

**ПЕРМСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ**

С. В. Комаров

СОВРЕМЕННАЯ ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ

**НЕКОТОРЫЕ ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ
КОНЦЕПЦИИ XXI ВЕКА**



МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное автономное
образовательное учреждение высшего образования
«ПЕРМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

С. В. Комаров

СОВРЕМЕННАЯ ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ

НЕКОТОРЫЕ ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ХХІ ВЕКА

*Допущено методическим советом
Пермского государственного национального
исследовательского университета в качестве
учебно-метдического пособия для студентов,
обучающихся по направлению подготовки бакалавров
«Философия»*



Пермь 2021

УДК 111(075.8)
ББК 87.12 +87.3(4)
К63

Комаров С.В.

К63 Современная зарубежная философия. Некоторые онтологические концепции XXI века [Электронный ресурс] : учебно-методическое пособие / С. В. Комаров ; Пермский государственный национальный исследовательский университет. – Электронные данные. – Пермь, 2021. – 2,04 Мб ; 160 с. – Режим доступа: <http://www.psu.ru/files/docs/science/books/uchebnie-posobiya/komarov-sovremennaya-zarubezhnaya-filosofiya-nekotorye-ontologicheskie-koncepcii-xxi-veka.pdf>. – Заглавие с экрана.

ISBN 978-5-7944-3625-9

Пособие содержит краткое изложение основных онтологических концепций западной философии XXI века, задания для студентов, предусмотренные в рамках семинарских и практических занятий, описание контрольных мероприятий, а также списки научно- и учебно-методических текстов, необходимых для выполнения приведенных заданий и в целом освоения дисциплины.

Пособие предназначено для студентов философских направлений подготовки и специальностей.

УДК 111(075.8)
ББК 87.12 +87.3(4)

*Издается по решению ученого совета
философско-социологического факультета*

Пермского государственного национального исследовательского университета

Рецензенты: кафедра культурологии и философии Пермского государственного института культуры (рецензент – зав. кафедрой, д-р ист. наук, профессор **О. Л. Лейбович**);

зав. кафедрой философии и права Пермского национального исследовательского политехнического университета, д-р филос. наук, профессор, **В. Н. Железняк**

ISBN 978-5-7944-3625-9

© ПГНИУ, 2021
© Комаров С. В., 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	4
Введение в философию (философию ХХІ века)	6
Тема 1. Деконструкция и «смерть метафизики»	9
Тема 2. «Онтология события» А.Бадью	27
Тема 3. Спекулятивный поворот в философии	40
Тема 4. Философия Ж.Симондона	57
Тема 5. (Пост)феноменология: от активного «я» к аффицированию жизни	72
Тема 6. Проблема субъекта («дополнение к субъекту» В.Декомба)	99
Тема 7. Проблема социального субъекта: «грамматика множества» П.Вирно ..	110
Тема 8. Нефилософия Фр.Ларуэля	133
Итоговое контрольное мероприятие	148
Библиографический список.....	150

ПРЕДИСЛОВИЕ

Учебно-методическое пособие «Современная зарубежная философия. Некоторые онтологические концепции XXI века» соответствует **теме 10** «Современная философская ситуация» Учебно-методического комплекса по дисциплине «Современная зарубежная философия» (Направление: 47.03.01 Философия).

Структура учебно-методического пособия включает введение, 8 основных тем, задание для итоговой проверки знаний и список литературы ко всему курсу.

В каждой теме представлен краткий конспект лекций, вопросы к семинарским занятиям, списки первоисточников по данной теме.

Дается описание заданий, предлагаемых для выполнения в рамках семинарских и практических занятий, на основе которых осуществляется проверка текущих знаний студентов по данной дисциплине.

Итоговая проверка знаний содержит детальное описание итогового контрольного мероприятия в виде собеседования по одной из тем курса. Приведены критерии оценки знаний студентов.

В основу разработки заданий положен принцип овладения содержанием изучаемого материала путем изучения первоисточников и *параллельного чтения* включенных в курс концепций современной онтологии с вариантами классической онтологии. Это позволяет не только лучше усваивать программный материал (современные онтологические концепции), но и более глубоко осмысливать образцы классической философии.

Такая методика проведения практических и семинарских занятий дает возможность реализовывать цели, предусмотренные учебно-методическим комплексом (УМК) данной дисциплины, а значит способствует формированию основных и профессиональных компетенций (ОПК.5 и ОПК. 12) студентов (код УМК 83283):

- знать особенности классической и неклассической философии (системы философской мысли, направления и школы),
- уметь осуществлять сравнительно-исторический анализ философских идей и концепций.
- владеть техниками работы в дискурсивно-формационном поле философской мысли.

Организация рассматриваемых вопросов при наличии большого списка дополнительной литературы обеспечивает возможность опоры на пособие в формате самостоятельного изучения данной дисциплины, что является актуальным в условиях дистанционного обучения.

Пособие снабжено всеми методическими компонентами для освоения материала: вопросами для обсуждения на семинарах, источниками и вопросами для параллельного чтения первоисточников, перечнем необходимых первоисточников по каждой теме, темами докладов, а также списком литературы. Цель включения этих компонентов заключается в том, чтобы побудить студентов при изучении учебного материала к заинтересованному его обсуждению на семинарских занятиях.

Данное учебно-методическое пособие предназначено в первую очередь, для студентов-бакалавров специальности «Философия» при освоении ими учебной дисциплины «Современная зарубежная философия», но может быть полезно также магистрам, аспирантам, преподавателям философии и других гуманитарных дисциплин.

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ (ФИЛОСОФИЮ XXI ВЕКА)

Данное учебно-методическое пособие посвящено некоторым новейшим онтологическим течениям западной философии 10–20 гг. XXI в. После критики всей предшествующей философии постмодернизмом в современной философии остро ощущается потребность вернуться к прочным основаниям философского знания и начать дело философии заново. «Манифест философии» А.Бадью ясно провозглашает это требование нового начала философии¹. Очевидно, что это философствование должно носить не-метафизический и не-спекулятивный характер.

Эти новейшие онтологические течения и концепции концентрируются вокруг следующих предметов.

1) Проблема сущего (бытия). Это течения и концепции, которые можно условно квалифицировать как неоматериализм и квазиматериалистические онтологии (Дж.Беннет, Б.Латур, М.Онфре, Г.Харман и др.). При всех различиях методологических установок общим пафосом этих философий является доступ к «сущему как таковому» помимо всякого его отношения с другими сущими. Основным здесь является «вычитание» человека, поскольку эта потеря человеческой привилегированности и исключительности является условием рассмотрения онтологии вещей самих по себе. Движение по ту сторону человеческого – познавательного, психологического, антропологического, культурного, коммуникативного и т.п. отношений – согласно этим концепциям открывает собственную реальность вещей. В этом случае все сущие уравниваются в их онтологическом статусе, несмотря на различие их природ, и превращаются в контингентное бытие. А их отношения понимаются как ситуативные сборки или ассамбляжи². Вся реальность в этом случае трактуется как динамическая сеть отношений, в которых сущие сами по себе выступают ее своеобразными узлами. Такие онтологии позволяют, с одной стороны, мыслить объекты как сущности, не сводимые ни к каким отношениям и явлениям; последние трактуются либо как чувственные аффекты, качества, эпифеномены, выражающие взаимодействие объектов, но не их сущности. А с другой стороны, такие онтологии позволяют мыслить сами объекты как эффекты, состояния или «продукты» сетевого, или системного, взаимодействия всего универсума, но не как стабильные сущности. Это различие связано с различной трактовкой событийности

¹ В философии XX в. проект *die andere Anfang* М.Хайдеггера кажется едва ли не уникальной подобного рода попыткой.

² Очевидным образом такое рассмотрение мира «по ту сторону человеческого» означает низведение человека до статуса сущего среди других сущих. Как правило, это выражается в редукции человеческой субъективности до телесности, а телесности – до чистой вещественности. Человек рассматривается как вещь среди других вещей, а его существование превращается в «веществование» (Т.Мортон).

сущего, поскольку именно динамизм существования является в этих онтологиях основным предметом исследования.

2) Проблема субъекта. Это разнообразные по своим основаниям течения и концепции, которые можно условно назвать онтологическими концепциями субъекта. Критика трансцендентальной субъективности приводит к утрате классического субъекта, понимаемого как самосознание («Я»). Поэтому Ж.-Л. Марион задает вопрос: «Сталкивалась ли феноменология когда бы то ни было с задачей более насущной, чем нынешняя необходимость установить, что или, возможно, кто приходит на смену субъекту?»³. Речь идет не только о феноменологии, но и о других философских концепциях, которые, подвергая критике концепции субъективности как самосознания, сохраняют вопрос о субъекте как фундаментальный философский вопрос, имеющий практическое значение. Поворот в проблеме субъекта заключается в отходе от «субстанциалистических» трактовок субъективности и обнаружении аффицируемости субъекта: познавательная дескрипция переживаний самости обнаруживает ее контингентность и событийность. А это оставляет открытым вопрос о фактичности субъекта⁴. Однако суть дела в том, что проблема субъекта в современных условиях инспирируется не столько познавательным интересом, сколько практической необходимостью самоопределения в качестве субъекта в разнообразных жизненных ситуациях. Вопрос об этическом, правовом, политическом субъектах заключается в том, что суждения и поступки в сфере этики, права и политик требуют признания инстанции «субъекта»: поступки и суждения в этих сферах оказываются перформативным доказательством существования субъекта. Мы не можем достоверно сказать, что (кто) есть субъект, но само задавание вопроса указывает на то, что есть субъект⁵.

3) Проблема истины. Девальвация истины, которая происходит в философии XX в., в начале следующего столетия переживается как вопрос о возможностях самой философии. Этот вопрос, в свою очередь, квалифицируется как вопрос о мышлении, способном давать истинное представление о том, что есть «само по себе». Отсюда все рассуждения об онтологии предполагают решение вопроса о способности мышления иметь доступ к самому бытию (К. Мейясу). При всем различии методологических оснований новейшие онтологические течения философии связаны с выработкой такого мышления, которое изначально является не столько языком описания реальности, сколько кон-

³ Marion J.-L. The Final Appeal of the Subject? // Deconstructive subjectivities / ed. S.Critchley & P.Dews. SUNY Press, 1996. P.85.

⁴ Еще более радикальным в этой связи вообще является вопрос о «человеческой исключительности». См.: Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / пер. с фр. С.Н.Зенкина. М.: Новое лит. обозрение, 2010. 392 с.

⁵ Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица / пер. с фр. М. Головановской. М.: Новое лит. обозрение, 2011. 576 с.

струированием такого языка. Это означает сохранение в современном онтологическом мышлении «трансцендентальной установки»: открытие реальности осуществляется на основе создания средств доступа к ней. Современная онтология включает в себя методологию, которая является средством конституирования самого предмета онтологии. Полемически заостряя этот вопрос, можно сказать так: философское мышление не столько открывает предшествующее ему сущее, сколько само конструирует бытие как горизонт его данности. Философская полемика о доступности сущего является важнейшей частью его открытости.

Это пособие не претендует на охват всех современных онтологических концепций, оно посвящено только некоторым, хотя — и самым важным и перспективным из них. Основная задача пособия — познакомить читателя с панорамой концепций в современной онтологии, их проблематикой, подходами к решению основных проблем и языком и тем самым побудить студентов к самостоятельному и более углубленному их изучению.

ТЕМА 1. ДЕКОНСТРУКЦИЯ И «СМЕРТЬ МЕТАФИЗИКИ»

1. Ситуация конца XX века

Ситуация в философии конца XX в. может быть охарактеризована через префикс «пост-». Особенностью философии постмодернизма является ее самоопределение не через указание на какие-то специфические ценностные ориентации, а через отрицательное отношение ко всей предшествующей философии. Но особенность этого отрицания – в отличие от диалектического или негативного отрицания – заключается в том, что оно не преодолевает предшествующую форму, а, подвергая ее критике, ограничивает ее значение и притязания постановкой в ряд других форм мышления. Эта критика получила название «деконструкции». Она не столько «уничтожает» или «стирает» другие формы философского мышления, сколько обнаруживает в них «иное» содержание, смещая принятую систему иерархии оценок этого содержания. Но в этом смысле ситуация «пост-» не только характеризует критику всего круга феноменов культуры, но и обращается на саму себя⁶. Деконструкция всей предшествующей философии требует деконструкции самой деконструкции.

2. Что такое деконструкция? «Проект» Ж.Деррида

1) *Проблема метафизики.* Речь в конечном итоге идет о том, чтобы понять, как возможно в современных условиях метафизическое мышление. Деконструкция – это установка на то, чтобы выяснить то, что осталось за философской мыслью и текстом невысказанное и утаенное в нем. Всякая мысль, текст и речь есть не помысленное, написанное и сказанное, но одновременно и то, что вместе с этим оказалось не-мыслимым, не-написанным и не-сказанным. Это иное философского текста, мысли и речи составляет их неотъемлемый контекст, их поле и границу. Это иное удерживается вместе с помысленным, сказанным и написанным, но как скрытое, «обратное», невыраженное. Оно есть не просто иное и противоположное; оно есть обратное, инверсионное тому, что сказано, помыслено и произнесено. Поскольку метафизика выступает как такое помысленное, написанное и сказанное, то схватить эту обратную сторону метафизического означает схватить это обратное, как бы увидеть метафизическое с его обратной стороны. Возникает вопрос: как это сделать?

⁶ См.: Лиотар Ж. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.

В работе «Тимпан» Ж.Деррида говорит, что сущность метафизики (философии) открывается только за ее пределами, из ее иного⁷. Но что является этим иным для метафизики, которая изначально строилась как мышление сущего? Всякая попытка мыслить иное возвращает нас в метафизику, поскольку со времен Парменида известно, что мышление предметно, а значит – существенно. Поэтому всякое иное на поверку оказывается своим иным, иным того же самого. А всякий предел-граница, вспоминая Гегеля, говорит Ж.Деррида, имеет смысл как снятый (*aufheben*): переход через предел констатирует его в качестве предела и тем самым отменяет его. Урок Гегеля как раз и заключается в том, что всякая попытка мышления иного предполагает мышление его как сущего: иное сущее есть иное того же самого, оно есть свое иное. «Философия всегда держалась этого – мыслить свое иное. Свое иное – то, что ограничивает ее и от чего она происходит в своей сущности, в своем определении и в своем производстве»⁸. Это значит, что метафизика всегда понималась из нее самой.

Между тем вопрос об ином метафизики по-прежнему имеет силу: что может быть таким иным метафизики, которое должно рассматриваться не как ее свое иное (искусство, религия, массовое сознание, наука и т.д.), а как собственное иное – не-метафизическое? Что является для метафизики таким абсолютным иным? Для философии постмодернизма вопрос заключается именно в этом: как помыслить то, что находится за оком мышления, за границей бытия? Но все дело в том, что мыслить не-логично – не есть ли это чистое безумие, свойственное «двухголым существам» Парменида?

Речь идет о самом начале, или преддверии, философской мысли. Речь идет о событии, где сама мысль о сущем становится из того, что ею не является, – из такого иного, которое выступает как действительно иное мысли. Проблема в том, что такое иное – не-мыслимое, не-логичное, не-сущее – тут же «закрывается», «прячется» и «превращается» в сущее, в «свое» сущее. И если рефлексивно теперь – на втором шаге – мы можем его выразить, то оно предстанет – как мыслимое – в облике своего иного. В этом случае оно предстанет как повторение того же самого: начало повторяется в серии своих образов. В таком случае оно само понимается через свои повторения⁹.

Поэтому необходима специальная процедура деконструкции мысли для того, чтобы различить это «начало» мысли от ее повторений в метафизической речи. Собственно, сама деконструкция и выступает как образец неметафизического, непредметного, чисто различающего мышления.

⁷ Деррида Ж. Тимпан // Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д.Ю.Кралечкина. М.: Академ. проект, 2012. С. 9.

⁸ Там же. С. 10.

⁹ См.: Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 90–93.

2) *Концепт РазличАя (DifferAnce)*. Стратегия Ж.Деррида заключается в том, что нужно не только мыслить весь спектр онтосемантических различий (Differenz, Unterschied, Difference и т.д.), накопленных в истории философии, но и актуально удерживать это различие как люфт между не-мыслью и мыслью, между сказанным и смыслом, жестом и понятым, написанным и прочитанным. Такое различие не показывает себя, оно всегда есть след, но благодаря ему возникает сама возможность нечто мыслить. Удержание этого пробела, паузы, прочерка само выступает как немислимое, поскольку есть судорожная дрожь и вибрация, спазм мысли в попытках родиться, потуга выразиться в слове, двое-ние образа бытия.

Ключевым концептом деконструкции является РазличАе (DifferAnce). «...Различие, отмеченное в «различ(и)» <differ(once) между «е» и «а», ускользает от взора и слуха, наводит, быть может удачно, на ту мысль, что здесь надо позволить себе перейти к порядку .., преодолевающему основополагающее для философии противопоставление чувственного и интеллигбельного. Порядок, который сопротивляется этому противопоставлению и делает это потому, что несет его, заявляет о себе в движении различая... Различае не может быть выставлено напоказ <exposée>. Показать всегда можно лишь то, что в некоторой степени может стать присутствующим, явным, что способно проявить себя, предстать в качестве присутствующего, сущего-присутствующего <étant-présent> в своей истине, истине присутствующего или присутствии присутствующего. Но если различае есть (я зачеркиваю также и само это есть) то, что делает возможным представление сущего-присутствующего, оно никогда не представляет себя в качестве самого себя. Оно никогда не дается в настоящем-присутствующем <au présent> ... В любом выставлении напоказ оно было бы подвержено риску исчезнуть как исчезновение. Оно рискнуло бы появиться, т.е. исчезнуть»¹⁰. Мы не можем мыслить иное без бытия, но мы можем мыслить его в различии – перспективно или ретроспективно – как возможность бытия. Где расположено иное мысли? – В перебивке ее речи, в паузе, в приходе мысли в слова, в самом переходе от одного смысла к другому. Важно не отождествление, а именно разъотождествление между ними. Это пробел, пауза, прочерк, слэш, показывающие зазор между высказанным и мысленным, произнесенным и задуманным, означенным и понятым, чувственным и интеллигбельным.

Так понятое различАе предполагает установку на разъятие тождественного, чтобы помыслить его негативным образом как не-единого¹¹. Это установка

¹⁰ Деррида Ж. Поля философии. М., 2012. С.26–27.

¹¹ Этот радикальный жест Ж.Дерриды подытоживает все развитие европейской метафизики, потому что обращается к изначальному пониманию бытия как единого в античной философии. См. диалектику одного и иного у Платона, где различие выступает как условие мышления единого и тождественного. См.: Платон. Парменид. 135e. 166 с.

на различие, а не на тождество, на негативное, а не позитивное, как установка на выявление того, что скрывается в событии мысли как тождества. Это тождественность мысли с самой собой, единство формы и содержания содержит событие их отождествления. Ставя так вопрос о пределе философской мысли, мы с помощью различАя хотим «...узнать, как оно сделано, как оно сформировалось, как оно функционирует»¹². Процедура различения как раз и позволяет понять мысль как событие становления самой мысли, обретения определенного содержания (смысла) своей формы. Это как бы движение во времени «вспять» к началу становления мысли, где ее содержание и форма еще были «различны» и в этом смысле не были еще ни тем ни другим, а сама мысль еще не имела места быть, еще не состоялась и не получила статуса сущей мысли.

