические убийства вторых. Исследователи зачастую ошибаются, ассоциируя технологии с отсутствием страстей. Напротив, полагает Стоун, в основании любых видов геноцида лежит трансгрессия как его антропологическое условие и именно через эту понятийную категорию – трансгрессивного насилия – геноцид следует определять. «Я утверждаю, – пишет он, – что массакры, геноциды и другие жестокости производят... ‘экстатические сообщества’, т. е. сообщества преступников, которые испытывают интенсивное чувство общности в силу того простого факта, что они совместно трансгрессировали»²⁴. Именно на уровне совместной активности, сообщества экстаза возникают с особой силой и требуют исключения другого во имя собственного утверждения и очищения («мнимо первородной девственной чистоты»)»²⁵. В основании этой страсти к сообщничеству и лежит трансгрессия. Поэтому нет разрыва между обществами, основанными на чувствах и харизматике, и обществах, основанных на целеполагающей рациональности. «Современная гипер–рациональность может обернуться сверх–насилием с тем уже успехом, что и примитивное варварство. [...] Поэтому Холокост есть куда менее вопрос идеологических мотиваций или государственного финансирования, чем попытка повернуть вспять западную цивилизацию, в тот возраст, когда половозрелые общества управлялись боевыми искусствами, включая массовые убийства»²⁶. Стоун заключает, что все общества нуждаются в моментах коллективного безумия и выплеска энергии, чтобы выйти из монотонной повседневной жизни. В эти моменты общество заново открывает свои истоки, возрождается с новой силой в своей первобытной стихии. В эти моменты оно воспринимает массовое убийство как общественное благо. Но что самое парадоксальное, в эти моменты «‘обычные люди’ оказываются способны к соучастию в коллективном экстазе и крайнем насилии, к которому они в иных случаях способны не оказались бы»²⁷. Стоун видит в этом доведенную до предела и вышедшую за пределы “нормального” поведения трансгрессию сакрального опыта, но которая – как то и мыслил Батай – только подтверждает закон, сама со временем становится нормой. Поэтому в случае узаконенного геноцида синонимом трансгрессии является не раш и не экстаз, а рационально организованный социальный порядок.

Стоун не дает четкой этической оценки сообществу самого Батая. Однако его исследование позволяет задуматься о том, каким образом сам опыт сообщества способен породить необратимые массовые преступления, не зависимо от того, настроено ли это сообщество изначально на агрессию или нет. Представляется, что вопрос не столько в том, как далеко Батай заходит в своих призывах к раскрепощению зла и – как он сам это называл – гиперморали, сколько в том, как трансгрессивная концепция его сообщества решается применительно к формальной структуре интересубъективных границ. Вернее, до какой степени она остается в этом плане нерешенной. С одной стороны, мы имеем

²² См. Батай Ж. Психологическая структура фашизма // Новое литературное обозрение, 1995, № 13.- С. 80-102.

²³ Stone D. Genocide as Transgression // European Journal of Social Theory. - Feb2004, Vol. 7 Issue 1. - P. 45.

²⁴ Ibid. P. 49.

²⁵ Ibid. P. 50.

²⁶ Ibid. P. 51.

²⁷ Ibid. P. 57.

абсолютное раскрепощение субъективности, с другой – отсутствие у такого сообщества границ. Ситуации, когда переживающая экстаз общность, порывая со всеми рассудочными категориями, производит не опыт совместности, но разрыв в коммуникации, Батай и не усматривал в модели своего сообщества²⁸.

В статье «Быть свидетелем зрелищ боли: гипермораль Жоржа Батая» К. Итцковитц исходит из той же идеи Батая о том, что переизбыток энергии в нас порождает непреодолимую потребность преступать нормы морали. И поэтому продуцируя и созерцая в формах литературы боль, насилие, разрыв, экстаз, наше сообщество оказывается более моральным, чем если бы оно следовало принципам традиционной морали²⁹.

Но «есть ли разница в том, – спрашивает Итцковитц, – как именно потрачена энергия, если мы заранее знаем, что эта трата будет иметь форму насилия, и если мы заранее знаем, что наше действие будет по природе преступным? [...] И как далеко в этой достойной морального одобрения жестокости мы можем пойти?»³⁰. Ответов на эти вопросы нет, – говорит он, – но оставаясь в неведении по поводу своей природы, человек не продвигается в своем понимании: «Наше неведение, – заканчивает он статью парафразой из самого Батая, – имеет только один неоспоримый эффект: оно *подвергает* нас тому, с чем мы могли бы что-то *делать*, осознавая это»³¹.