Мыслить таким образом означает обнаруживать в наличном его «изнанку», т.е. того, что в нем уже отсутствует; точнее, присутствует как «отсутствующее», как «след». Процедура различАя «восстановливает», или реконструирует, это отсутствующее начало мысли как возможное. В самом деле, классическое линейное мышление читает в тексте только сказанное (написанное). Мышление относится только к сущему; это очевидное для мысли. Признание обратного – того, что сущего нет, разрушает сам механизм мышления. Поэтому различие между бытием и иным как иным есть петля мысли, которая тут же затягивается (*aufheben*) в узел иного как своего собственного. Эта петля, или складка мышления, и есть ее самообоснование за счет устанавливаемого *тождества мышления и бытия*: мысль теперь держится на своем собственном бытии. Но действие различАя должно развязать этот «узел» мышления и вычитать (*herauslesen als hervorheben*) в тексте несказанное, точнее – сказанное помимо самого желания-сказать философии. Это несказанное и неакцентируемое есть то, что сказалось помимо воли автора, сказалось само по себе. Чтобы его прочесть, необходимо следить не за мыслью автора, но за тем, что возбуждает само желание мыслить. Надо быть не просто внимательным, но подозрительным: видеть-зрить «сквозь» написанное и читаемое не-написанное и сказываемое помимо воли автора текста. Необходимо различие между текстом и его полем, между кадром и закадровым голосом, между сказанным и не-сказанным, написанным и не-написанным. Держание такого «зазора» между мыслимым и немыслимым и есть философствование «сломя голову» (<*à corps perdu*>), то самое *другое мышление*, когда мысль «сорвалась с петель»¹³.

¹² Если тождество мысли (это ее предъявление Ж.Деррида называет «тимпаном») является ее пределом, то в задаче ее деконструкции «...речь, возможно, шла бы не столько о смещении такого определенного предела, сколько о работе над понятием предела и на пределе понятия. О том, чтобы под множеством ударов сорвать его с его петель <*gonds*>» (Деррида Ж. Тимпан. С. 14).

¹³ Деррида Ж. Тимпан. С.32.

Концепт различАя оказывается открытием множественности как начала мысли, в то время как философия изначально исходила из единого. Как пишет Ж.Деррида: «Возможно, именно об этой множественности философия, будучи расположенной вне ней, вписанной в нее и в нее включенной, никогда не могла рассуждать...»¹⁴. Само это различие между бытием и иным является конститутивным для философской мысли, но стремление помыслить это иное оборачивается тем, что оно трактуется как тождественное мысли. Вырваться из этой тотальности присутствия невозможно: бытие все время обращается на самое себя (*sich wenden an sich selbst*).

3) *Программа деконструкции*. Этим и определяется программа философии Ж.Дерриды: необходимо преодолеть такой «философский аутизм» и попытаться мыслить иное, негативное, изнанку метафизики. Вся история европейской философии есть онтология (точнее – онтотеология). От Платона и Аристотеля до Гегеля философия имела дело с бытием как единым (одним), упуская из виду его иное, негативное, множественное, изгоняя их за пределы мышления в немое. Теперь задача заключается в том, чтобы выявить эту теневую сторону логоса, предъявить ее в ее попытках косвенным способом проявиться. Обнаружить ее в классических текстах как несказанное и ненаписанное, которое неявно определяло мышление на протяжении всей истории. Обнаружить ее во всем корпусе культуры, включая и ее маргинальные формы. Во всех описках и оговорках, в почтовых открытках и новых моделях автомобилей, в «Джоконде» и банке пепси-колы, в тюрьмах и психиатрических лечебницах так же, как в театрах и университетах, в томах книг, так же, как в сообщениях в Twitter'e, и т.д.

Конкретными приемами деконструкции являются известные приемы работы «смещения» привычного смысла: усмотрение иного смысла в привычном, парадокс, софизм, инверсия смысла, ирония, гротескный смех, имитация серьезности и серьезность глупости, «подозрение», декадрирование и нюансировка, пародия и эпатаж, доведение до превращения в противоположность, выворачивание наизнанку и т.п. Коль скоро само различие непосредственно не может быть представлено, оставаясь всегда только следом, то его предъявление с помощью таких приемов оказывается в действительности его производством. То есть повторение различия, точнее – повторение повторения. Поэтому Ж.Деррида говорит: различАе надо *производить*.

Реализация такой программы деконструкции метафизики и всей классической культуры, как известно, получила название онто-тео-телео-лого-фоно-фалло-махии.

¹⁴ Деррида Ж. Тимпан. С. 23.

3. Деконструкция тождества бытия и мышления

Деконструкция направлена, прежде всего на основной вопрос метафизики: *τί το ον – что есть сущее?*¹⁵ Но этот вопрос сам задан в определенном горизонте бытия; в таком случае определение сущего зависит от того, что из себя представляет его бытие. Однако любое сущее присутствует многими способами, а потому определение этих способов, в свою очередь, требует первоначально зафиксировать единство, постоянство и тождественность сущего самому себе. Индексом такой идентичности вещи становится сущность, которая и представляет данную вещь просто как наличествующую. Сущность просто выражает бытие сущего; это самое общее определение вещи. Все остальные свойства вещи, конкретные способы ее существования, отношения с другими вещами определяются в горизонте ее сущности.

Это преобразование Аристотелем исходного вопроса – что есть сущее? – в вопрос о его сущности становится началом метафизики. Предметом мышления сущего становится сущность вещи как понятие ее существования. При таком повороте мышления сама мысль о вещи становится тождественна с ее бытием как сущностью сущего¹⁶. Тождество мышления с бытием и есть основная идея метафизики.

Однако такое отождествление сущности и существования вещи приводит к тому, что сам вопрос о бытии как горизонте ее присутствия исчезает из поля мышления. Мышление возможно именно потому, что сам феномен бытия сведен к его понятию. Это означает, что возможность мышления бытия сущего связана с тем, что теряется их изначальное различие: различие между тем, что есть сущее, и тем, как оно имеет место быть. Это различие еще присутствует в философии Платона. А потому деконструкция направлена прежде всего на платоновское различие между идеей и вещью, бытием и сущим, одним и иным.

3.1. Жест Платона («Государство», кн.5–7)

Философия направлена на постижение бытия, которое есть постоянное, неизменное в вещи, что делает ее единой и тождественной самой себе¹⁷. Схватить изменчивую вещь во всем многообразии ее свойств возможно только с помощью ума. Такое умозрение рассматривает вещь в ее эйдосе как горизонте целостного присутствия. Эйдос и представляет бытие вещи. Только в горизонте эйдоса вещи могут быть описаны ее разнообразные свойства как свойства

¹⁵ Аристотель. Метафизика, Г, 1003a20.

¹⁶ Аристотель, Метафизика, Е, 1027b15–25.

¹⁷ Строго говоря, в «Государстве» Платон не дает определения того, что такое бытие как предмет философии. Он определяет не бытие, а благо – первоначало («родитель всего»), в свете которого мы воспринимаем сущности вещей (508c–509в).

именно этой единичной вещи, отличающей ее от других единичных вещей. Благодаря этому тождеству, собственно, и различаются мир существования и мир становления, мир умопостигаемый и мир видимый, мир знания и мир мнения¹⁸.

а) *Различение мнения и знания (508с – 509в), различие мышления и ощущения (518е – 525с)*. Действительно, Платон впервые дает четкое различие (определение) чувственному восприятию (ощущению), мнению и знанию. Мнение – сродни слепоте и сну, оно лежит посередине между знанием и незнанием, существованием и не-существованием. Мнение – двойственно. Почему мнение таково? Потому что оно имеет дело со становлением, т.е. вещественным миром. Знание отчетливо связано с мышлением существования, т.е. сущности вещи. Знание имеет дело с истиной, т.е. открытостью бытия. Мнение – противоречиво, поскольку совмещает в себе два смысла, а знание – себестождественно. Ощущение противоречиво, а мышление – не содержит противоречия (тождество). Поэтому философ – тот, кто познает не мнения, а бытие и истину¹⁹.

б) *Диалектический метод (531d – 535)*. Как же возможно постигать истину? Истина тождественна с бытием вещи. Следовательно, действительно мыслить – значит постигать бытие. Это постижение бытия осуществляется с помощью диалектического метода (*διαλεκτική*) восхождения в чистом мышлении к бытию и обратного нисхождения от «начала всего» по иерархии «видов» бытия до последних из них. Это означает, во-первых, что Платон различает умозрение и мышление, непосредственное постижение бытия и его понятийное схватывание. *Διαλεκτική* касается познания сущности существующих вещей, а умозрение схватывает бытие как единое; тождество мышления и бытия касается только умозрения, но оно есть горизонт, в свете последнего и разворачивается понятийное мышление. Во-вторых, восхождение к началу всего и нисхождение по родам сущего означает, что понятийное мышление разворачивается как изначальное различие того, что первоначально выглядит тождественным, поскольку обращается всякий раз к иному. Так диалектика высших родов сущего сводится к диалектике одного и иного. Тем не менее бытие есть единое.

в) *Что делает деконструкция?* Деконструкция разрывает это тождество бытия и мышления, одного и иного, но вводит различие в *само* бытие. Она ставит вопрос не о самом бытии, но о его данности (Ж.Делез). В результате и бытие, и мышление начинают различаться не только между собой, но и в себе. В самом деле, возникает различие между бытием и его данностью; бытие начи-

¹⁸ О последнем опять-таки Платон в «Государстве» специально не говорит.

¹⁹ «...Ему свойственны возвышенные помыслы и охват взором целокупного времени и бытия» (486в). Свойства философской души: страстное влечение к познанию вечного, т.е. к бытию, а не становлению; к бытию в целом, к познанию истины; стремление к знаниям; возвышение над человеческой жизнью и презрение к смерти, а потому мужество и «соразмерность». См.: Платон. Государство, 485в – 486е.

нает различаться как собственно бытие и (не)-бытие, как бытие и собственно иное. Открывается событийность бытия, не тождественная платоновскому различению бытия как покоя и движения, поскольку последние рассматривались как роды существующего (в мышлении). Деконструкция тождества единого бытия обнаруживает различие между бытием как единым и тождественным, и им же как иным и нетождественным первому. Различие отыскивает во всяком едином бытии его изначальную множественность; во всяком тождественном присутствии – первичное отсутствие; в любом наличном бытии – след его прошлого; в ставшем и наставшем – его событийность; всякое одно оказывается выражением другого существования. Аналогичным образом обнаруживается различие между мышлением как умозрением и движением в понятиях, единым горизонтом мышления и непосредственным движением мысли.

Жест Платона – это сведение мира к единому основанию – подхваченный Аристотелем; жест Деррида – различие как фиксация отсутствия основания существующего. Бытие сущего оказывается уже не единым, а множественным, конечным, контингентным горизонтом каждой отдельной вещи. Оно оказывается не единым основанием-горизонтом всего существующего, но тем, что само не имеет основания. Это *подрыв единого*: различие оказывается *другим началом* сущего.

Платонизм	Деконструкция
Знание (ἐπιστήμη)	Мнение (δόξα)
Умозрение	Чувственное
Диалектика (рассуждение)	Семиотическое различие (vice-diction)
Конъюнктивный синтез	Дезъюнктивный синтез
Утверждение философии	Софистика и низвержение философии («смерть» философии)

3.2. Деконструкция основных идей классической метафизики

а) *Деконструкции онтологической идеи метафизики.* Бытие в этих условиях становится не субстанцией или всеобщим «родом сущего», но превращается в совокупность отдельных предметов, вещей, явлений, связь между которыми носит фактический характер. Метафизика превращается в своеобразную дескриптивную дисциплину, означающую на деле форму крайнего эмпиризма.

Бытие – случайно, единично и конечно; оно распадается как единое целое, как единая субстанция. Во-первых, теперь бытие не единое, а множественное; оно не всеобщее, а *единичное* и т.д. (См.: постановка вопроса о едином у Ж.-Л.Нанси и А.Бадью как раз и исходит из такого «деконструированного»

постмодернизмом бытия.) Во-вторых, оно – *событийное*, а не стабильное; все современные «онтологии нестабильности» – это попытки схватить ускользающее бытие²⁰. Оно есть становление и в качестве такого оказывается почти неуловимым. Способ «поймать» его – деконструировать его до геометрических складок и точек или цифровых фрагментов. Наконец, в-третьих, оно – *контингентно*; оно превращается не в фактичность, а в *неопределенную возможность* («может быть, а может не быть»).

Необходимость мыслить само бытие – не как субстанцию или общее свойство-атрибут («род сущего») – означает мыслить его как конечное различие: оно одновременно «есть» и «не-есть», оно «является» событием. При этом, казалось бы, схватывается *са́мое само́* бытия – каково оно в своем явлении-становлении-сбывании, но на деле вся эта деконструктивная попытка оборачивается своим полным крахом. Дело в том, что благодаря различАю это событие бытия ускользает от определения: оно не сущее и не предмет мышления; оно не вещь, а веществование; не присутствие, а неопределенная фактичность; не наличное, а только его возможность (и даже только возможность возможности). По существу, бытие в таком случае превращается в нечто постоянно ускользающее, в призрак, в свою противоположность – в ничто. А суть дела в том, что деконструкция является *самоотрицанием*. Предмет вроде бы обретается, но тут же подвергается демонтажу. В своей основе это тщета мысли, бесконечный бег различения. Это оборачивается потерей смысла самого желания «схватить» бытие, и тоской по основанию, единому, бесконечному, целостному и всеобщему, которое в самой этой попытке отрицается.

Поэтому в качестве обратной реакции тотальная критика постмодернизма (деконструкция) будет вызывать попытки построения новой метафизики и новой онтологии в различных вариантах и изводах. Общим в них будет критическое отношение к самой тотальной критике, к самой деконструкции.

б) *Деконструкции психологической идеи метафизики.* Деконструкция бытия как объекта мышления означает и деконструкцию субъекта. Для кого собственно схватывается и кем схватывается это бытие? Оно теперь *Означаемое без Означающего*. В самом деле, если бытие превращается в единичное, то всеобщее остается на стороне мышления и оборачивается пустой абстракцией. Это *Означающее без Означаемого*. Разум теряет бытийное основание (бытийную форму). Это означает, что он превращается в пустое и формальное, бессодержательное мышление.

Мышление в этом случае превращается в свое собственное отрицание, в свою противоположность: оно становится также фрагментарным, патологическим, психологическим и даже физиологическим, конечным и ситуационным.

²⁰ См.: Жеребкин С. Нестабильные онтологии в современной философии. СПб.: Алетейя, 2013. 349 с.

Оно превращается в *чистую субъективность*. Это не субъективность классического cogito, не трансцендентальная субъективность феноменологии, не здесь-бытие сущего по имени Dasein и даже не неопределенное эмпирическое психологическое «я». Для классической метафизики и философий ее извода ясным и явным был ответ на вопрос: «Кто существует? – Тот, кто мыслит». Потеря бытийного основания означает и полную деконструкцию субъекта: сам вопрос адресуется к неизвестной инстанции – Означающему, определить которое невозможно. Субъект теперь есть чистое становление без становящегося. В лучшем случае можно сказать, что субъект – это некоторый *концепт, инстанция, позиция (аспект)* или *функция* – экстерриториальная точка, с которой *нечто* различается, но о которой ничего нельзя сказать определенного вне этого различения.

Эта позиция (функция), во-первых, множественна (см.: П.Вирно о современном субъекте), во-вторых, она всегда событийна, т.е. «субъектность» позиции всегда определяется постфактум (см.: В.Декомб о субъекте), и, в-третьих, она контингентна (см. аффектированность субъекта в (пост)феноменологии). Это складка, точнее – точка на складчатой социальной поверхности, которая сама является ее некоторым имманентным планом.

Поэтому в качестве обратной реакции тотальная критика постмодернизма (деконструкция) будет вызывать попытки построения новой онтологии субъекта на основании позиций, которые возвышаются как над метафизикой, так и над феноменологией субъекта. Общим в этих позициях будет критическое отношение к деконструкции субъективности и понимание ее *прагматической необходимости*²¹.

в) *Деконструкции теологической идеи метафизики*. Это проблема полноты бытия и единства бытия и мышления. Однако различие между ними выявляет их абсолютную контингентность. Поэтому единство и полнота существования не могут теперь быть обретены за счет их тождества. Различие (отрицание) запрещает всякое отождествление: тождества нет, поскольку оно тут же отрицается. Отсутствие Абсолюта означает, что противоположности не могут быть сняты даже спекулятивным (диалектическим) путем. Для спекуляции нужна хоть какая-то связь, а здесь имеется только различающий – дизъюнктивный – синтез, отрицающий всякое единство²².

²¹ См.: Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица / пер. с фр. М. Головановской. М.: Новое лит. обозрение, 2011. С. 20–21.

²² Кант показывает, что единство опыта основывается на высшем синтетическом единстве, которое касается возможности самого опыта. Но действительное единство опыта основывается на реальном синтезе чувственного многообразного во внутреннем чувстве и его априорной форме – времени. Для Канта главным является именно единство опыта, синтез чувственности и рассудка, конъюнкция того, что является различным. Но Ж.Делез в своем анализе чувственного многообразного делает упор именно на дезъюнцию, т.е. на переход от одного к другому восприятию, без удержания их связи в сознании. Хотя Medium здесь по-прежнему внутреннее чувство и время как его априорная форма, они рассматриваются как изоморфность точек, или простая по-

Поэтому деконструкция теологической идеи как полноты бытия означает бесконечность дизъюнктивного синтеза, или бесконечный бег различАя. Это – негативность без тождества (без позитивности).

3.3. Деконструкции космологической идеи метафизики

а) *Конечное и бесконечное.* Благодаря деконструкции мы имеем дело теперь с конечным – конечным бытием или конечным мышлением. Однако в чем определенность этого конечного, определенность этого особенного? Проблема в том, что определенность может быть дана только благодаря ее противоположности – бесконечному: определенность конечного дается через отрицание бесконечного, а определенность бесконечного через отрицание конечного. Причем это отрицание должно быть не внешним, а внутренним, т.е. быть в отношении и единстве со своей противоположностью. Например, конечная вещь должна быть модусом бесконечной субстанции, выражать в своей конечности субстанциальное начало. Конечное сущее должно пониматься как сущее в горизонте единого бытия как наличное существование. Для классической метафизики любая вещь раскрывается в своем действительном бытии в отношении к другой действительной вещи и всей их совокупности (единстве как субстанции). Вступая в реальное взаимодействие, любая конечная вещь проявляет себя, и в этом раскрывается ее сущность и определенность, ибо само взаимодействие определяется ее собственными («объективными») свойствами; другая вещь в этом смысле оказывается проявителем действительного бытия первой вещи. Если через определенные взаимодействия с другими конечными вещами раскрывается ее единичные и особенные свойства, то в отношении со всей совокупностью существующего раскрываются ее всеобщие (субстанциальные) свойства. Именно на этом стоит классическая метафизика (Гегель).

Но теперь позитивного бесконечного нет: из суммы конечных нельзя сложить бесконечное (см. критику Спинозой «ошибки» эмпиризма Чирнгауза, или аргументы о субстанции как субстрате опыта Дж.Локка). Это означает, что конечное может *отрицать* себя не внутренним, а только внутренним образом, т.е. быть бесконечным различием от других конечных и всей их бесконечной совокупности. Это означает, что *конечное есть выражение только самого себя*. Но фактически, это означает отрицательное отношение к самому себе, т.е. собственной определенности. Потому-то всякое конечное в итоге деконструкции становится неуловимым.

Безусловно, попытка уловить конечное в современной философии становится виртуозным. Это попытка уловить само время. Всякое слово, жест, письмо есть фак-

тенциальность, т.е. неопределенное пространство. Это априорная форма, но вывернутая наружу. Единство опыта выступает как различающий синтез, а не синтез различного.

тическое событие превращения бытия в свое иное, присутствия в отсутствие, когда жест, осуществляясь, исчезает в своем движении, не оставляя никакого следа; слово при произношении несет смысл, в котором оно как звуковое присутствие затихает; когда движение пера, воплощаясь в написанном тексте, умирает как живое движение. Короче говоря, всякое событие есть превращение бытия в иное, переход присутствия в отсутствие и, наоборот, всякая попытка мыслить становление (различие) разрушает представления о субстанции (и модусах). В этом смысле Гегель есть предел метафизики, поскольку у него субстанция становится субъектом и бытие раскрывается в становлении.

б) *Единое и многое*. Аналогичная ситуация с пониманием единства единого и многого. Определенность особенного (многого) в его отрицании, т.е. в его ином – в едином. Это единое полагается (обнаруживается) как «род сущего», или субстанция, по отношению к которому и определяются сущности отдельных единичных и особенных сущих. Отрицание отрицания отдельных сущих – в чем инаковость иного? – и есть многое: одно выражает себя в другом.

Но теперь единого для многих вещей нет. Кроме того, деконструкция заключается не в простом отрицании единства различных, но именно таком отрицании, которое не содержит в себе момента тождества (*aufheben*), т.е. это не переход к иному (*своему* иному), а просто к иному как *другому*. Это то же самое, но второй раз, а потому – это уже собственно другое, а не свое иное. Другая вещь, с которой первая вступает во взаимодействие, выступает как иное первой вещи только в *отношении* к ней, но не сама по себе. Сама по себе она есть собственно иное. Ее инаковость, ее собственное контингентное бытие, которое, однако, выступает внешним образом как выражение сущности первой вещи. Иначе говоря, она есть только симулякр первой вещи²³.

Поэтому многое выступает теперь как простая эnumерация экземпляров конечных сущих, переход от одного явления к другому, коллекционирование казусов. Поскольку связь между ними теперь исключительно внешняя, ибо единство (свое) отрицается, то это просто *серии* смежных событий. Что позволяет выделить то или иное явление или событие? – Ничего – просто смежность, рядоположенность, сам переход, перекличка, перемигивание²⁴. Все имеет *место*, но ничто не имеет значения (*ризома*). В таком случае условием выделения сущих, их свойств, связей служит только вкус.

²³ Если вспомнить, что речь идет о событийности всякого сущего, то его событие всякий раз будет выступать не просто как свое иное, но как собственно иное. Сбывание сущего оказывается дизъюнктивным синтезом в серии его проявлений и спекулятивно снято быть не может. В этом смысле всякое событие есть такое различие вещи, которое – симультантно – делает ее тождественной себе. В этом смысле любая вещь есть симулякр самой себя: ее единство обеспечено за счет ее событийности.

²⁴ «Причинность» в этом случае носит, хотя и не спекулятивный характер, но не характер действительного причинения. Это «замещающая причинности» (Г.Харман), которая обнаруживается всегда *post factum*, после того как событие случается сущего состоялось и связь во времени и пространстве имела место быть.

3.4. Девальвация истины

Онтологический плюрализм деконструкции означает девальвацию истины и вообще снятие такой проблемы. Для метафизики истина суть выражение сущности, т.е. всеобщей природы существующего. Например, по Гегелю, истина есть результат развития самой действительности как абсолютной идеи, когда в понятии раскрывается ее всеобщая природа, т.е. тождество мышления и бытия. Истина – это процесс становления этого тождества действительным, когда каждое конечное явление выражает в себе эту свою всеобщую природу для самого себя.

Но теперь никакой сущности нет, есть только явления; никакого всеобщего тоже нет, есть только единичное. Следовательно, и вопрос об истине, строго говоря, должен быть снят, точнее – деконструирован. Это означает выворачивание «наизнанку» всех основных аксиом классической метафизики: каждое положение, манифестирующее истину, обнаруживает свою «обратную сторону, оказываясь по отношению к ней неистинным.

а) *Казус Декарта*. Истинное положение *cogito ergo sum* оказывается не очевидным, если понять, что картезианская редукция допускает следующее: сомнение – несомненно, я сомневаюсь, и все, что мне дано, сомнительно. Следовательно, формально – в этой сомнительности – оно может быть мне дано и таким, каким оно действительно есть, т.е. оказывается истинным. Все, что представляется сомнительным, может в действительности быть истинным.

Уточнение К.Мейясу заключается в том, что это только одна из возможных возможностей: данное сомнительно, поэтому, строго говоря, оно может быть, а может и не быть таким, каким оно дается. Но если оно может быть иным и может быть дано иначе, т.е. оказаться истинным, то в таком случае «Я сам» (*ego*) – в факте моего сомнения – тоже могу оказаться иным, т.е. не истинным. Отсюда – я, правда, этого не могу утверждать, но в силу демона внушения должен сказать: меня нет. Это полное выворачивание наизнанку картезианского тезиса, который теперь звучит так: *cogito ergo non sum*. Подлинно несомненным является и то, что меня может и нет (точнее: я могу быть, а могу и не быть).

б) *Казус Лейбница*. Таким же образом обнаруживается обратная сторона теодицеи: теодицея есть оправдание греха. Теодицея имеет смысл, только если допустить абсолютную свободу воли конечного сущего: только в случае, если я действительно автономен и способен ко греху, Бог не несет ответственности за злодеяния в Мире. Но в таком случае он не имеет никакого отношения к нам. Он не только не определяет, но и не склоняет конечные сущие к каким-то действиям. Если всерьез понять автономность конечного сущего как реальную, а не спекулятивную, то присутствие или отсутствие Бога не имеет значения. Это означает, что никакой предустановленной гармонии, внешней причинности и

детерминизма нет. Сущее оправдано в его свободе, которая безусловна и является наличным фактом. Таким образом, обратной стороной теодицеи является оправдание конечного сущего²⁵.

в) *Казус Канта*. Мы обладаем фактом нашего мышления; хотя его фактичность отнюдь не сводится к самим фактам мышления, но она имеет место быть как их данность. Развернем эту констатацию в «другую сторону»: сами факты имеют место быть благодаря фактичности нашего мышления. Эта фактичность нашего сознания накладывает запрет на онтологическое доказательство, однако она же делает необходимым признание абсолютной данности самих фактов. Наличная фактичность нашего мышления еще не указывает на наличие самих предметов этого мышления как вещей-в-себе. Поэтому бытие не есть реальный предикат, и из понятия предмета мышления еще не следует его существование. Такая необходимость признания фактов наличия предметов мышления возможна только в случае, если сама фактичность сознания понимается как реальная фактичность и живое движение к сущему: сознание (*das Bewusst-sein*) в таком случае есть осознанное бытие (*das Sein*).

Однако если не обращать внимания на фактичность границы между сознанием и его действительным предметом²⁶ и истолковывать эту связь как чисто логическое (спекулятивное) положение, то из самой фактичности сознания никак не будет следовать факт реального существования не только его предметов, но и самого сознания. Потому что в этом случае сама фактичность нашего сознания превращается в неопределенную контингентность. Казалось бы, невозможность онтологического доказательства распространяется на предмет мышления, но не на само мышление. Однако если само мышление понимается исключительно спекулятивно, то фактичность нашего присутствия превращается в абсолютную конечность. И потому обнаруживается, что даже бытие мышления никак не зависит от самого мышления (от самосознания). Таким образом, реальное присутствие в мире обратной стороной имеет необходимость такого неприсутствия²⁷.

Таким образом, вопрос об истине при деконструкции сводится к интерпретации фактичности конечного: каждое явление не истинно, а преходяще. Собственно говоря, этого единичного явления даже нет, есть только ряды се-

²⁵ В таком случае конечное сущее само становится абсолютной монадой при множестве других таких же абсолютных монад. Точнее, обнаруживается, что вместо возвышения монад до абсолютной монады, как это предусматривалось у Лейбница, теперь есть нисхождение в глубину собственной конечности, вплоть до их перехода в свою противоположность, в чистую кхора, как это показано у Ж.Делеза. Это как бы «вывернутая» предустановленная гармония, где вместо внешней причинности (субстанция – конечный модус) определяющим является внутренняя причинность (конечное сущее – качества и интенсивности).

²⁶ Гегель, согласно метафизической установке, удерживает эту границу конечного и бесконечного, но тут же спекулятивно (диалектически) снимает ее в пользу бесконечного.

²⁷ См. скептический аргумент К.Мейясу: *Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности* / пер. Л.Медведевой. Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. С.72–90.

рий, подобия и аналогии, фигуры и поверхности. Это эрзац субстанциальной, всеобщей связи, причинности, единства и т.д., попытки выразить ускользающую без основы, без всеобщего конечность.

Таким образом, общий вывод по поводу деконструкции метафизики звучит так. *Метафизика по определению спекулятивна, она является попыткой спекулятивно «снять» все конечное в пользу бесконечного, в пользу первопричины. Деконструкция есть обратное движение – это попытка свести все к существованию конечного сущего.*

4. «Смерть метафизики» и постметафизика

Тотальная критическая критика всех метафизических идей связана была с усилиями постмодернизма к редукции остатков метафизического мышления в любой области. Провозглашенная в русле этого «смерть метафизики» означала, что она действительно в классическом виде – как философия строгих систем и точных понятий – в современных условиях невозможна.

а) *Метафизика как архив.* С точки зрения философии постмодернизма мы имеем дело теперь с метафизикой в виде «архива» культуры. Философия в современных условиях возможна только как комментирование этого архива: деконструкция и есть философствование путем критики и отталкивания от этого грандиозного здания человеческой мысли. Собственно, у самой философии постмодернизма и нет другого основания кроме классической метафизики, к которому она, правда, относится с критикой и подозрением. В этом смысле деконструкция оказывается не только ищет «иное» метафизики; она сама оказывается иным бытием метафизики. Она оказывается «комплиментарной» к классической метафизике, поскольку последняя – пусть и в виде критики – постоянно воспроизводится в упражнениях деконструкции. Комментирование классических текстов есть «повторение» метафизики, ее своеобразное восстановление, пусть и не в виде актуального мышления, а как памятование о ней.

б) *Тоска по метафизике.* Нужно хорошо понять тот факт, что старая метафизика в современной культуре действительно умерла. Дело в том, что сама реальность в исторических пертурбациях XX в. стала другой; ушла безвозвратно в прошлое эпоха, в которой идеи, концепты, идеалы что-либо значили. Ушли люди, для которых что-то значили идеалы, а философские понятия выступали как непосредственная реальность и воплощение бесконечного духа. Теперь все философские понятия перестали быть понятиями в этом старом смысле слова, превратившись в чистые слова и термины, смыслы которых бесконечно различать и множить. Деконструкция есть своеобразная тоска по метафизике, по невозможности строгого понятийного мышления о сущем, поскольку в современ-

ном мире симулякров установить сам факт присутствия становится проблемой. Нужно иметь в виду, что «концепт» различия отнюдь не является выдумкой: такова сама объективная реальность современного общества. В этом смысле различие – это пароль эпохи, в которой все различия между вещами, людьми, группами, культурами и обществами стремительно стираются. Современные мыслители, конечно, употребляют понятия тождества, сущности и основания, но в отличие от мыслителей Нового времени только в форме симуляции. Само бытие становится симуляцией, и жить в таком мире становится очень трудно. В этом смысле постмодернистская философия выступает как тоска и ностальгия по метафизике в условиях ее невозможности.

в) *Постметафизика*. Но деконструкция является не только памятью и тоской по метафизике. Она является своеобразной попыткой выявить, понять основания последней. Однако она делает это в чисто негативной форме. Поскольку различие как прием мышления направляется и против себя самого, деконструкция оказывается бесконечной негацией различий, не содержащих ничего положительного. Так что вопрос о деконструкции самой деконструкции ничего не решает.

Поэтому современная философия выступает как постметафизика в широком смысле слова²⁸. Однако это понятие включает в себя широкий спектр теорий²⁹. И если философия 90-х гг. XX в. даже в критике постмодернизма еще находилась под сильным его влиянием, то для новейших направлений начала XXI в. характерно преодоление этого влияния. Новые направления философского мышления не могут удовлетвориться только отрицательной позицией и являются попытками «восстановить» содержание философии на новых «позитивных» основаниях. Поэтому при всех различиях между ними эти новейшие течения философии выступают, как правило, как неметафизическая онтология.

²⁸ См.: Малкина С.М. Проблема критики метафизики и постметафизическое мышление: автореф. дис. ... д.филос.н. Саратов: Саратов. нац. исслед. гос. ун-т им. Н.Г.Чернышевского, 2018. 40 с.

²⁹ Метафизика и постметафизическое мышление / под ред. И.И.Блауберг и А.М. Гагинского. М.: Академ. проект, 2020. 307 с. (Философские технологии: современная философия).

Задания для практических занятий со студентами

Тексты для изучения к семинарским занятиям

1. *Деррида Ж. Различае* / Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д.Ю.Кралечкина. М.: Академ. проект, 2012. С. 24–51.
2. *Деррида Ж. Тимпан* / Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д.Ю.Кралечкина. М.: Академ. проект, 2012. С. 9–23.
3. *Деррида Ж. Добавление связки. Философия перед лингвистикой* // Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д.Ю.Кралечкина. М.: Академ. проект, 2012. С. 207–241.
4. *Деррида Ж. Лингвистика и грамматология* // Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С. 144–203.
5. *Делез Ж. Введение. Повторение и различие* // Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 13–44.

Вопросы для подготовки к семинару

1. Чем определяется проблема метафизики в конце XX в.?
2. В чем отличие концепта «различие» в постмодернистской философии от понятия «различия» в классической философии? На чем основано различие между ними? Где пролегает граница их демаркации?
3. Как вы понимаете слова Ж.Дерриды: «...Всегда можно будет поступить так, словно бы это [различие] не образовало никакого различия»?
4. Как вы поняли идею деконструкции? В чем она заключается?
5. Почему тождество мышления и бытия составляет основание метафизики? Как вы можете объяснить первичность этого тождества для философского мышления?
6. Прокомментируйте деконструкцию основных идей классической метафизики.
7. Как вы понимаете девальвацию истины при деконструкции аксиом метафизики? Что здесь оказывается истиной?
8. Как вы понимаете выражения «смерть метафизики» и «тоска по метафизике» по отношению к современной философии? Прокомментируйте отношение между метафизикой и философией постмодернизма.

Задание для параллельного чтения

Сравнительный анализ различия у Платона («Парменид») и различия у Ж.Деррида

Деррида Ж. Различае / Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д.Ю.Кралечкина. М.: Академ. проект, 2012. С.24–51.

Платон. Парменид, 135е – 166с. // Платон. Собр. соч.: в 4т. М.: Мысль, 1993. Т.2. С. 358–412. (Диалектика одного и иного).

Литература к теме

1. *Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д.Ю.Кралечкина. М.: Академ. проект, 2012. 376 с. (Философские технологии).*

2. *Деррида Ж. Позиции / пер. с фр. В.В.Бибихина. М.: Академ. проект, 2007. 160 с. (Философские технологии).*

3. *Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с фр. Д.Ю.Кралечкина. М.: Академ. проект, 2007. 495 с. (Философские технологии).*

4. *Деррида Ж. О грамматиологии / пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 511 с.*

5. *Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. 384 с.*

6. *Делез Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я.И.Свирского. М.: Академ. проект, 2011. 472 с. (Философские технологии).*

ТЕМА 2. «ОНТОЛОГИЯ СОБЫТИЯ» А.БАДЬЮ

1. «Смерть философии» и ее возможность

XX в. – это век смерти метафизики, а вместе с ней и всей философии. Большинство философов утверждает, что философия исчерпана, закончена, невозможна, даже – передана во владение чего-то иного. «...Почти все наши «философы» пребывают в поисках окольного письма, побочной поддержки, косвенных референций, дабы уклончивым образом перейти к захвату на считающейся необитаемой философской территории»³⁰.

Смерть философии обусловлена в том числе и потому, что были Освенцим и Колыма. В этом есть изрядная часть *гордыни*, как если бы философия несет за это ответственность. Но, по мнению современного французского философа А.Бадью³¹, это скрытое гегельянство, поскольку предполагает понимание философии как мирового духа. Но философия не проходит по ведомству политики, она является осмыслением целостности (полноты) бытия. А потому осмысление трагедии XX в. – предмет совсем другого строя мысли.

Но в таком случае со всей силой встает вопрос о строе мысли именно самой философии. И главный вопрос: как сегодня возможна философия? В конце концов, "убежденность в конце метафизики" движется внутри метафизической стихии убежденности» (С.12). Философия вовсе не всегда является возможным делом, поэтому вопрос о ее возможности есть вопрос о ее условиях³².

2. Условие и событие философии

Итак, философия не всегда была, и модус ее существования – прерывистость. Бадью указывает, что «родовые» процедуры события появления философии трансверсальны, а не историчны. Это значит, что они не зависят от времени; что они, в некотором смысле повторяясь, могут порождать событие философской мысли. Это «родовые», «истинностные» процедуры, где имеется соотнесенность человеческой мысли с истиной. Однако возможность какого-либо явления отнюдь не означает его необходимости, а потому возникает вопрос о том, как связана сама философия с этими ее «родовыми» процедурами.

³⁰ Бадью А. Манифест философии / сост. и пер. с фр. В.Е.Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. С 10. Далее будут даны ссылки на это издание с указанием номера страниц в круглых скобках.

³¹ Губман Б.Л. Ален Бадью // Западная философия XX – начала XXI века. Интеллектуальные биографии. М., СПб.: Центр гуманитар. исслед., 2016. С. 84–107.

³² Еще более развернуто А.Бадью ставит этот вопрос во «Втором манифесте философии». См.: Badiou A. Zweites Manifest für die Philosophie / Aus dem Französischen von Tomas Wackerle. Wien-Berlin: Verlag Turia+Kant, 2009. – S.7–8.

Эти «родовые» процедуры есть *четверица* матемы, политики, поэзии и эроса. Вопрос об этой четверице у Бадью затрагивает самую сердцевину вопроса о природе философии. Это напоминает вопрошание Платона в диалоге «Государство» о природе философии, поскольку речь идет именно о «родах» мысли, в которых возможно возникновение философского вопрошания. Математика и политика, так же как искусство и любовь, являются теми занятиями, вопрошание о предмете которых ведет мысль к вопросу о самом бытии³³. Именно мышление о бытии сущего в любой из этих областей деятельности ведет к возвышению мышления до идеи, а точнее – до мысли о Едином³⁴.

Однако встает вопрос. Если есть эта четверица различных прагматических занятий, сфер человеческой деятельности и ремесел, то почему философия – одна? Почему мы можем прийти к философии как пониманию Единого из любой из этих сфер деятельности? Этот вопрос обусловлен тем, что историческое развитие самой философии привело к ее дифференциации философского знания, к различению философии науки, политической философии, философии искусства, различным учениям, где в центре внимания была чувственность, любовь, бессознательное и т.д. В XX в. мы имеем плюрализм философий. Но если нет единого понимания философии, то – о чем она? Если единой философии нет, а есть множество философий, то это означает и девальвацию истины.