В другой статье, «Этика экстаза: Жорж Батай и Эми Холливуд о мистицизме, моральности и насилии» С. С. Буш анализирует склонность Батая получать удовольствие от созерцаний чужой боли, которые открывают ему дорогу в экстатический опыт³². Когда эти образы становятся частью нашей повседневной жизни, свидетель, по мнению автора, постепенно развивает в себе садистские наклонности и бесчувственность. При этом отсутствие лица, института, принципа или правила делает невозможным предотвратить связанные с подобным опытом моральные опасности. «Я утверждаю, – пишет Буш, – что в своих попытках устранить всякий внешний авторитет, Батай отказывается от тех единственных ресурсов, которые могли бы защитить его мистическое созерцание [...] от превращения в чистый садизм»³³. Так, при рассматривании фотографий казни, Батай не стремится увидеть в них признаки политической власти или несправедливости. Но в таком случае, говорит Буш, мы рискуем инструментализировать других людей, низводя их страдания до средства достижения экстаза того, кто эти страдания созерцает. Более того, чисто экстатическая реакция на созерцаемое страдание ведет к тому, что свидетель перестает оспаривать совершаемые пытки и может вообще отказаться от социального и политического осмысления этого вопроса в пользу чистого внутреннего опыта. Следовательно, спрашивает Буш, «если речь идет о практике, которая имеет шансы разрешиться садизмом, должны ли мы иметь регулирующий или противостоящий таким побуждениям механизм?»³⁴.

Этот вопрос Буша видится нам уместным, поскольку в коммунитарной логике Батая мы имеем дело с двумя совершенно разными планами реальности, которые Батай пытается слить в одну. С одной стороны, эстетико-экспрессивный процесс производства литературного текста. С другой –

²⁸ За это его, в частности, критиковал и Ю. Хабермас, который справедливо спрашивал, что если для Батая речь о полном преодолении границ субъективности и границ рассудка в «вакхической, оргиастической воле к власти, которая манифестируется как в игре, в танце, в избытке и упоении, так и в том возбуждении волнения, что вызывается посредством деструкции, возникает при виде боли, страдания и насильственной смерти, – в желании ужаса и удовольствия», то где пролегает «различие между разрушительно-спонтанным проявлением этих сил и их оформленной фашистской направленностью?». Хабермас Ю. «Вступление в постмодерн: Ницше как новая точка отсчета» // Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций. М.: Весь мир, 2008. С. 108 и Хабермас Ю. «Между эротизмом и общей экономикой: Батай» // Хабермас Ю. Указ. соч. С. 231-232.

²⁹ См. Батай Ж. Литература и зло. Минск: Современный литератор, 2000.

³⁰ Itzkowitz K. To Witness Spectacles of Pain: The Hypermorality of Georges Bataille // College Literature. - Winter99, Vol. 26 Issue 1. - P. 19, 32.

³¹ Ibid. P. 32.

³² Имеется в виду рассматривание фотографий с образами страдания и смерти, о которых Батай пишет во «Внутреннем опыте».

³³ Bush S. S. The Ethics of Ecstasy: Georges Bataille and Amy Hollywood on Mysticism, Morality, and Violence // Journal of Religious Ethics. Jun2011, Vol. 39 Issue 2. P. 299.

³⁴ Ibid. P. 305.

план intersубъективного взаимодействия, сообщества. Они работают с опорой на разные механизмы: с одной стороны, литературно–эстетическое смыслопроизводство, с другой – опыт сообщества, которое тем более нуждается в механизмах регуляции, чем более оно экстатично. Интерсубъективность требует или предполагает определенные условия соотношения, которые не обязательны для процесса письма и чтения, практики восприятия и интерпретации текста. Одного только отказа от подавления и доминирования, к чему призывает Батай, недостаточно, чтобы опознать и предотвратить неподконтрольное насилие и садизм.

Буш пишет далее: «Предлагаемый Батаем опыт – крайне неопределен в отношении своего морального эффекта. Он может вести и к состраданию в отношении страдающего человечества, и к садистскому желанию интенсифицировать садизм, а может и к обоим сразу. Ничего во внутренней природе опыта не указывает на границу между этими альтернативами. ...Поэтому встает вопрос, какие факторы будут определять результат? ...И каким образом мы должны предугадывать, окажется ли батаевский субъект на выходе более склонен к логике сострадания или к логике серийного убийцы»³⁵.