А.Бадью ставит фактически снова «платоновский» вопрос о возможности философии как единого учения об истине. Он считает, что только *собранность вместе* этих «родовых» процедур рождает философию; ни одно из этих условий само по себе не может вести к полноте философской мысли, а потому ведет к ее рассеиванию и вырождению философии в одну из этих прагматических сфер человеческой деятельности. Только все вместе эти сферы могут содержать истину бытия и позволяют раскрыть ее во всей полноте.

Каково отношение философии к этим истинностным процедурам? Если все эти сферы имеют отношение к существующему, то только философия открывает полноту этого существования. Она оказывается некоторым избыточным и в этом смысле дополнительным событием к тем ситуациям, в которых уже содержится истина. И наука, и политика, и искусство, и практические отношения между людьми являются областями действительности, а значит, выражают то, что существует. В этом смысле действительность есть некоторая множественность существования истины. И философия оказывается таким делом-мышлением, которое выявляет, открывает, предъявляет эту истину существования как нечто единое во множестве ее проявлений.

³³ Платон. Государство, VI, 484 cd.

³⁴ Там же, 486b.

В этом смысле философия оказывается событием. Это выражение содержит два смысла. Во-первых, философия как мышление истины существующего оказывается со-бытием потому, что выражает то, что уже имеет место быть, только пока – до этого предъявления – в нераскрытом виде. Во-вторых, само это раскрытие истины бытия во множестве ее существования оказывается со-бытием в смысле того, что случается, но к чему нет необходимости. Философское мышление как раскрытие истины существующего оказывается избыточным. Оно оказывается действительным только *post factum*, уже случившись; в самой прагматической действительной ситуации к такому мышлению как такому нет вынуждения.

Поэтому событие мышления бытия (истины) есть дополнение к ситуации множественности, которое с позиции самой ситуации оказывается избыточным и неопределимым («неименуемым»), т.е. с позиции самой множественности определить эту событийность невозможно³⁵. Только в случае именования-определения выступает сама истина. Но это именование и есть событие философии.

Таким образом, философия оказывается событием, избыточным к прагматической ситуации, однако необходимым для осуществления бытия как бытия и истины как истины. В противном случае все остается в простой правильности и правдоподобии эмпирического положения дел. А такое правдоподобие не есть само явление истины, а является *софистикой*. Поэтому можно сказать, что философия оказывается местом или пространством, где называются и именуется то, что имеет место быть вообще во всем множестве ситуаций прагматической действительности. Благодаря философскому мышлению бытие и истина в четверице «родовых» процедур становятся понимаемыми (понятиями).

Но такое понимание означает «расположение» во времени; именование истины оказывается не просто ее раскрытием как смысла действительно существующего, но «введением» или «включением» ее в само время. В самом деле, мысль, являясь вневременной, как «со-бытие» устанавливается во времени. Событие раскрытия истины оказывается разворачиванием ее во времени, поскольку само мышление оказывается движением³⁶. И тем самым связывает существующее со временем, точнее – связывает само время. Можно сказать, что философия тем самым создает как бы единое пространство («имманентный план» Ж.Делеза), «в который помещены, а потому оказываются связанными – родственными события, соотносимы с особенностью данного времени» (С.18). В таком случае она располагает в едином мыслительном пространстве – и тем самым

³⁵ Нет языка, потому что язык именуется сущее, а его бытие оказывается тем же самым. Событийность скрывается в наличности.

³⁶ Платон. Федр, 246а–247с.

соединяет – то, что событийно было в разное время. Иначе говоря, философия создает вневременность истин и их «привязку» к «своему» времени. Но поскольку любое событие мысли также оказывается «моментом» (узелком) времени, оно является «привязкой» к определенному моменту времени. Вневременные события оказываются расположены на единой стреле времени, и теперь между ними можно установить связь по принципу «раньше-позже». Каждое из таких событий философии получает «свое» время. Поэтому именно такая событийность мысли и порождает саму философию как временной процесс («историю философии»).

3. Как возможна современная философия?

Современность как наше время понимается исходя из одного из нескольких условий, которое является скрытой парадигмой для временной оси. Такое условие является главным референтом для разворачивания и остальных условий, поскольку связано с одной из родовых процедур. Иначе говоря, когда происходит событие философии, то какая-то родовая процедура выявляется как истина. Теперь ее понятие начинает определять – в послесобытийный период – все мыслительное пространство, и все другие родовые процедуры понимаются в своих истинах через нее. В таком понимании события философской мысли А.Бадью напрямую обращается к Платону (Платон «Государство»)³⁷.

Но что является таким главным референтом и связанным с ним условием, которое определяет «современность» как наш этап временной оси? Что маркирует современность? Что лежит за *нашим* временем «завершения философии»? Это, по мнению А.Бадью, *идея субъекта*. Дело в том, что «...субъективность подошла к своему завершению... категория субъекта должна быть деконструирована и воспринята как последняя аватара метафизики» (С.22). Значит, «...философское устройство рационального мышления, центральным оператором которого является эта категория ... кануло... в бездну забвения своих основ, что «...мысль начинается лишь тогда, когда мы узнаем, что ... Рассудок – самый озлобленный враг мысли»» (С.22–23).

Значит ли это, что нужно деконструировать эту последнюю аватару метафизики, как предлагают постмодернисты, идущие за М.Хайдеггером (Ж.Лиотар, Ж.Деррида, Фр.Лаку-Лабарт и Ж.-Л.Нанси)? А.Бадью в отличие от них считает, что категория субъекта необходима. С его точки зрения, «субъект» – это неотъемлемая категория метафизики, которая маркирует именно современность. Поэтому если сегодня философия возможна, необходимо заново вернуться к первоначальному событию, в котором обрела себя эта форма мысли.

³⁷ Платон. Государство, VII, 518ае.

Такой формой и событием мысли, с которой началась современная философия, является расположенность к «картезианскому размышлению».

Однако гораздо важнее то, как это событие развернулось в истории. А это событие философии оказалось завязано не на целостность «родовых» процедур, а на каждую в отдельности. Но каждая из этих «родовых» процедур не несет полноты истины (полноты существующего). Поэтому философия оказалась не единой формой мысли, а множеством форм мышления.

Так, философия оказалась «подшитой» к одному из своих родовых условий³⁸. Это значит, что она начинает строиться по форме *собственного*, а по форме другого строя мысли – науки или политики, искусства или чувственности. «Подшитость» философской мысли на определенную область действительности («род» сущего) ведет к тому, что отсутствует полнота проявления истины. Как говорит А.Бадью, перебои в философии происходят оттого, что отсутствует свобода хода для перехода между родовыми процедурами. Вместо пространства совозможности «родовых» условий возникает пространство возможности их отдельных существований: очень трудно обнаружить общую истину в научных открытиях и политическом активизме, поэтических созерцаниях и переживаниях плотской чувственности. Философия передает свои функции одному из своих родовых условий. И теперь философская мысль выступает не как событие осуществления полноты истины, а как понятие или представление конечного явления существующего. Эта мысль оказывается просто эпифеноменом истины, «следом», указывающим на то, что событие имело место быть.

А.Бадью внимательно рассматривает эти различные формы «подшитости» философии к одному из своих «родовых» условий четверицы – к науке, к политике, к поэзии. Главный вывод заключается в том, что такая подшитость философии означает невозможность ее систематической формы. Философия – принципиально систематична в том смысле, что она есть пространство совозможности четверицы истинностных процедур. «Завязанность» философии на разделенное пространство «родовых» процедур ведет к плюралистичности истины, множественности самой философии, потере целостности философской мысли и единства ее основания. Философия растворяется в других строях мышления и перестает существовать как таковая. Это и есть ее характеристика как философии нашего времени.

Поэтому французский философ говорит: «Предлагаемый мной жест – чисто и просто философский жест снятия швов...» (С.39).

³⁸ Причину этого А.Бадью не рассматривает. Но и так ясно, что это связано с тем, что идея Аристотеля о метафизике как единой науке о сущем не была реализована в истории, а свелась к иерархии родов сущего, а в новое время – к разделению этих родов на самостоятельные ареалы существования.

4. Множественность и событие

Итак, задача заключается в том, чтобы философия была понята не как наука или идеология, не как поэзия или свободная резиньяция духа. Философия должна быть понята в ее событийности, тем самым – в ее современности, насущности и необходимости. Для этого нужно заново поставить вопрос о бытии как бытии. Этот *платоновский жест* А.Бадью направлен против деструкции онтологии М.Хайдеггера как наиболее радикального варианта обновления философии. Понять, почему бытие подверглось забвению, не приводит к его новому пониманию³⁹. Между тем *нужна не деструкция или деконструкция старой онтологии, но новая онтология*.

Этот жест французского философа вполне справедливо осознается им как платоновский жест: это возвращение к изначальному вопросу о бытии как едином множестве, об истине как выражении такого единства и субъекту как мысли о таком едином бытии. Однако в XX в. вопрос о действительном бытии есть вопрос о событии. Иначе говоря, бытие не есть, оно – то, что сбывается, становится, происходит. И его истина есть истина события-сбывания. А как субъект мысли оно есть то, что должно выразить свою событийность в самой связке множества своих предикатов.

Очевидно, что в таком понимании А.Бадью во многом двигается вслед за пониманием событийности у М.Хайдеггера. Бытие как квантор существования выступает как *неразличимая множественность*. Это означает, что онтология как учение о неразличимой множественности, которая в событии своего осуществления дифференцируется, выступает как чистая математика, каковой она и являлась в античности. Поэтому П.Осборн довольно точно выразил позицию французского философа: это «Хайдеггер – Dasein + математика»⁴⁰.

Ключевым понятием онтологии А.Бадью является это понятие неразличимой множественности. Бытие есть существование, которое представляет из себя множество (сущих). Как находящееся в процессе динамического становления оно все время различается, и это различие его в себе есть становление. Истина как онтологическое понятие в этом смысле тождественно с действительностью такого бытия как неразличимой множественностью. Как событие истина позволяет различать, но сама неразличаема. В этом смысле она имеет форму «блуждающего» избытка, в котором возникает само различие, дифференциация этой первично неразличимой множественности и перехода ее в раз-

³⁹ Отчасти, это признает и сам М.Хайдеггер: деконструкция как история забвения бытия не отменяет отношения между бытием и его сущим. А это отношение таково, что удержать их различие трудно независимо от рода сущего. Поэтому, хотя понимание забвения бытия в форме Gestell современной техники и предполагает возможность «пойсиса», последний оказывается столь же под угрозой того, что бытие ускользнет в видение «поэтического» сущего.

⁴⁰ Osborn P. Neo-classic. Alain Badiou's Being and Event // Radical Philosophy. March/April 2007. №142. P.20.

личимую множественность. Иначе говоря, в случае неразличимой множественности мы имеем дело с бытием, которое еще не получило своего имени, а в случае дифференцированной множественности мы имеем дело с этим же бытием как поименованным единством. Поскольку это одно и то же единство (неразличимое множество), то оно выступает как событие самого себя.

Такое понимание бытия представляет большую трудность. Дело в том, что номиналистическое мышление допускает существование лишь именуемых множественностей (Лейбниц). А потому не может допустить никакого единства помимо апостериорного единства этого номинального множества. Трансцендентальное мышление допускает априорное единство множества, которое как бы фиксирует «сверху» это неразличимое единство. Иначе говоря, оно допускает этот блуждающий «избыток», но только как преходящий эффект неведения по отношению к этой «высшей множественности» («Бог не играет в кости»). Вся надежда такого мышления на возможность выражения этой множественности в языке, но «мы им еще не располагаем» (С.48–49). А вот мышление бытия как события («родовое» мышление) принимает это неразличимое (блуждание избытка) в качестве реальности бытия. Это значит, что «любая истина есть бесконечное производство, несводимое к установленным знаниям и определяемое только деятельностью» (С.49).

Но это означает, что бытие по своей сути множественно⁴¹. Значит, теперь нужен платонизм множественности.

5. «Родовое» как событие: понятие истины и двоица бытия

Вся суть, что эта множественность-без-единства не может быть подведена – в силу неразличимости – под одно (сочтена за единое). Такое подведение невозможно, поскольку в такой множественности – в силу неразличимости – нельзя обнаружить никаких качеств. В этом смысле она есть чистая множественность, тождественная «ничто». В таком случае истина имманентна этой множественности. «Она является частью исходной ситуации» (С.69). Это означает, что истина является результатом бесконечной процедуры; если допустить завершенность такой процедуры, то истина определилась (совершилась=завершилась) бы полностью.

Поэтому «родовая» множественность есть тип бытия конкретной истины. Иначе говоря, это выражение события, которое «вмешивается» в ситуацию, и «дополняет» («до-определяет») ее, и делает истинной в собственном смысле слова. Но это означает, что истина события есть истина определившейся мно-

⁴¹ На это указал в «Теэтете» сам Платон: онтология зиждется во множественной подвижности бытия (Гераклит), откуда и рождается требование Единого. См. *Платон. Теэтет*, 169d–187a.

жественности, поэтому она тождественна только «части» ситуации; другой «частью» оказывается тот самый «блуждающий» избыток исходной множественности. Поэтому полная истина множественности будет «уже» не данной или предъявляемой частью. Она «есть» результат действия (особой процедуры); «...эту процедуру в действительности можно запустить в ход только из точки дополнения, из чего-то, что превышает ситуацию, т.е. из некоторого события» (С.70). В этом смысле истина есть бесконечный результат случайного пополнения и является «всегда» *пост-событийной*.

Итак, истина события есть только часть неразличимой множественности; она как бы «растянута» между самым событием множественности и ситуацией, между до-определением и предъявлением ее в качестве истины этой ситуации. Поэтому истина сводится к предъявлению как таковому, но без предиката или именуемой особенности. Она «... есть та минимальная обоснованность (часть, непонятная имманентность), которая удостоверяет в ситуации несостоятельность, составляющую ее бытие» (С.70).

«Но так как *вначале* любая часть ситуации предъявлена как особая, именуемая, управляемая в соответствии с обоснованностью, родовую часть, каковой является истина, надо будет произвести. Она составляет бесконечный множественный горизонт пост-событийной процедуры, которую мы будем называть *родовой процедурой*» (С.70). *Это то, чем занят философ*. Дело философа как раз и состоит в том, чтобы предъявить истину как событие той изначальной множественности-без-единства, которая теперь выступает как ситуация единства множественности.

Поэтому теперь вопрос о бытии (как изначальной множественности) стоит не как вопрос о Едином, но как вопрос о Двоице. Эта Двоица есть событийное производство, т.е. характеризует само бытие именно как становление и различение, но не как некую единую объективную сущность. Поскольку в отношении изначальной множественности не может быть никакого полагания трансцендентного Единого, постольку эта двоица должна быть понята вне обычной диалектической постановки, т.е. не спекулятивно. Сбывается не Единое, но именно Двоица, и в этом смысле она всегда пост-событийна (С.57).

Двоица пост-событийна потому, что она и есть предъявление самого случившегося события. Она есть само производство, а не состояние, которое есть только «результат» самого события. Поэтому Двоица предъявляет само различенное бытие и его ставшую истину как Единое, но так, что оно всегда содержит в себе изначальную множественность-без-единства. Это, отличаемое ею от ставшего Единого, есть *не другое Единое*, а «имманентная фигура того, что не может быть сочтено» (С.62).

В таком случае возникает необходимость в различении и именовании неразличимого и невыразимого. А это ставит вопрос о субъекте.

6. Субъект и бесконечная мысль⁴²

Это продолжение платоновского жеста в «картезианском размышлении» связано с пониманием субъекта как инстанции, в которой можно «усмотреть» Двоицу события. Субъект в этом смысле есть позиция различения бытия как изначальной множественности-без-единства и ставшего бытия, которое уже может быть определено как Единое. Это есть позиция различения полной истины или истины бесконечной процедуры и предъявленной истины или истины определившейся множественности. Наконец, это есть позиция различения события как вечной временности и свершившегося времени.

В таком случае должно быть «снято» традиционное гносеологическое понимание субъекта и его связи с объектом. Такое понимание означает рассмотрение субъекта как части «родовой» процедуры: внутри самой ситуации события субъект определяется как «продукт» различения. Онтологически это означает, что субъект сам есть часть ситуации события. Если само событие есть событие различения, то и субъект становится частью этого события и ставшей ситуации.

Позиция философа заключается в том, чтобы занять «третью позицию»: места субъекта без объекта. «Я полагаю, что одно-единственное понятие... объединяет в себе дезобъективацию как истины, так и субъекта, в результате чего субъект предстанет... конечным фрагментом некой пост-событийной истины без объекта. Только на пути субъекта без объекта и сможем мы заново начать "картезианское размышление"» (С.59).

Такое понимание субъекта как события, субъекта без его визави означает возможность избежать «подшитости» его к одной из «родовых» процедур: к гносеологическому, феноменологическому или психологическому его истолкованию. Очевидно, что для выражения событийности субъекта требуются иные понятия и представления, которые должны различать мысль как психологический феномен и мысль как событие. Иначе говоря, которые позволяют представить событие мысли так, что в ней будет иметь место то, чего прежде никогда не было. С онтологической точки зрения мысль предстает как бесконечная форма или формальный оператор различения⁴³.

⁴² См.: Badiou A. *Theory of the Subject* / trans., and with an introd., by Bruno Bosteels. L.: Continuum, 2009. P. 367.

⁴³ Badiou A. *Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy* / trans. and ed. by Oliver Feltham and Justin Clemens. L.: Continuum, 2009. P. 43–45.

7. Онтология как математика⁴⁴

Основная проблема онтологии А.Бадью – это соединение платонизма с номинализмом, поскольку соединить невыразимое бытие как множество-без-единства с единично-реальным существованием довольно сложно. Множество может состоять из других множеств, но их единого и всеохватывающего начала не существует. Присутствует лишь операция счета-как-сведения к единству, которая и дает, по сути, шанс к распознаванию множества как множества. Такое идентифицированное множество является ставшим бытием мира. Любое единичное сущее идентифицируется в мире через отношения с иными бытийными образованиями в определенной ситуации. Однако в основе счета лежит допущение «ничто», которое является пустым множеством. Это «ничто» и есть «собственное имя бытия»; в этом смысле «ничто» («пустота») есть конститутивный момент любого структурируемого множества. Она связывает операцию возможного представления первичного конечного множества и открытой бесконечности, лишенной единого начала. Получается, что это «пустое множество» есть то единое, которое связывает все существующее – как актуальное, так и возможное. Это то «единое», которое как субъективное усилие лежит в основе самой операции счета.

С этой точки зрения событие характеризуется как некоторое обладающее единством множество, состоящее, с одной стороны, из всех множеств, которые принадлежат его «состоянию» (сайту), и, с другой стороны, из самого события. С онтологической точки зрения сайт события понимается как «множество на грани пустоты», квалифицируемое постфактум вследствие случившегося явления. В результате того что событие принадлежит данной структурируемой ситуации, оно всегда продуцирует исторически единичное «на-краю-пустоты». В таком случае реальное единичное является проявлением, «результатом» события и единичным проявлением его истины.

Любой мир в его статической форме в границах «объективной феноменологии» описывается А.Бадью как состоящий из объектов, идентифицируемых в границах трансцендентального индексирования в их феноменологических свойствах, и их связей. Мир онтологически утверждается тем, что является, и логически утверждается отношениями между явленными феноменами. Тожественность и различие, существование и несуществование объектов определяется через их принадлежность миру. В то же время различные миры подвержены изменению и характеризуются А.Бадью категориями места события-сайта, слабой и сильной единичности, события. Как рефлексивное множество, принадлежащее себе, сайт события наводит мосты между бытием и конкретно су-

⁴⁴ Подробнее см.: *Доманов О.А. Онтология и феноменология Алена Бадью. Новосибирск: Офсет ТМ, 2019. 194с.*

ществующим здесь. Он выступает модусом неразличимого множества, связанным с другими реально-единичными, которые в совокупности предъявляют истину бытия.

В таком случае дискурс в конечной ситуации оказывается перед лицом бесконечной истины. Однако даже при подчеркивании невыразимости множества-без-единства номинацию истины нельзя представить без единения уже существующих или вновь вводимых языковых конвенций и дескрипций. В самом деле, мир множества единичных реальных сущих (объектов) обладает упорядоченностью, задающей сеть их тождеств и различий. В этом случае, несмотря на критику классической философии (Канта и Гуссерля), мы снова сталкиваемся с пониманием некоего «объективного априори» этих бытийных конфигураций как производных от трансцендентальных операций индивидуального сознания. Поэтому существует некоторое противоречие в онтологии А.Бадью между его пониманием множества-без-единства и существованием единичного сущего (различных слоев существующего). При всей чувствительности к рождению новых конфигураций событие в такой трактовке выглядит экстраординарной единичностью. Поэтому французскому философу приходится прибегать к поиску нового трансцендентального индекса объективного априори, конституирующего конкретику существующего.

Задания для практических занятий со студентами

Тексты для изучения к семинарским занятиям

1. *Бадью А.* Манифест философии / сост. и пер. с фр. В.Е.Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. 183 с. (XX век. Критическая библиотека).

2. *Бадью А.* Делез. Шум бытия. / пер. с фр. Д.Скопина. М.: Фонд научных исследований «прагматика культуры»; Логос-Альтера / «Ессе Номо», 2004. 184 с. («Интеллектуальные биографии»). (Гл. «Однозначность Бытия и множество имен». С. 30–44).

3. *Доманов О.А.* Онтология и феноменология Алена Бадью. Новосибирск: Офсет ТМ, 2019. 194 с. [https:// www.philosophy.nsc.ru/sites/default/files/docs/publications/ Badiou.pdf](https://www.philosophy.nsc.ru/sites/default/files/docs/publications/Badiou.pdf)

4. *Badiou A.* Being and Event / trans. by Oliver Feltham. L.: Continuum, 2006. 526 p. (Part I, II. P.23–123, Part VIII. P. 391–441).

5. *Badiou A.* Logics of Worlds / trans. by Alberto Toscano. L.: Continuum, 2009. 617 p. (Book I. P.43–78).

Вопросы для подготовки к семинару

1. В чем сущность кризиса в современной философии?
2. Охарактеризуйте «родовые» процедуры философии, по А.Бадью. Как вы понимаете «совозможность» «родовых» процедур?
3. Что такое «множество-без-единства»? В чем проблема понимания бытия как такого «множества-без-единства»?
4. Как вы понимаете, что истина является результатом бесконечной процедуры? О какой бесконечной процедуре идет речь?
5. Как понимается Двоица события?
6. Что значит субъект без визави? Как понимается субъект в онтологии события?
7. Почему математика является онтологией?
8. В чем заключается противоречие между пониманием «множества-без-единства» и существованием единичного сущего?

Задание для параллельного чтения

Сравните «родовые» процедуры философии и характер ее рождения у А.Бадью и Платона («Государство»):

Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003. С.13–46.

Платон. Государство. СПб.: Наука, 2005. С.326–356 (Книга VI).

Литература к теме

1. *Бадью А. Манифест философии / сост. и пер. с фр. В.Е.Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. 183 с. (XX век. Критическая библиотека).*
2. *Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.: СПб., Моск. филос. фонд; Университетская книга, 1999. 95 с.*
3. *Бадью А. Единица делится надвое // Синий диван. М.: Три квадрата, 2004. №5. С. 76–82.*
4. *Бадью А. Делез. Шум бытия. М.: Фонд научных исслед. «прагматика культуры»; Логос-Альтера / «Ессе Номо», 2004. 184 с.*
5. *Бадью А. Этика. СПб.: Machina, 2006. 126 с.*
6. *Бадью А. Малое руководство по инэстетике. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2014. 156 с.*
7. *Бадью А. Мета / Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий курс метаполитики. М.: Логос, 2005. 240 с.*

8. Бадью А. Философия и событие. М.: Ин-т общегуманит. исслед., 2013. 192 с.
9. Бадью А. Загадочное отношение философии и политики. М.: Ин-т общегуманит. исслед., 2013. 112 с.
10. Badiou A. Theory of the Subject / trans., and with an introd., by Bruno Bosteels. L.: Continuum, 2009. 367 p.
11. Badiou A. Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy / trans. and edited by Oliver Feltham and Justin Clemens. L.: Continuum, 2009. 147 p.
12. Badiou A. Zweites Manifest fur die Philosophie / Aus dem Franzosischen von Tomas Wackerle. Wien-Berlin: Verlag Turia+Kant, 2009. S.130.
13. Губман Б.Л. Ален Бадью // Западная философия XX – начала XXI века. Интеллектуальные биографии. М.; СПб.: Центр гуманит. исслед., 2016. С. 84–107.
14. Доманов О.А. Онтология и феноменология Алена Бадью. Новосибирск: Офсет ТМ, 2019. 194 с. – [https:// www.philosophy.nsc.ru/sites/default/files/docs/ publications/ Badiou.pdf](https://www.philosophy.nsc.ru/sites/default/files/docs/publications/Badiou.pdf)

ТЕМА 3. СПЕКУЛЯТИВНЫЙ ПОВОРОТ В ФИЛОСОФИИ

Работы А.Бадью связаны с констатацией ситуации современной философии: открытие немислимой множественности, смутные событийности в политике, дезобъективация объекта и констатация становления субъекта без визави, любовная двоица. Все это обнаруживает становление новой реальности, а именно:

- Самодостаточность фактического существования.
- Вещь выступает в своей событийности как «самое само» (это «трансцендентальное подобие» является своеобразной инверсией трансцендентного).
- Речь теперь идет о самой вещи, а не о ее концепте или идее; реально существующее лишено всякой концептуальности.
- Поскольку вещь открывается не как концептуальное, а как практическое отношение, постольку само ее значение не имеет значения.
- Открытие новой реальности требует изменения практики существования, а не только изменения чувственности и сознания. Должно поменяться не восприятие и его модусы, но само существование человека.

Одним из направлений в русле движения к новой реальности является движение, которое получило название «спекулятивного поворота»⁴⁵. Это – не столько течение, оформившееся во второй половине «нулевых» годов XXI в., сколько имя для обозначения единого пространства поиска новых форм рациональности. Внутри этого единого по стилистике мысли движения существуют разнонаправленные ориентации – философия конечности К.Мейясу, объектно-ориентированная онтология Г.Хармана, философия «темного» материализма Г.Гранта, неовитализм Р.Брассье, философия объектов Л.Брайанта и др. Поэтому это движение получило общее название «спекулятивного реализма», хотя сами исследователи различают свои позиции внутри этого движения.

Основная проблема спекулятивного реализма – это проблема доступа к реальности, а потому проблема научности философского знания и его связи с наукой. «Философский архив», с которым работают философы этого направления, репрезентативен с точки зрения истории философии (Суарес, Декарт, Лейбниц, Юм, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Гуссерль, Хайдеггер). Особое значение в этих анализах имеют идеи А.Н.Уайтхеда, У.Селларса, У.Куайна, Ж.Делеза, Б.Латура, а также идеи Ж.Симондона и Фр.Ларуэля.

⁴⁵ См.: *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* / ed. by Levi Braiant, Nick Srnicek and Graham Harman. re.Press Melbourne, 2011. 430 p.

1. Смена перспективы: проблема доступа к реальности (К. Мейясу)

а) Критика корреляционизма

Общей платформой для всех философов этого направления является критика корреляционизма. *Корреляционизм* – это запрет на наивное мышление, соответственно – на выделение мышления как мышления и бытия как бытия. Иначе говоря, мышление может отличить свойства мира, зависящие от нашего отношения к нему, от свойств мира «в себе». Но после Беркли и Канта, казалось бы, это невозможно: в тот самый момент, когда мы мыслим некоторое свойство как принадлежащее миру в себе, мы все-таки его мыслим, следовательно, оно дано нам через наше мышление (связано с нашим мышлением). Как можно мыслить то, что *является* немислимым?⁴⁶ Мы не можем знать ничего, что было бы вне нашего отношения к миру.

Это не просто открытие конечности, но открытие *первичности* самого отношения мышления и бытия, конечного и бесконечного⁴⁷. Это попытка выйти из внутреннего наружу: все современные философы пытаются упорно доказать, что сознание есть чистая ориентация наружу, чтобы смириться с потерей Абсолюта. Но выйти из «клетки» этого отношения («корреляции» мышления и бытия) невозможно.

б) Как можно выйти из мышления и языка? Доисторическое

Встает вопрос: как быть с доисторическими фактами? Речь идет о научных фактах существования мира до человека, которые, однако, мы знаем на основании фактов нашего сознания. Здесь возникает проблема, ускользающая от «наивного» научного взгляда, но встающая перед философией, пропитанной корреляционизмом.

Речь идет о том, что мы имеем дело с данностью бытия, которое само предшествует своей данности. Мы судим о бытии на основании его данности. Но бытие не *есть* предшествующее данности, оно *дает* себя как предшествующее данности. Данность первична, и время имеет смысл только как всегдуже включенное в отношение человека к миру. Какой смысл дискурса о факте бытия, предшествующего возникновению сознания этого бытия? Бытие дает себя как предшествующее своей данности. Если мы – как философы – откажемся от гипостазирования данности, то впадаем в догматизм, принимая явление за самую сущность: бытие за его данность. А если сохраняем корреляционизм, т.е. отношение бытия и данности, то бытие как таковое (само по себе) оказывается немислимым. В первом случае референт оказывается не «истинным», а во втором – «не мыслимым».

⁴⁶ Слово *является* тут «не корректно» и сбивает с толку, ибо речь идет не о явлении, а о самом существовании.

⁴⁷ При этом само понятие онтологической конечности задается при этом отнюдь не конечным образом.

Выход тогда в «ретроекции» в прошлое исходя из настоящего. Надо «сохранять» корреляцию. Тогда то, что нам дано, не предшествует данности, оно дано нам в настоящем, но дает себя как предшествующее. Доисторическое предшествует данности, а данность в настоящем, проецируя себя обратно в прошлое, *кажется* доисторической.

Таким образом, высказывание (о доисторическом) оказывается истинным (объективно), но невозможным, чтобы его референт был таким, каким он дан. И высказывание о доисторическом оказывается возможным и вполне мыслимым, но не истинным, ибо его референт не дан таковым какой он есть. *Данность существующего противоречит его бытию.*

Вся проблема в том, что мы не можем иметь доступ к бытию вне его данности (вне сознания). «...Нам предстоит невозможное: выйти из самих себя, овладеть «в себе», познать то, что существует независимо от того, есть мы или нас нет»⁴⁸.

2. Попытка доступа к бытию и принцип фактуальности

Итак, задача – порвать с «трансцендентным» и возродить знание об Абсолюте. Так открывается конечность, а конечность – это прежде всего данность существующего. Но как интерпретируется при этом сама данность существующего?

1) *Амбивалентность (неопределенность) фактичности.* Конечность означает фактичность, иначе говоря, не только закрытость, но и открытость данности. Последнее означает, что нет никакого основания, чтобы данное не могло было быть иначе.

Это можно понять как своеобразное «переворачивание» картезианского аргумента. Есть абсолютный хитрый демон, который обманывает нас. Но обман – как мышление – возможен только, когда есть мыслящий: когда нас обманывают, мы существуем. Однако вполне возможно в самом начале и противоположный тезис: нас никто не обманывает, или хитрый демон говорит правду. Все может быть не только иным, но и именно таким, каким оно дано. Все может быть иначе на самом деле, а не как обман, не как сомнение, а как фактичность. Таким, образом, из самого факта фактичности выводится, что *все возможно иначе.*

2) *Корреляционизм и скептицизм.* На основании этого К.Мейясу вводит понятия «слабого» и «сильного» корреляционизма. «Слабый корреляционизм» утверждает, что тождество мышления и бытия позволяет признать наличие бы-

⁴⁸ Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2015. С. 34.

тия «в-себе», но не точное знание о нем: вполне возможно, что фактическое бытие в действительности иное. Это вариант *скептицизма* (Юм-Кант). «Сильная модель корреляционизма» сводится к выводу: «Невозможность немыслимого сама является немыслимой»⁴⁹. Фактичность существования в этом случае означает не столько сам факт существования, сколько его *не-основание* (*irraison*). Как указывает К.Мейясу, «...Слабая модель деабсолютизирует принцип достаточного основания...; сильная модель идет дальше..., деабсолютизируя принцип непротиворечивости, ограничивая любую репрезентацию пределами корреляционного круга»⁵⁰.

Итак, неопределенность фактичности означает не только то, что существующее в действительности может быть иным, но то, что нет вообще никакого основания – принципа причинности или достаточного основания – для существования чего-либо фактически существующего. Это означает вообще запрет на мышление какого-либо Абсолюта, Субстанции, метафизического Начала. Классическая метафизика всегда исходила из такого основания существующего, а потому всегда «снимала» конечное в «бесконечном», фактическое в субстанциальном, обоснованное в основании, следствие в причине. Теперь же речь идет о сущем как чистой конечности, следовательно, вне всякого коррелятивного – спекулятивного или фактического – отношения между конечным и бесконечным. Вопрос античной философии, с которого начиналась метафизика – почему есть нечто, а не ничто, – не имеет ответа.

3) *Принцип фактуальности*. Поэтому, строго говоря, нужно говорить не о фактичности, но о *фактуальности* существующего. К.Мейясу отличает фактуальность от самого факта, т.е. данность от данного. *Фактуальность – не есть факт; это характеристика самого существования конечного сущего*.

Во-первых, фактичность означает возможность иначе-быть. Это означает, что корреляционизм ведет к различию «в себе» и «для нас», ибо только в этом случае он сам имеет место быть как логическая возможность и онтологическая фактичность. Во-вторых, как выше было сказано, это означает отказ от принципа достаточного основания (*irraison*). Сущее берется в своей непосредственной, хотя и неопределенной данности. В-третьих, это означает, что сама эта неопределенность существования как «возможность стать иным» является *абсолютной*. «...Не корреляция, а фактичность корреляции является абсолютной»⁵¹.

Как это понять? Неопределенность существования означает не только противоположность возможностей бытия или небытия, но и еще одну возможность: «мы ничего не знаем о реальном Абсолюте». При этом сама эта возмож-

⁴⁹ Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2015. С.55.

⁵⁰ Там же. С.57.

⁵¹ Там же. С. 73.

ность мыслится при этом *абсолютно*. Абсолютность такой «возможности» предполагает, что, во-первых, эта возможность имеется, а во-вторых, она – именно как *возможность*, т.е. то, что может быть, а может не быть, может осуществиться, а может и не осуществиться.

Поэтому существование оказывается абсолютно контингентным. «Контингентность такова, что произойти может все, что угодно, – даже то, что ничего не произойдет и все останется как есть»⁵². Это означает, что существующее оказывается абсолютно независимым от мышления, с одной стороны, и от самого факта его существования – с другой. Необходимым оказывается не само существование сущего, но его контингентность.

4) *Контингентность существующего*. Итак, контингентность существующего означает, что нет ничего абсолютно необходимого, кроме самой контингентности. К. Мейясу разбирает это положение следующим образом.

1) Отсутствие логической необходимости существования. Не существует логической необходимости для существования какого-либо сущего: *необходимое сущее невозможно*. Это есть контраргумент против онтологического доказательства бытия.

Действительно, существующая вещь не может быть одновременно и необходимой, и контингентной. Это логическое противоречие, а «противоречивое сущее абсолютно невозможно»⁵³. В самом деле, если бы сущее было бы «противоречивым», то оно было бы одновременно и необходимым, и не-необходимым. Если оно необходимо, то это означает невозможность стать иным, поскольку всякое становление в таком сущем уже заблокировано тем, что оно выполнено и присутствует. Тогда в нем никакого противоречия нет. Если же оно не является необходимым, то оно может стать иным, но в таком случае оно также непротиворечиво, хотя и не является необходимым. Противоречивое бытие сразу и есть, и не есть. Если оно есть, то сущее может стать иным, но тогда оно не является необходимым, а значит, может и не стать иным. А если оно не есть, то сущее не может стать иным, но в таком случае оно не является противоречием. Это означает, что само существование оказывается не логическим, а прагматическим противоречием⁵⁴.

2) Онтологическая необходимость существования. Отсутствие логической необходимости не означает отсутствия необходимости онтологической. Однако эта необходимость характеризует теперь не сущее, а именно контингентность его существования. В самом деле, с самого начала метафизики речь о

⁵² Мейясу К. Указ.соч. С. 89.

⁵³ Там же. С. 96.

⁵⁴ Заметим, что здесь вместо принципа достаточного основания вводится принцип непротиворечивости, однако вполне доказать это К.Мейясу не удалось.

сущем могла идти только ввиду его данности или присутствия⁵⁵. Контингентность суть возможность быть иным, т.е. в пределе для любого сущего возможность не быть. Если нечто существует, то оно необходимо должно быть контингентным. Суть дела в том, что фактичность есть уже необходимость как осуществленность, а контингентность – это всегда возможность. И эта возможность стать иным рассматривается как абсолютная черта существующего, поскольку для того, чтобы стать иным, необходимо существовать. В таком случае, строго говоря, существование не зависит от фактичности⁵⁶.

Что это значит? Это означает, что само существование не зависит от возможности его мышления или не мышления. Корреляция обнаруживает, как это не покажется странным, не только данность бытия мышлению, но и независимость его от последнего. Дело в том, что сама структура мыслимости бытия перформативна: она доказывает то, что нечто существует независимо от самого понятия существования. Невозможность онтологического доказательства связана именно с тем, что бытие не дедуцируемо из своего понятия. Само существование таково по своей онтологической структуре, что оно доказывает свое существование независимо от своей идеи.

Таким образом, необходимость самой контингентности выступает абсолютным требованием. Как пишет К.Мейясу: «...*Необходимо, что есть нечто, а не ничто, потому что необходимо контингентно, что есть нечто, а не нечто другое.* Необходимость контингентности требует необходимого существования контингентного сущего»⁵⁷.

3. Проблема Юма: критика принципа достаточного основания

Чтобы действительно доказать абсолютность самой контингентности, нужно доказать, что нет и не может быть никакого основания для существования того, что имеет место быть. Другими словами, надо показать саму вещь как вещь-без-основания. Это означает отказ от общего положения метафизики: необходимо «разоблачить» иллюзию «стабильности» чувственного становления⁵⁸. На этом основаны и догматическая, и трансцендентальная позиции в классической метафизике. В самом деле, догматическая метафизика основана на признании абсолютности законов становления, трансцендентальная позиция предполагает абсолютность форм представления. Но К.Мейясу задает вопрос:

⁵⁵ Аристотель. Метафизика, Z, 1041a 15.