Буш предьявляет Батаю альтернативную точку отсчета, исходя из которой он готов оценить тот или иной социальный эксперимент: «Диспозиция, – пишет он, – это готовность или склонность действовать определенным образом в ответ на определенные ситуации. Я заинтересован в этически ориентированных диспозициях (в отличие, скажем, от диспозиции, предполагающей склонность замерзнуть, когда холодно)»³⁶. Для такой этически ориентированной диспозиции значимо, что экстатический опыт Батая выносит субъекта за пределы сознания, отрывает его от него самого, разрывает устойчивые паттерны самоопределения, меняет его внутренний ментальный и психологический порядок. И когда мы не можем определить, происходит ли мистический опыт из божественного или дьявольского истока, единственным критерием суждения о добре и зле для нас является моральная жизнь самого субъекта опыта. В случае Батая мы этого субъекта отменяем. Он подвергается долгой и глубокой трансформации за пределами опыта и определить вектор формирования его я становится невозможным.

Буш обращает наше внимание на то, что Батай устранил все границы, кроме тех экзистенциально значимых пределов, которые вызывают к трансгрессии и являются ее необходимым условием. К сожалению, он говорит об этом только мимоходом и в сноске, но это – ключевой момент для понимания проблемы сообщества у Батая. Батай практически не проводит различия между внерассудочным безумием, на которое готов пойти он сам, и безумием, к которому он приглашает своих сообщников и соучастников, между intersубъективным и intersубъективным аффектом. В «Сумме атеологии» просто нет границ между его личными трансгрессивными переживаниями и интенциями, с одной стороны, и потенциальным экстазом его возможных сообщников – с другой. Эти границы намеренно стерты³⁷.

Возникает закономерный вопрос – зачем вообще нужны Батаю другие? Почему экстаз не может быть пережит в одиночку? И потеряет ли его внутренний опыт что-то от того, что будет пережит в одиночку и просто описан для других как свой собственный? Мысль о невозможности внутреннего опыта без сообщества появляется у Батая на первых же страницах одноименного произведения («Внутренний опыт»): «Не может быть ни познания без сообщества исследователей, ни внутреннего опыта без сообщества тех, кто им живет»³⁸. На первый взгляд, можно согласиться: если речь идет о коммуникации, встроенной во внутренний опыт, если коммуникация является его содержанием и

³⁵ Ibid. P. 306.

³⁶ Ibid. P. 308.

³⁷ Уточним, что речь не о том, что субъекты не различимы между собой (в отношении этих границ Батай как раз достаточно убедителен, он взывает к этосу значимых границ другого и друг друга), а о том, что в предполагаемом intersубъективном экстазе нет меры и принципа его регуляции. «Мое беспокойство связано не с тем, что Батай – нигилист, – пишет Буш, – а с тем, что его опротестование конвенциональной морали не имеет альтернативных и проявленных моральных принципов». Ibid. P. 313.

³⁸ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 56.

*Т.Вайзер Воображая интерсубъективность
в трансгрессивном сообществе Ж. Батая*

структурой, нельзя в одиночку переживать внутренний опыт, как нельзя коммуницировать с самим собой. Но почему Батай так уверен в этих других? Что дает ему основания полагать, что разнудывая свои страсти, эти другие не окажутся друг для друга несоизмеримы, производя тем самым не общность, а разрыв в коммуникации?

Нет и не может быть «нейтральных» или полностью схожих между собой индивидов – мы все разные, укорененные в своих культурных горизонтах, биографических историях и психических особенностях. И привести в действие механизм трансгрессии, равно отпускающий на волю все эти разные субъективности – значит не задуматься о возможных и непредсказуемых последствиях этого предприятия. Вспомним идею Шавиро о том, что в коммуникации с другими батаевский субъект «сообщает ту часть себя, которой он не обладает и которую он не знает», а сам «момент появления общностного опыта у Батая, – это не слияние, которое формирует новую объединенную группу, а взрыв, когда границы исключения и границы самоопределения распадаются»³⁹.