⁵⁶ Это действительно так: сама структура мыслимости существования перформативна: она доказывает то, что нечто существует независимо от самого понятия существования. Это есть выворачивание онтологического аргумента. Само существование таково по своей онтологической структуре, что оно доказывает свое существование независимо от своей идеи.

⁵⁷ Мейясу К. Указ.соч. С. 109.

⁵⁸ Там же. С. 120.

как быть, если и законы, и формы представления не являются константами, а являются контингентными единицами? Для того чтобы обосновать их необходимость, нужно показать, что имеется возможность знать об этом, а это – и в этом и заключается проблема Юма – невозможно. По Юму, вопрос звучит так: возможно ли доказать, что причина всегда вызывает одни и те же следствия? Иначе говоря, возможно ли доказать необходимость каузальной связи?

На этот вопрос имеется три возможных ответа. Во-первых, метафизический ответ – доказательство существования абсолютного принципа (Лейбниц). Во-вторых, скептический ответ – ни опыт, ни принцип запрета противоречия не дают положительного ответа на этот вопрос (Юм)⁵⁹. В-третьих, трансцендентальный ответ – доказательство от обратного: невозможно не знать, что причинность прекратила свое действие, ибо в тот же момент все утратило бы непротиворечивость, и ничто было бы более не представимо, а мы бы ничего не узнали бы об этом (нас бы просто не было). К. Мейясу формулирует четвертый – *спекулятивный* – ответ: конечно, возможное в мысли (непротиворечивое) отличается от возможного в опыте, поэтому а priori противостоит контингентности, как опыт противостоит необходимости. Но что лежит в основе умозаключения о необходимости законов? Их вероятностный характер. Имплицитный принцип, ведущий к необходимости, состоит в распространении вероятностного рассуждения, которое относится к опыту на саму вселенную.

Однако возможно ли иметь такое знание относительно всей бесконечной вселенной? Возможное а priori было бы мыслимо в виде числовой тотальности. Но вся проблема заключается в том, что тотальности представимых возможностей нет. Иначе говоря, вероятностное рассуждение опирается на идею числовой тотальности. Когда тотальность является внутренней для нашей вселенной, она дана нам в опыте непосредственным образом. Но когда я применяю вероятностное рассуждение к нашей вселенной в целом, я предполагаю, что представимое составляет тотальность случаев. А оно оказывается немислимым (трансфинитным)! Тотальность (количественная) мыслимого – немислима⁶⁰.

Таким образом, из принципа фактуальности вывести *нетотализируемость* возможного невозможно, но мысленная абсолютизация трансфинитного является эксплицитным условием бытия-контингентным. Это значит, что, хотя нельзя доказать необходимость законов, но из их контингентности отнюдь не вытекает необходимость их нестабильности. Ведь контингентность – это то, что может не быть, а может и быть (равенство возможностей). «Речь идет о том, ... что возможное, коим является Хаос – который и есть единственное «в-себе» –

⁵⁹ Нет ничего противоречивого в факте мышления в том, что одинаковые причины породят завтра разные последствия.

⁶⁰ Мейясу К. Указ.соч. С. 155.

действительно способно не позволить измерить себя никаким числом, конечным или бесконечным. Эта сверх-необъятность хаотического виртуального и есть то, что обеспечивает безупречную стабильность видимого мира»⁶¹.

4. Объектно-ориентированная онтология Г.Хармана⁶²

а) *Общая установка объектно-ориентированной онтологии.* Установка Г.Хармана связана с полным отрицанием корреляционизма (в этом он расходится с К.Мейясу). Поэтому основные положения его объектно-ориентированной онтологии включают критику следующих тезисов:

- Объект не сводится к своим свойствам, а представляет собой нечто целое, хотя и неопределенно какое (Гуссерль).
- Объект не сводится к наличности и инструментальности (Хайдеггер).
- Объект не сводится к глубине и поверхности (Делез).
- Объект не сводится к дихотомии феномен-ноумен (Кант).

В таком случае объект рассматривается как некая самосушая вещь, отнюдь не сводящаяся к своим отношениям с другими объектами (реальные объекты не вступают в контакт с друг другом). Это означает, что такая вещь («объект») «зависает» посередине между интенциональностью (чувственностью) и реальностью, между наличностью и инструментальностью, между виртуальностью (глубиной) и актуальностью (поверхностью), между теорией и практикой, короче – между *наличностью и скрытостью*. В качестве такового «данность» хармановского объекта имеет изымающий (withdrawal, Entzug) себя или просвечивающий через себя характер. Это очень напоминает аристотелевское усмотрение сущего самого по себе⁶³.

В таком случае объект и дается, и не дается одновременно в своих связях и отношениях с другими объектами. Вещи одновременно и связаны, и не связаны друг с другом. Поэтому если К.Мейясу при характеристике контингентности вещи отказывается от принципа «достаточного основания», то Г.Харман для выражения таких «бессвязных связей» и «не-отношенческих отношений» вещи вводит *замещающую причинность*. Эта причинность, которая, строго говоря, не является действительной каузальностью, но выступает как характеристика абсолютной конечности вещи.

Безусловно, для онтологии конечного сущего важно, что ни одна вещь не сводится к сумме своих проявлений; она автономна и абсолютна в своем существовании (фактичности, контингентности). Такая несводимость-ни-к-чему ве-

⁶¹ Мейясу К. Указ.соч. С. 165.

⁶² Харман Г. Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера / пер. с англ. А.Морозова и О.Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2015. 152с.

⁶³ Там же. С. 97–103.

щи, делающая ее абсолютно и принципиально конечной, делает невозможность спекуляции, т.е. сведения ее к ее проявлениям (ни гегелевского, ни хайдеггеровского типа). В таком случае вещь может быть понята в своих отношениях только как непрямая связь, не прямое отношение, отношение опосредованной, окказиональной причинности. В классической метафизике рационалисты или эмпирики в таком случае вводили понятие субстанции как абсолютной причины. Проблема, однако, в том, что открытие этой замещающей причинности все равно оставляет вопрос о существовании самой вещи. Критическая позиция по отношению к метафизическому абсолюту ставит вопрос об онтологии конечного. Поэтому постулирование нередуцируемости вещи к ее проявлениям, различие феномена и ноумена и введение максимально-нейтрализованной субъективности дает открытость бытия сущего. С этой точки зрения онтология М.Хайдеггера критична настолько, насколько может быть мыслима всякая критическая онтология. Но если нет этого опыта открытости, то остается спекуляция различных модальных онтологий, сама не обладающая контингентностью (фактичностью).

б) *Четверица Г.Хармана*. Г.Харман утверждает, что объекты могут быть объяснены только через их самоуправляющееся подлинное существование. Но что это такое? Простое указание на наличие объектов ничего не дает. Поэтому он разворачивает интересную модель, презентирующую вещи в их проявлениях, к которым они, собственно, не сводятся⁶⁴.

Существуют две оси существования вещи: наличность – скрытость, единое – многое. Первая ось показывает то, что любая вещь как сущность отнюдь не сводится к своим проявлениям: в любом явлении скрыты как реальный объект, так и его реальные качества. Вторая ось раскрывает то, что всякий объект в своей единичности всегда в своем явлении (качествах) выступает множественным образом. Между реальным объектом и чувственным объектом, реальными и чувственными качествами существуют сложные отношения: времени, эйдоса, пространства и сущности, а также напряжения – сплавления и расщепления, которые и определяют всю динамику существования любого объекта⁶⁵. Эти отношения выражены философом в виде своеобразной четверицы отношений между вещами (сущими) и их качествами.

Отношения «объект – качество»:

SO – SQ – конфронтация,

RO – RQ – причинение,

RO – SQ – аллюр,

SO – RQ – теория.

⁶⁴ Харман Г. Указ.соч. С. 75–86.

⁶⁵ Там же. С. 97–108.

Отношения «объект-объект», «качество-качество»:

RQ – RQ – контракция,

SQ – SQ – эманация,

RQ – SQ – двоение,

RO – RO – избыточность (дизъюнкция),

SO – SO – смежность (медиация),

RO – SO – искренность (конъюнкция).

в) *Онтология и объекты.* Объектно-ориентированная онтология лишает отношение человек – мир какой-либо привилегии. *Базовый онтологический разлом* не между человеком и другими сущими, а *между объектами и отношениями*: между автономностью объектов и их свойствами, обнаруживаемыми в чувственных качествах других объектов. Речь не идет о метафизических сущностях, а о наличном и неявленном бытии объектов. *Разлом между чувственными объектами и их качествами принадлежит самой структуре отношений.*

5. Жест спекулятивного реализма

Жест спекулятивного реализма заключается в выворачивании наизнанку классической философии. Однако эта постановка под вопрос всей философии отличается от тотального критицизма постмодернизма. Это есть постановка под вопрос тождества бытия и мышления, понятого как корреляционизм. Поэтому позиция спекулятивного реализма такова: тождество бытия и мышления есть такое начало философии, внутри которого необходимо различить и выразить бытие само по себе и мышление само по себе вне их связи друг с другом. Это есть стремление к самому бытию и спекулятивный анализ возможностей нового реализма. Поэтому критика классической метафизики выступает здесь не как деконструкция постмодернизма или онтологическая деструкция, а как новая «метафизическая» позиция. Все классические метафизические основания получают здесь толкование не с позиции бесконечного и неопределенного бытия, но с позиции конечного контингентного сущего. Иначе говоря, это обратная метафизическая позиция: не конечное сущее «снимается» в пользу бесконечного абсолюта, но этот субстанциальный абсолют «снимается» в пользу конечной вещи. Приведем некоторые примеры такого толкования.

1) *Коррелят Декартовского доказательства.* Есть абсолютный хитрый демон, который обманывает нас. Но обман – как мышление – возможен только, когда есть мыслящий, т.е. когда нас обманывают, мы существуем. Однако вполне возможен «в самом начале» и противоположный тезис: нас никто не обманывает, или хитрый демон говорит правду. Все может быть не только

иным, но и именно таким, каким оно дано. Все может быть иначе на самом деле, а не как обман, не как сомнение, а как фактичность. Это картезианская редукция, направленная в обратную сторону; хаос скрыт здесь тем, что налицо дана только одна из возможностей.

Аналогичным образом вводится и абсолютизм. Конечность как сама контингентность возможна только, если допустить возможность ее невозможности; она возможна, только если ее могло бы и не быть. Абсолютность самой контингентности необходима как условие ее возможности. Иначе говоря, контингентность не просто «отсылает» к своему абсолютному смыслу, но прямо указывает в качестве своей онтологической составляющей требование существования как такового: *чтобы не быть, нужно иметь всю мощь бытия*⁶⁶.

2) *Спекулятивное истолкование Канта*. Мы обладаем фактом нашего мышления. Имеются факты нашего мышления; хотя фактичность нашего сознания отнюдь не сводится к самим фактам мышления, но она имеет место быть как их данность. Развернем эту констатацию в обратную сторону: сами факты имеют место быть как результат некоторой данности, некоей фактичности нашего сознания. В таком случае мы получаем выражение корреляционизма: факты мира будут иметь место благодаря фактичности нашего мышления. Такая фактичность нашего сознания накладывает запрет на онтологическое доказательство, однако она же делает необходимым признание абсолютности самой фактичности. Это значит, что сама конечность понимается здесь неконечным образом. Это спекулятивное истолкование кантовского опыта.

Проблема, однако, в том, что фактичность нашего мышления сама по себе еще не ведет с необходимостью к такому решению. Если понять саму фактичность (контингентность) как интенцию к миру, как живое движение, а не просто как логическое (спекулятивное) отношение, то она обнаруживается как прямое движение к сущему. К.Мейясу не уделяет внимания самой фактичности границы (различия) между сознанием (*das Bewusst-sein*) и его действительным предметом. Ситуация фактичности редуцируется до скептического аргумента: «фактичность» рассматривается не как действительная граница, а как произвольная разница. Но граница (различие) сама есть не снимаемая фактичность⁶⁷.

⁶⁶ Ср. с картезианским рассуждением: Я – несовершенное существо – имею фактическое существование, потому что есть мощь существования, явленная в моем бытии.

⁶⁷ Позиция Канта у К.Мейясу стерта и искажена. К.Мейясу констатирует граничность кантовских форм данности, но саму эту граничность не рассматривает в качестве фактичности. Между тем кантовская дедукция категорий и основоположений выступает именно как онтологическое условие выхода к самому бытию: от созерцания к восприятию (феномену, опыту), от восприятия – к здесь-бытию и, наконец, от здесь-бытия – к бытию как таковому. Опыт – это стояние на границе конечного и бесконечного. Можно поставить вопрос о том, что сами условия опыта могут изменяться, поскольку их конечность сама должна быть понята конечным образом (К.Мейясу этого не делает). Но вся суть в том, что, во-первых, изменение условий опыта, которое абсолютно возможно, но принципиально не может быть зафиксировано в эмпирическом опыте. Они могут быть, но не могут быть обнаружены, а во-вторых, это принципиально не меняет ситуации самой их контингентности.

3) *Existenz vs Dasein*. Если понять фактичность нашего сознания как наличное присутствие *Dasein*, в таком случае очевидно, что всякое другое существование должно пониматься из этого присутствия и будет обладать его чертами. Однако если понять ее как простую контингентность, то она лишается своей привилегированности. В таком случае не фактичность (понятая как эпифеномен фактичности сознания) должна толковаться как признак существования, а сама неопределенная контингентность.

Между тем сама по себе фактичность нашего бытия отнюдь не сводится только к неопределенной контингентности как чистой «возможности быть иначе». Если всерьез понять эту возможность, то это стремление к тому, чтобы *не быть* своей фактичностью, стремление к тому, что данным контингентным существованием не является. В таком случае фактичность специфицируется как *экзистенция здесь-бытия*. В самом деле, в чем заключается чистая контингентность нашего сознания? В том, что оно постоянно стремится к тому, что сознанием не является.

Если отказаться от спекулятивного метода «снятия», то сознание оказывается сознанием сущего. В этом случае принципиальная контингентность фактичности здесь-существования заключается в постоянном выходе за пределы своей фактичности, в постоянном выходе на грань своего существования.

Очевидно, что никакое сущее не сводится в своем существовании к другому сущему; очевидно, что оно существует, стремясь к другому сущему, отнюдь не становясь им. Иначе говоря, каждое сущее присутствует на границе своего конечного и бесконечного.

6. Контингентность самого спекулятивного реализма

Метафизика спекулятивна по определению: всякое конечное сущее должно быть снято в пользу первопричины. Но спекулятивное отрицание метафизики возвращает нас к необоснованности конечного сущего. Сама констатация контингентности как таковой еще не «спасает» от абсолютности, поскольку теперь уже конечность становится абсолютной. Если абсолют невозможен, то сама невозможность, как мы видели выше, «переворачивается» в виде абсолютного условия, которое оказывается условием всякого опыта еще до опыта. Это «может быть так, а может быть иначе» и делает контингентность своеобразным «*трансцендентальным*» условием всякого события.

а) *Круг конечности*. Круг конечности определяется тем, что ни одна метафизическая позиция — ни чистый трансцендентализм корреляционизма, ни чистый эмпиризм реализма — не есть сама по себе. В этом случае сама конечность понимается не конечным образом: в случае трансцендентализма она ко-

нечна, но не абсолютна (не является собственно конечностью), а в случае эмпиризма конечность абсолютна, но сама не конечна (не является конечностью как таковой). Вся проблема в том, что конечность сама по себе не может стать конечной: как конечное само по себе она определяется через свою противоположность – бесконечное.

Иначе говоря, условие возможности никогда нельзя отделить от условия невозможности. Следовательно, онтологическое различие – явления и вещи, сущего и бытия, конечного и бесконечного, феномена и ноумена, здесь-бытия и экзистенции – никак не может быть завершено. А потому онтология как онтология никак оказывается невозможной. Чтобы она была возможна как учение о едином, она должна быть «финитизирована». Но она может быть «финитизирована» только в случае, если она строится по логике двух возможностей («может быть, а может не быть»), каждая из которых не может быть до конца истинной; только вместе они перекрывают всю возможность возможности. Однако само различие как событие, хотя и «финитизировано», но как таковое оно оказывается невысказанным («нефинитизируемым»). Оно должно быть одновременно и постоянным (неизменным), и одновременно способным стать другим. Но и обратное имеет место быть: бытие не могло бы перестать быть, ибо как таковое оно сразу и есть, и не есть, а значит, постоянно становится иным. Это не логическое, но именно онтологическое противоречие.

Получается так, что само различие «бытия и ничто», «бытия и становления», «бытия и сущего», «трансцендентального/эмпирического» проявляется только в «крайних решениях». Между тем при мышлении этого различия всякий раз происходит его смещение, поскольку это «нефинитизируемое» различие превращается в «конечное» абсолютным образом. Иначе говоря, само различие существует как след мыслительного движения, внутри которого становится, структурируется, определяется концепт конечности. Можно сказать, что сама позиция различения является фигурой выполнения условий возможности сразу как возможности и невозможности, при которой ни одна из позиций не получает приоритета.

Именно такая фигура различия и обозначается К.Мейясу как абсолютная конечность. Она заключается в самом смещении, в самом сдвиге, который происходит в различении, тогда становится ясно, что конечность как бы «распределена» или «присутствует» в каждой точке рассуждения (каждом акте мышления).

б) *«Снятие» конечности.* Несмотря на всю критику корреляционизма, его абсолютность оказывается необходима в качестве определения самой конечности. Преодоление абсолютности корреляции возможно только в случае предположения контингентности не только фактического сущего, но и самой структуры фактичности. Иначе говоря, абсолютная контингентность возможна, если

она выводится на основе контингентности самой корреляции. Другими словами, чтобы конечность определялась через возможность состояться в кругу корреляции, она должна иметь возможность и не состояться, а раз так, сама корреляция должна быть не абсолютной и «уничтожимой». *Чтобы конечность могла состояться, фактическое бытие должно быть базовым качеством любого бытия, а не только определяться изнутри круга корреляции.*

В таком случае возможность отмены (небытия) мысли должна мыслиться абсолютно, т.е. как то, что независимо от мысли и не предполагает какого-либо мышления, покуда мы понимаем абсолют как именно то, что не зависит от мышления. Чтобы мысль могла не быть, она буквально должна иметь возможность не быть, не оставаясь в качестве какого-либо наблюдателя этого небытия.

в) *Две альтернативы.* Итак, задача – мыслить фактическую контингентность как чистую конечность. Есть ли возможность выйти за пределы круга корреляции? Тут возникает две альтернативные возможности.

- Мышление контингентности означает абсолютную возможность мышления как собственного бытия, так и собственного не-бытия. При этом из-за принципиальной возможности небытия корреляции практически единственным «рабочим» вариантом остается лишь ее небытие. Однако сама возможность вовсе не сводится только к одной позиции: «не быть». Иное здесь – это «не-бытие» корреляции. Иначе говоря, констатируя контингентность мысли, мы не можем идти дальше за пределы ее фактичности. Это ситуация необоснованности других модальных онтологий. Очевидно, что сама возможность иного «разрешает» такие онтологии, но оставляет их только чистыми модальностями.

- Но возможность состоит consistently из двух равновероятных вариантов: как «не-быть», так и «быть». Это «бытие» корреляции также остается стороной контингентности. Вполне контингентна возможность, что преодоление корреляции может быть и в том, что конечность конечности выступает как возможность «быть». Это условие всегда имеет место. «Нерефлексивность» фактичности вовсе не означает только ее «небытия»; нефактичность фактичности вовсе не означает ее невозможности быть⁶⁸. Здесь нет корреляции более высокого уровня, но может быть только контингентное описание из факта фактичности. А это делает все модальные онтологии не просто «разрешимыми», но и действительными.

Это и есть мышление конечности как конечности, где модальные онтологии контингентного бытия выступают как сети дескрипций, или гетерология, поскольку *онтология оказывается невозможной*. Это радикализация конечности, которая «распыляет» само бытие в виде контингентности сущих разного

⁶⁸ Фактичность сама не может быть фактической; она может быть только контингентной. Поэтому ее описание невозможно, ибо это предполагает корреляцию более высокого уровня.

рода. В этом случае мы попадаем в довольно сложную ситуацию гиперхаоса, в котором нет локальных необходимых сущностей, которые могли бы соседствовать с контингентными.

Такой вывод есть реабилитация вещи самой по себе за пределами гносеологического отношения, вообще за пределами субъективности (приоритетного положения человека). Однако встает вопрос: как мыслить контингентность самого становления таких конечных сущих?⁶⁹ Все существующее теперь рассматривается как отдельные конечные сущности без всяких отношений с другими⁷⁰. Все сущие уравниваются в их онтологическом статусе, несмотря на различие их природ (плоская онтология)⁷¹; вне этих отношений с другими они превращаются в контингентное бытие, сборки или ассамбляжи⁷². Если вещь при этом становится плотью (текстурой), то человек низводится до вещи, овеществляется. Если вещь становится контингентной и в этом качестве субъектной, то человек изымается из существования.

Задания для практических занятий со студентами

Тексты для изучения к семинарским занятиям

1. *Мейясу К.* После конечности. Эссе о необходимости контингентности / пер. Л.Медведевой. Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
2. *Мейясу К.* Время без становления. www.Docviewer.yandex.ru/view/1126793388/?*=rYeYYeBit%2Bd5igX2ohoOADRKEgN7InV
3. *Харман Г.* Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера / пер. с англ. А.Морозова и О.Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2015. 152 с.
4. *Meillassoux Quentin.* After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency / trans. by Ray Brassier. L.: Continuum, 2008. 148 p.
5. The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism / ed. by Levi Braiant, Nick Srnicek and Graham Harman. Re.Press Melbourne, 2011. 430 p.

Вопросы для подготовки к семинару

1. Дайте характеристику эмпиризма, рационализма, экзистенциализма как версий корреляционизма.
2. Покажите связь принципа достаточного основания и метафизического абсолюта. Каковы основные критические аргументы К.Мейясу против понятия трансцендентного?
3. Что такое фактуальность? Дайте определение контингентности.

⁶⁹ Brassier R. Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction. U.K. Palgrave Macmillan, 2010. P. 49–96.

⁷⁰ Харман Г. Указ.соч. С. 97–111.

⁷¹ Брайант Л. Демократия объектов / пер. с англ. О.С.Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2019. С. 155–160.

⁷² Деланда М. Новая философия общества: Теория ассамбляжей и социальная сложность / пер. с англ. К.С.Майоровой. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 17–61.

4. Покажите, что принцип контингентности делает невозможным онтологический аргумент.

5. Покажите, в чем заключается проблема Д.Юма? Как связана контингентность и нетоталитизируемость возможного? Почему тотальность возможного оказывается трансфинитной? Приведите аргументы К.Мейясу.

6. Как понимается вещь в объектно-ориентированной онтологии Г.Хармана?

7. Что означает «изъятие» вещи из отношений в объектно-ориентированной онтологии? Как понимается замещающая причинность?

8. Охарактеризуйте четверицу Г.Хармана. Охарактеризуйте отношения между реальными объектами и реальными свойствами, между чувственными объектами и их качествами.

9. Покажите основное различие понимания вещи в объектно-ориентированной онтологии и классической метафизике (Г.Гегель). Восстанавливается ли в объектно-ориентированной онтологии субъективный идеализм?

10. Укажите различие позиций спекулятивного реализма и объектно-ориентированной онтологии.

Задания для параллельного чтения

1. Сравните позицию К.Мейясу и позицию И.Канта:

Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности / пер. Л.Медведевой. Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. С. 72–90.

Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С.185–195 («Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*»).

2. Сравните понимание вещи у Г.Хармана и Г.Гегеля:

Харман Г. Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь: Гиле Пресс, 2015. С. 59–75.

Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. С. 439–446 («Вещь и ее свойства («*Das Ding und seine Eigenschaften*»)).

Литература к теме

1. Мейясу К. Вычитание и сокращение: Делез, имманенция, и материя и память / www.m.vk.com/wall-30401645-21632 (дата обращения: 12.10.2020).

2. Харман Г. Спекулятивный реализм: введение / пер. с англ. А.А.Писарева. М.: РИПОЛ классик, 2019. 496 с.

3. Брайант Л. Демократия объектов / пер. с англ. О.С.Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2019. 320 с.

4. *Ло Д.* Две онтологии материализма: от не-философии к не-философии [Электрон. ресурс] // Гефтер. Интернет-журнал. 2018. URL: <http://m-introduction.livejournal.com/898697.html> (дата обращения: 12.10.2020).
5. *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе о симметричной антропологии / пер. с фр. Д.Я.Калугина; научн.ред. О.В.Хархордин. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006. 296 с.
6. *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И.Полонской; под ред. С.Гавриленко; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд.дом Высшей школы экономики, 2014. 384 с.
7. *Мортон Т.* Гиперобъекты. Философия и экология после конца мира / пер. с англ. В.И.Абраменко. Пермь, Гиле Пресс, 2019. 284 с.
8. *Деланда М.* Новая философия общества: Теория ассамбляжей и социальная сложность / пер. с англ. К.С.Майоровой. Пермь: Гиле Пресс, 2018. 170 с.
9. *Регев Й.* Невозможное и совпадение. О революционной ситуации в философии / пер. с ивр. М.Макаровского; пер. с англ. П.Хановой. Пермь: Гиле Пресс, 2016. С.49–90.
10. *Беннетт Дж.* Пульсирующая материя: Политическая экология вещей / пер. с англ. А.А.Саркисянца. Пермь: Гиле Пресс, 2018. 220 с.
11. *Богост И.* Чужая феноменология, или Каково быть вещью? / пер. с англ. Г.Г.Коломойца. Пермь: Гиле Пресс, 2019. 200 с.
12. *Ветушинский А.* Во имя материи: Критические и метафизические исследования. Пермь: Гиле Пресс, 2018. 158 с.
13. Спекулятивный реализм // Логос. Филос.-лит. журн. 2013. №2(92). С. 38–127.
14. Объектно-ориентированная онтология // Логос. Филос.-лит. журн. 2014. №4(100). С. 229–318.
15. Темный Логос. // Логос. Филос.-лит. журн. 2019. Т.29, №4. (Тетрадь 1. Другое просвещение.), №5 (Тетрадь 2. Философия размытого мира. Исследования ужаса). 540 с.
16. *Brassier R.* Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction. U.K. Palgrave Macmillan, 2010. 275 p.
17. *Harman G.* Bells and Whistles. More Speculative Realism. U.K. Zero Book, 2013. 303 p.
18. *Harman G.* Quentin Meillassoux. Philosophy in the making. Edinburgh: University Press Ltd, 2011. 247 p.
19. *Harman G.* Prince of Networks: Bruno Latur and Metaphysics. Melbourne: re.press, 2009. 265 p.
20. *Wolfendale P.* Object-Oriented Philosophy. The Noumenons New Clothes / With prescript Ray Brassier. Urbanomic Media Ltd., 2014. 440 p.

ТЕМА 4. ФИЛОСОФИЯ Ж.СИМОНДОНА

1. Биография

Жильбер Симондон родился в 1924г. в Сент-Этьене. В 1944г. успешно сдал вступительные экзамены в Высшую нормальную школу, а в 1948 прошёл конкурс на должность преподавателя философии. Будучи студентом, Ж.Симондон одновременно изучал философию и электронику. Долгое время он оставался «вне философии», заняв пост преподавателя психологии. В 1958 г. Симондон защитил основную докторскую диссертацию «Индивидуация в свете понятий формы и информации», написанную под руководством Жана Ипполита, знаменитого переводчика и комментатора Гегеля, а также дополнительную диссертацию «О способе существования технических объектов». Преподавал в Пуатье и Сорбонне.

При жизни труды Ж.Симондона не встретили должного отклика в интеллектуальной среде. Его работа «О способе существования технического объекта» не вызвала интереса у читающей публики. Разочарованный подобным равнодушием автор отказался от дальнейшей публикации своих работ и не оставил учеников. В 1983 г. он из-за болезни прервал преподавание, а в 1989 г. ушёл из жизни.

Долговременное отсутствие интереса к работе Ж.Симондона вполне объяснимо, если учесть политическую обстановку того времени и в целом научно-технический характер философии Симондона. Полное понимание его текстов невозможно без знакомства с миром науки и техники, а синтетический характер его философии делает Ж.Симондона совершенно неклассифицируемым и «сложным» философом. Если тематика его работ еще может быть охарактеризована как «философия техники», то сама стилистика его мысли ставит его вне любой философской традиции.

Корпус его работ сейчас планомерно издаётся. На сегодняшний день в свет вышло уже семь книг: «Два урока о животном и человеке» (2004), «Изобретение в технике» (2005), «Лекция о восприятии» (2006), «Воображение и изобретение» (2008), «Коммуникация и информация» (2010), «О технике» (2014), «О психологии» (2015).

Ж.Симондон был «открыт» лишь в начале 2000-х, а его роль в качестве одного из самых оригинальных французских мыслителей была признана относительно недавно.

2. Принцип индивидуации

а) *Реальность становления.* Контекстом размышлений французского философа является ситуация в современной науке. Эту ситуацию хорошо характеризуют слова Ж.Делеза и Ф.Гваттари: «...Мы движемся не от рода к его видам посредством специфических различий, не от устойчивой сущности к вытекающим из нее свойствам, а от проблемы к происшествиям, обуславливающим и разрешающим ее. Тут присутствуют любые виды деформаций, трансформаций, переходов к пределу, действий, где каждая фигура обозначает некоторое «событие», а не сущность: квадрат уже не существует независимо от квадратуры, куб – от кубатуры, прямая линия от выпрямления. В то время как теорема принадлежит рациональному порядку, проблема является аффективной, она неотделима от метаморфоз, зарождений и созиданий в самой науке»⁷³. Иначе говоря, основополагающей в современной науке и философии является не проблема бытия, а проблема становления, трансформации, не проблема стабильности, а проблема события, генезиса, метаморфозы существующего⁷⁴. Можно говорить, что дело связано с разными пониманиями реальности, опирающимися на разные философские основания.

Классическая наука	Неклассическая наука
Мир есть устойчивое образование	Мир есть динамическая реальность
Модель «форма – материя»	Модель «сила – материал»
Порядок	Хаос
«Воспроизводство»	Становление («производство»)
План действий	Поиск и становление здесь и сейчас уникального результата
Монадология	Номадология

б) *Проблема индивидуации.* В этих условиях по-новому ставится проблема индивидуализации (Лейбниц). Ж.Симондон подвергает критике субстанциализм (отождествление существующего с некоторой сущностью) и гиломорфизм (рассмотрение индивидуума как «произведения», возникающего из соединения формы и материи). Критика субстанциализма связана с пониманием сущего как некоторого неустойчивого, промежуточного состояния; только феноменально это состояние понимается как устойчивое, которое может характеризоваться понятием «сущность». Критика гиломорфизма связана с тем, что в случае восходящего к Аристотелю его понимания как единства формы и материи принцип

⁷³ Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / пер. с фр. и послесл. Я.И.Свирского; науч.ред. В.Ю.Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 604–605.

⁷⁴ Как было показано, это находится в центре внимания и философии А.Бадью, и спекулятивного реализма, и, хотя и не столь ясно, объектно-ориентированной философии.

индивидуации действует независимо от активности самого индивида. Суть дела в том, что здесь нет самого актуального «становления», поскольку индивидуация выражает себя только в следствии-результате. Но в таком случае становление – это только череда событий с некоторым изначально данным субстанциальным существом. Другими словами, индивидуум дан уже до процесса становления.

Отрицание такого представления предполагает, что процесс индивидуации необходимо понять именно как *становление* нового. Иначе говоря, понять, что нет себестождественности сущего, которое выражается в понятии «субстанция»; нет постоянства его существования, которое выражается в понятии «сущность». *Единство живого существа состоит не в его самотождественности, а в его различности.* Индивидуация сущего выступает не как процесс синтеза, возвращающего к некоему центру, а наоборот, как процесс децентрации, предполагающий некоторую рекурсию, включающую в себя перманентные инновации. Такие инновации следует мыслить не посредством индукции или дедукции, они предполагают, по мнению Ж.Симондона, *трансдукцию (transduction)*, понимание существования индивида как постоянного перехода в новое состояние.

В таком случае понятие «индивидуации» [объекта] выступает как эффект действия всей самоорганизующейся системы в зависимости от ее потенциальной энергии. Индивидуация является становлением сущего объекта, в ходе которого он «конкретизируется», все более выявляя свои индивидуальные черты. Процесс становления не располагает причиной, которая находилась бы вне его. Само становление – индивидуация – рассматривается как перманентный процесс, тогда как стабильные состояния, которым отдает предпочтение классическая философия, предстают в действительности как логические срезы процесса индивидуации «метастабильной» системы. Другими словами, отношение индивидуации не является отношением отдельных индивидов, но выступает как «внутренний резонанс» всей целостной системы самоорганизации. Индивидуация поэтому отсылает не к индивиду, а, скорее, к внутренним модальностям системы, которые как конституируют, так и разлагают индивидов. В этом смысле факторы и процессы индивидуации предшествуют элементам конституирования индивида (материи и форме, видам и родам).

Образ кристалла является наиболее простым примером такой «трансдукции» индивидуального объекта. Кристалл возникает из «доиндивидуальной среды» насыщенного раствора; ядро кристалла обростает молекулярными слоями, каждый из которых несет на себе последующий слой. В этом смысле кристалл представляет собой идеальную модель индивидуации объекта: он конкретизируется из внешней доиндивидуальной среды – в данном случае насыщен-

ного раствора, находящегося в метастабильном состоянии и обладающего высоким потенциалом, – и ядра (*germe*) сингулярности, которая запускает процесс, заставляя раствор «схватываться». Кристаллизация среды и выступает как становление самого объекта (кристалла); его индивидуация является результатом дифференциации всей системы (насыщенного раствора в его неустойчивом метаболическом состоянии) под воздействием внутреннего напряжения. Индивидуация есть различие самой среды, его становление объекта является не его изменением, а результатом различия самой среды в неустойчивое состояние множества сингулярностей. Сам объект (кристалл) возникает как результат «разрядки» напряжения между условием, принадлежащим порядку структуры (ядро), и условием энергетического порядка (насыщенный раствор). Но сама эта встреча делается возможной только при наличии третьего условия – условия совместимости двух реалий, когда структурный фактор может действовать как *информация*⁷⁵.

3. Критика гиломорфизма

Отсюда – критика Ж.Симондоном аристотелевского понимания процесса изменения, становления, развития, движения. Научное понимание этих процессов, как показывает французский философ, по сути восходит к аристотелевскому гиломорфизму. Однако вся проблема в том, что сам акт соединения формы и материи в действительности остается у Аристотеля «темным». На самом деле медиация формы и материи – акт их соединения – остается вне внимания, поскольку сами по себе они не являются «разделенными».

В действительности материя и форма никогда не разделены. Стагирит различает *εἶδος* как прообраз вещи и его воплощение в материале вещи в виде *μορφή*; морфе – это форма вот этого конкретного шара, изготавливаемого кузнецом, а не чистый *εἶδος* меди вообще, соединенной с ее материей-*χυλὲ*. Между тем аналогичное нужно сказать и о материи: материя есть не просто *χυλὲ*, но вот этот конкретный материал. Этот конкретный материал уже имеет какую-то фактуру, какую-то предварительную организованность, какую-то форму в материале. Глина – коллоидна, дерево имеет фактуру, задиры и свилеватости, металл имеет зоны кристаллизации, прессований и разряжений, бетон имеет пузыри и места кристаллизации и т.д. Подобного рода детали могут ускользать от философа, но не от того, кто работает с материалом; плотник, знающий секреты ремесла, обрабатывает дерево, принимая во внимание направление его волокон. Поэтому и инструмент мастера содержит в себе, т.е. в своей форме, сам пред-

⁷⁵ См.: Куртов М. Введение в философию Жильбера Симондона: индивидуация в природе, психике и технике. <https://www.youtube.com/watch?v=VMGcREb1f8A> (дата обращения: 07.10.2020).

мет своего воздействия, т.е. выступает прямым посредником между материей и эйдосом вещи. Это значит, что материя всегда уже обладает определенной формой, организованностью, она всегда уже *ин-формирована*. Ж.Симондон называет это качество материи «имплицированными формами». Эта имплицитная форма материала вещи есть ее текстура.

Текстура – это плоть самой вещи. Она нам явлена в самой вещи непосредственно, но полностью никогда не может быть описана. Мы постигаем ее вслепую, практически на ощупь; поэтому текстура – это сама комбинация материальных качеств или результат качественных изменений в теле, определяющих то, чем одно тело отличается от другого. Текстура – это сплетение, сцепление, спутанное, и в качестве этого она оказывается медиатором вещи и ее частей (по этому поводу Ж.Симондон вводит свой ключевой концепт «кристаллизации»⁷⁶). Это сплетение, соединение узлов, складок, изгибов, обрывов и изломов ткани вещи. Это медиация, связанная с преодолением всех дуализмов и дифференциаций вещи (общего и единичного, формального и материального, синхронии и диахронии, осуществления и движения, естественного и искусственного, в итоге – одного и иного). Она оказывается каркасом, сборкой вещи, тем, что непосредственно удерживает саму вещь в ее пространственных границах как целое. Но именно в силу этого динамизма текстуры вещь в ее материальности никогда полностью не может быть описана, она открывается только в процессе изготовления вещи, взаимодействия с ней, изменения и нестабильного существования.

Именно этот динамизм существования вещи остается «темным» в гилеморфической двойце Аристотеля. Хотя Стагирит и вводит представления о возможности и действительности для того, чтобы описать именно изменение вещи, само их единство оказывается «темным» местом. Суть дела в том, что это единство составляет существо «технической операции» как произведения вещи⁷⁷. Этот процесс выступает как две полуцепочки. С одной стороны, он предстает как «естественный» процесс «превращения» самого вещества, который проистекает из созданных формальных условий. С другой стороны, он предстает как «искусственный» процесс некой последовательности действий мастера. Такое двойное описание самой технической операции вполне соответствует аристотелевскому пониманию диалектики возможности и действительности⁷⁸, но оставляет в стороне само *преобразование*, само введение возможности в действительность, не как спекулятивный и мыслительный, но как действительный

⁷⁶ См.: Скопин Д. Мембрана и жизнь в складках: Жильбер Симондон и Жиль Делез // Синий диван. № 16. <http://morebo.ru/tema/kritika/item> (дата обращения: 07.10.2020)

⁷⁷ Симондон Ж. О способе существования технических объектов / пер. с фр. М.А.Куртова // Транслит, 2011. № 9 С. 97.