Аргумент, следующий из позиции Батая, что подобная экстатическая практика встроена у него в письмо, а не в социальную реальность, не совсем работает в данном случае. Прежде всего, потому, что сам Батай использует письмо как выход к экзистенциальному опыту. Он встраивает в письмо акт коммуникации, а не только ее образ, это акт коммуникации, который намеренно выходит за пределы репрезентации. Более того, как верно замечает Буш, Батай ищет идентификации читателя с субъектом своего письма. А трансгрессивное письмо не оставляет от субъекта ничего. Батай провозглашает внутренний опыт единственным авторитетом, при этом практически стирая ту хрупкую, нечеткую грань, на которой литературный текст переходит в экзистенциальный опыт экстаза.

Проект Батая значим и показателен в послевоенной культуре тем, что ищет языки говорения о несказуемом, невыразимом, недоступном, невозможном, немислимом. Выводя свою модель сообщества за пределы социального: социальных институтов, идентичностей, иерархий – он предлагает серьезную альтернативу коммунистической и нацистской моделям сообщества, складывавшимся в 1930–40-х годах, закрытым, основанным на жесткой иерархии и военно-милитаристской идеологии. Теория энергетического излишка Батая также внесла огромный вклад в понимание истоков человеческой агрессии. Но поскольку сам он мыслил эту теорию как одновременно и практику, т. е. артикуляцию сакрального опыта на практике, нам сегодня трудно найти границы, в которых его экстатическое сообщество было бы только воображаемой драматизацией мысли и экзистенции, а не разрушительной, апофатичной, некоммуникативной силой. Остро поставив проблему сообщества и границ друг друга, Батай не дает достаточной теоретической рамки для решения вопроса интерсубъективности, коммуниитарный опыт которой он блестяще описывает.

ЛИТЕРАТУРА

1. Батай Ж. Внутренний опыт. - СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997.
2. Батай Ж. Психологическая структура фашизма // Новое литературное обозрение, 1995, № 13. - С. 80-102.
3. Батай Ж. Литература и зло. - Минск: Современный литератор, 2000.
4. Батай Ж., Пеньо К. Сакральное. - Тверь: Митин Журнал, Colonna Publications, 2004.
5. Бланшо М. Неопишемое сообщество. - М.: МФФ, 1998.
6. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса / Под. ред. С. Фокина. - СПб: Мифрил, 1994. – С. 133-175.
7. Сартр Ж.-П. Один новый мистик // Танатография эроса. / Под. ред. С. Фокина. - СПб: Мифрил, 1994. – С. 11-45.
8. Хабермас Ю. Вступление в постмодерн: Ницше как новая точка отсчета // Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций. - М.: Весь мир, 2008. - С. 93-117.
9. Хабермас Ю. Между эротизмом и общей экономикой: Батай // Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций. - М.: Весь мир, 2008. - С. 223-249.

³⁹ Shaviro S. Passion & Excess. P. 97-98.

10. Эмоне Ж.-М. Хабермас и Батай // Танатография эроса. / Под. ред. С. Фокина. - СПб: Мифрил, 1994. – С. 193-223.
11. Bataille G. Méthode de méditation // Œuvres complètes. V. - Paris: Gallimard, 1973.
12. Bush S. S. The Ethics of Ecstasy: Georges Bataille and Amy Hollywood on Mysticism, Morality, and Violence // Journal of Religious Ethics. - Jun2011, Vol. 39 Issue 2. - P. 299-320.
13. Conrath R. Intersubjectivity and Non-Representational Exchange in the Limit Situation: Towards a Shared Body in the Texts of Georges Bataille // Social Discourse. - Spring 1998, № 1(2). - P. 201-227.
14. Gilbert M. On Social Facts. - Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
15. Itzkowitz K. To Witness Spectacles of Pain: The Hypermorality of Georges Bataille // College Literature. - Winter99, Vol. 26 Issue 1. - P. 19-33.
16. Lawtoo N. Bataille and the Birth of the Subject // Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities. - Jun2011, Vol. 16 Issue 2. - P. 73-88.
17. Nancy J.-L. Communauté désœuvrée. - Paris: Christian Bourgois, 2004.
18. Shaviro S. Passion & Excess: Blanchot, Bataille, and Literary Theory. - Tallahassee: Florida State University Press, 1990.
19. Stone D. Genocide as Transgression // European Journal of Social Theory. - Feb2004, Vol. 7 Issue 1. - P. 45-65.
20. Tellier A. Expérience traumatique et écriture: G. Bataille, P. Levi, P. Celan. - Paris: Economica, 1998.