⁷⁸ Аристотель. Метафизика, 1039b5- 20.

процесс трансформации вещи. Реальная медиация возможности и действительности вещи «снимается» в таком спекулятивном мышлении.

Само действие – создания или функционирования артефакта – оказывается реальной медиацией возможности и действительности, текстуры вещи и ее динамизма. Это единство в произведении, продолжает Ж.Симондон, всегда осуществляется как индивидуация вещи («вот это», «самое само»). Она выступает как эффект действия всей самоорганизующейся системы в зависимости от ее потенциальной энергии. Ж.Симондон обращает внимание на то, что потенциальная энергия произведения не заключена только в нем как таковом в качестве его внутренней модальности. Поэтому текстура как плоть вещи являет не только саму себя, но и всю сеть – временную и пространственную – взаимоотношений с целым, поскольку вещь всегда мировой феномен. Она тогда есть не просто локализация материи, но оказывается собственной модальностью процесса произведения, единством потенциальной и кинетической энергии. Когда в процессе произведения вещи актуальная кинетическая энергия формообразующего действия встречается с материалом, который в силу своей предварительной «ин-формированности» обладает потенциальной энергией, происходит их синтез через «освобождение» не только собственно потенциальной энергии текстуры материала, но и всей энергии прошлых формообразований.

Здесь аристотелевская двойца формы и материи, возможности и действительности не может схватить реальный процесс преобразования. Вот как пишет современный исследователь: «При таком подходе теряется различие между внутренним и внешним – они более не разделены жесткой границей. Скорее, речь теперь должна идти о следах или траекториях. Каждый такой след порождает связь. Но это не связь между двумя вещами – между организмом-субъектом «здесь» и окружающей средой «там». Это, скорее, некая траектория, вдоль которой движется жизнь: лишь одна прядь в сложном плетении пересекающихся траекторий, вместе образующих текстуру жизненного мира, – текстуру, представляющую собой некое пространство отношений, в рамках которого только и могут быть конституированы отдельные организмы. Это пространство состоит не из взаимосвязанных точек, но из переплетенных линий, – это не решетка, основу которой составляют неподвижные узлы, но ячеистая сеть, паутина подвижных нитей»⁷⁹. В этом смысле текстура оказывается упаковкой его виртуальных состояний, а производство как индивидуация вещи – процессом или событием новой актуализации этого произведения.

Поэтому, хотя работник (рабочий) и подготавливает медиацию, сам он ее не осуществляет. Медиация осуществляется *сама собой*, когда для нее созданы

⁷⁹ Ingold T. Movement, knowledge and description // Holistic Antropology: Emergence and Convergence / ed. by David Parkin & Stanley Ulijaszek. Berghahn Books, 2007. P.201.

соответствующие условия. Сам процесс соединения формы и материи осуществляющийся в акте труда, предстает как «превращение», т.е. как естественный процесс саморазличения, или индивидуации. Он отнюдь не сводится к отдельным элементам «форме» и «материи» как таковым, видам и родам. Именно эта естественность акта труда и является самым «затемненным»: само принятие материей формы как операция ускользает от представления. Она сводится к простым действиям, передаваемым по наследству, традиции, рецепту, через профессиональные привычки и жесты и т.д., словом, – в практической форме. Сам акт операции в своей действительности остается «виртуальным»: энтелехийя акта как бы переносится в самого работника. Между тем сама «встреча» формы и материи возможна только при наличии третьего условия, когда структурный фактор может действовать как информация. *Информация и есть энергия времени процесса становления (индивидуации).*

4. Проблема технического объекта

Критика аристотелевского гиломорфизма приводит французского философа к оригинальному пониманию технического объекта и труда. И развитие техники, и развитие труда предстают как результаты развития объективного процесса индивидуализации живой системы. Дело в том, что орудие труда предстает не просто средством преобразования, посредником – средним термином между формой и материей, но индивидуацией самого трудового процесса. В своей внешней форме орудие труда идеально заключает саму трудовую операцию, т.е. является результатом индивидуации самого процесса развития труда. И трудовая операция (сам труд) в своей живой форме (в форме навыка и умения) является индивидуацией всей системы преобразования объективной среды – способов трансформации материала, изменения форм орудий труда. Однако так же, как нельзя понять процесс становления на основе аристотелевского гиломорфизма, так же нельзя понять сложный технический процесс на основе понимания простой трудовой операции (как это происходит у Гегеля и Маркса⁸⁰). Также как Ж.Синодон понимает становление естественного объекта, так же он пытается понять развитие труда и техники как некий объективный процесс с помощью понятий «метастабильного» существования и «фазового перехода»⁸¹.

В самом деле, что происходит, когда мы переходим от простого (ручного) труда к созданию машин? Здесь возникает интерес Ж.Симондона к самой тех-

⁸⁰ См. анализ гегелевских категорий «Vergegenständlichkeit» и «Entgegenständlichkeit», а также Марксово понятие труда (деятельности).

⁸¹ Куртов М. Введение в философию Жильбера Симондона: индивидуация в природе, психике и технике. <https://www.youtube.com/watch?v=VMGcREb1f8A> (дата обращения: 07.10.2020).

нической операции, реализуемой как функция машины. Техническая операция теперь есть трудовая операция, которая организована в конструкции машины – пространственном сочленении деталей – и предполагает ее движение (работу), осуществление которой задается «виртуально» – в виде ее потенциальной энергии (силы). В таком случае актуальное осуществление операции есть потенцирование связи «сила – материал», а не «материя-форма». Индивидуация рабочего движения задается метасистемой технического объекта, виртуальные состояния которого предшествуют и включают в себя его актуальные состояния. Машина содержит в себе целиком все будущие движения, но не полностью: она содержит в себе их потенциально, но не актуально; из виртуально-возможных движений (операций преобразования) реализуется только часть. Более того, индивидуальная реализация рабочих актуально представляет все (всеобщее) всевозможные движения машины⁸². Функционирование технического объекта принадлежит к тому же порядку реальности и той же системе причин и следствий, что и техническая операция; здесь уже нет разнородности между подготовкой технической операции и функционированием этой операции. Операция продолжает техническое функционирование, а функционирование предваряет её: функционирование есть операция, операция есть функционирование. Здесь форма (конструкция) и материя (материал) являются частями одной системы, т.е. между техническим и природным существует непрерывность⁸³.

Такое понимание технического объекта как индивидуализации технической операции, которая, в свою очередь, выступает как индивидуация объективного процесса развития (становления) техники как «естественной» системы, предполагает фундаментальное изменение самой онтологии. Различие между «естественным» и «искусственным» снимается, поскольку основополагающим является рассмотрение не их субстанциального статуса, а рассмотрение их в плоскости развития. Любые объекты теперь рассматриваются не как сущности, но как состояния динамической системы. *Основными онтологическими категориями являются не бытие, но становление, не сущее, но состояние, не субстанция, но процесс, не сущность, но явление, не актуальность, но виртуальность, не действительность, но возможность, не всеобщее, но индивидуация.*

⁸² См.: Комаров С.В. Машина и время: счет, память и скорость // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. №3. С.341–351.

⁸³ Поскольку развитие технической системы (машины, системы машин) понимается французским философом как естественный динамизм самой технической системы, то момент «представления» в машине всей системы становится особым предметом его внимания. Речь идет об изобретении, точнее – о том, как посредством творческого воображения инженера в техническом устройстве представляется весь динамизм эволюции технической системы. Техническая идея оказывается индивидуализацией и упаковкой всего генезиса последней: индивидуализация мысли оказывается динамическим элементом становления технической системы. Анализ этого посвящена работа Ж.Симондона «Воображение и изобретение».

5. Онтология техники

Наиболее выпукло эта новая онтология предстала в симондоновском понимании техники⁸⁴. С этой точки зрения техника начинает выступать как особая реальность в полном соответствии с установкой самого Ж.Симондона «исключения человеческого» из рассмотрения самого процесса становления [техники] и рассмотрения его как индивидуации технического сущего (существа).

Как понимается этот процесс? Индивидуация возможна благодаря рекурсивной причинности в той среде, какую техническое существо создает вокруг себя. Окружающая среда обуславливает техническое существо, которое, в свою очередь, обуславливает данную среду. Таковую среду – которая является как собственно технической, (искусственной), так и естественной (природной) – Ж.Симондон называет *ассоциированной средой*. Благодаря такой ассоциированной среде техническое существо оказывается само-обусловленным в собственном функционировании.

Связанные с миром природы технические объекты вводят своего рода рекурсивную причинность, благодаря которой они и могут быть изобретены, а не просто конституированы именно потому, что они выступают в качестве причины собственных условий функционирования. Если такой среды нет, то технические объекты не могут появиться в качестве таковых, а потому существует прерывность и кластерность в создании технических объектов. Элементы, материально составляющие технический объект, могут быть в наличии, но без ассоциированной среды они не могут быть организованы согласно рекурсивной причинности. Им следует организовать согласно рекурсивной причинности, которая и проявляется, лишь только объект конституировался. Будущее – как функция – весьма редко может обосновываться случайностью. Оно – будущее – активизируется организацией элементов ради выполнения определенных требований, стягивающих все в некое единое целое и одновременно задающих направление некоему ансамблю, который еще должен стать неким будущим существом.

Технические существа являются индивидами, поскольку предполагают связанные с ними ассоциированные среды, а потому они и могут быть изобретены как технические объекты. Как раз на способности живых существ само-обуславливаться базируется способность создавать объекты, которые сами себя обуславливают. Что это значит: технические объекты обуславливают сами себя? Это значит: они содержат в себе принцип своего потенциального развития. Принцип и есть их основание (*embase*), то, что поддерживает и несет все их

⁸⁴ Но именно поэтому онтологический радикализм Ж.Симондона и не был первоначально воспринят: философы всегда были далеки от понимания техники и технического.

возможные формы. Само основание обладает определенным динамизмом. Но как принцип может обладать динамизмом? Это возможно благодаря тому, что он есть эффект рекурсивной причинности в ассоциированной среде, а не логическое правило. Принцип выражает *онтологическую* связь, а не ментальное содержание. Таким образом, основание обеспечивает существование форм, является их общим резервуаром, прежде чем те вообще начнут существовать как отдельные (технические) объекты. Сопричастность формы и основания является тем отношением, которое вибрирует между актуальными настоящими и насыщает их потенциальным влиянием будущего, т.е. влиянием виртуального на актуальное⁸⁵.

Формы пассивны, ибо репрезентируют актуальность, но по отношению к основанию они актуализируют предыдущую – и последующую – виртуальность. Рекурсивная причинность задает актуальность формы как структуры, в то время как среда обладает динамизмом (энергией). Иначе говоря, рекурсивность между средой и структурой (формой) не симметрична. Среда регулирует энергии и информации.

Ж.Симондон указывает на сходство между движением мысли и становлением технических объектов. Ментальные схемы в ходе изобретения взаимодействуют так же, как сообщаются действия технического объекта посредством материальных реакций. Единство ассоциированных сред технического объекта аналогично единству живого существа. В процессе изобретения единство технического существа являет собой согласованность ментальных схем именно потому, что последние существуют и действуют в живом существе, тогда как те, что противостоят друг другу, исчезают. Мы можем создавать технические существа именно потому, что в самих себе обладаем отношением «материал–сила», во многом аналогичным тому, каковое мы устанавливаем в техническом объекте. Связь между мыслью и жизнью аналогична соотношению структурированных технических объектов и мира природы. Индивидуальный технический объект – это объект, который изобретается, который производится благодаря игре рекурсивной причинной связи между жизнью и мышлением человеческого существа. Объект – ассоциированный исключительно с жизнью или с мышлением – не является техническим объектом (он является ремесленным инструментом или лабораторным прибором, т.е. *техническим индивидом*⁸⁶), ес-

⁸⁵ См.: *Свирский Я.И.* Индивидуация в сложностно-организованном мире. http://docviewer.yandex.ru/view/1126793388/?*=gWONEMe32Kg2S13wZK%2F26IgJORI7 (дата обращения: 07.10.2020).

⁸⁶ *Техническое существо* может быть техническим объектом или техническим индивидом. На уровне простых отношений с другими техническими объектами как совокупности или их ансамбля технический объект выступает как *технический индивид*. На уровне ансамбля ассоциированной среды не существует, а значит, нет и технического объекта. Принцип индивидуализации технических объектов требует наличия под-ансамблей и инфра-ансамблей, komponуемых рекурсивной причинностью в ассоциированной среде. *Элементы технических объектов* не имеют ассоциированной среды, технические существа образуются в инфра-ансамблях. На пересечении ассоциативных сред и возникает *технический объект*.

ли у него нет внутренней согласованности с ассоциативной средой, основанной на рекурсивной причинности.

На основе такого понимания техники (технических систем, технических объектов и технических индивидов) Ж.Симондон приступает к анализу коллективных трудовых отношений. Очевидно, что в рамках такого анализа его исследования идут в разрез с марксистским пониманием сущности труда, трудовых отношений и отчуждения труда и условий его преодоления.

6. Ж.Делез и Ж.Симондон⁸⁷

Хотя при жизни Ж.Симондон не получил большой известности, он оказал некоторое влияние на ряд философов. В частности, некоторые его концепты были восприняты Ж.Делезом.

• *Индивидуация*. Прежде всего, Делёз опирается на Симондона, чтобы переосмыслить кантовскую апорию отношения между чувственностью и рассудком, которое понимается как отношение материи и формы. Симондон заменяет аристотелевское «принятие формы» более широким понятием «индивидуация» объекта. Само становление – индивидуация – рассматривается как перманентный процесс, тогда как стабильные состояния, которым отдает предпочтение классическая философия, предстают в действительности как логические срезы процесса индивидуации «метастабильной» системы. Бытие в этих условиях становится действием и Различием; индивидуация есть процесс актуализации различий, который у Симондона получает название «разуподобления» (*disparation*), а у Делёза именуется «дифференциацией» (см. «Различие и повторение»). Субъект не является субстанциальным, но пребывает в процессе постоянного становления, индивидуации.

• *Кристалл*. Понятие «кристалл» Симондона является важным для Делёза: оно является перекрестьем и синтезом всех понятий его философии. Для Симондона образ кристалла дает нам идеальную модель индивидуации объекта: он возникает как результат встречи среды и внешнего фактора, являясь результатом «разрядки» напряжения между двумя полюсами. Делёз опирается на кристаллизацию Симондона, чтобы помыслить связь между случайностью и зависимостью, которая излагается в его теории необходимости. Индивидуация является результатом встречи между условием, принадлежащим порядку структуры (ядро), и условием энергетического порядка (насыщенный раствор). Но сама эта встреча делается возможной только при наличии третьего условия –

⁸⁷ См.: Скопин Д. Мембрана и жизнь в складках: Жильбер Симондон и Жиль Делез // Синий диван. № 16. <http://morebo.ru/tema/kritika/item> (дата обращения: 25.10.2019).

условия совместимости двух реалий, когда структурный фактор может действовать как информация.

• *Мембрана.* Понятие мембраны возникает у Симондона при попытке показать, что модель организма как тела обладает своим пределом. Если простые организмы характеризуются строгой оппозицией между внутренним и внешним, то сложные организмы располагают системой медиации между обоими полюсами. Они построены как система промежуточных звеньев между ним самим и внешними ему формами, так что никогда не располагаются полностью в себе самих, но постоянно выходят за свои пределы в жизненном акте. Жизнь сложного организма никогда не тождественна себе, а располагается не внутри, но в парадоксальной структуре мембраны. В этом смысле она выражается в трансдуктивном отношении, связывающем внутреннее и внешнее. Мембрана разделяет противоположности, при этом их не разделяя. Однако мембрана не есть только топологическое понятие, место разделения «внутреннее – внешнее». Она обладает также и временным смыслом и представляет собой точку разделения времени: место, где разделяются прошлое и будущее. Мембрана является «настоящим», «мгновением» столкновения и расхождения прошлого и будущего, находящихся в процессе индивидуации. Впрочем, сама мембрана делает возможным разделение пространства и времени, при этом ускользая от однозначных определений.

Делёз использует симондоновскую мембрану в «Логике смысла» для объяснения смысла как того, что производит различия между экстериорностью состояний тел и интериорностью бестелесных событий. В его архитектонике концептов «смысл» играет роль, аналогичную роли мембраны у Симондона. Очевидно влияние симондоновской мембраны на теорию складки у Делёза.

7. Итоги

Кратко укажем, на ключевые моменты философии Ж.Симондона, которые лежат в основе новых онтологических представлений.

1. Термин «индивидуация» обозначает ведущий процесс генезиса, к конституции сущности или некоего существа.

2. Термин «существо» или «индивид» указывает на некоторую конечную стадию, но не на сущность, пребывающую в середине процесса генезиса. «Индивид» – это то, что было индивидуализировано и продолжает индивидуализировать себя.

3. Термин «доиндивидуальное» обозначает перенасыщенное состояние – меньшее, чем единство, и большее, чем идентичность. Из этого состояния и

проистекает динамический процесс, который разворачивает работу индивидуации.

4. После того как имел место процесс индивидуализации, остается определенное измерение архетипической доиндивидуальности, допускающее возникновение новых подобных процессов.

5. Доиндивидуальное перенасыщение задает условия для функциональной диссимметрии, (несопоставимость или неопределенность) метаболического состояния равновесия внутри индивида.

6. Именно с такого состояния несопоставимости формируется резонансный процесс более широких масштабов, отвечающий за возбуждение трансиндивидуальных отношений.

7. Образуется некоторая коллективность, понимаемая не только как группирование ансамбля индивидов, полностью индивидуализированных прежде, но и как процесс, подразумевающий фрагментарное множество доиндивидуализированных потенциалов (элементов).

8. Иначе говоря, коллективность является не состоянием, существующим до индивидуализированных существ, но реальностью, которая индивидуируется в ходе особых процессов индивидуации.

Задания для подготовки студентов

Тексты для изучения к семинарским занятиям

1. *Симондон Ж.* О способе существования технических объектов / пер. с фр. М.А.Куртова // Транслит. 2011. № 9. С. 94–105.

2. *Симондон Ж.* Суть техничности / пер. Д.Скопина // Синий диван. №18. 2013. С. 93–114.

3. *Куртов М.* Введение в философию Жильбера Симондона: индивидуация в природе, психике и технике. <https://www.youtube.com/watch?v=VMGcREb1f8A> (дата обращения: 07.10.2020).

4. *Свирский Я.И.* Индивидуация в сложно-организованном мире. http://docviewer.yandex.ru/view/1126793388/?*=gWONEMe32Kg2S13wZK%2F26IgJORI7 (дата обращения: 07.10.2020).

5. *Simondon G.* Du mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier, 1958, 1969 (Analyse et Raison). 322p.

Вопросы для подготовки к семинару

1. Дайте характеристику процесса «индивидуации» по Ж.Симондону.
2. Что такое «метастабильное состояние? Как вы понимаете, что такое «фазовый переход»?
3. В чем заключается, по мнению Ж.Симондона, недостаток аристотелевского учения о форме и материи?
4. Что такое «имплицитные формы»? Как понимается французским философом «информированность» материала?
5. Как понимается техническая операция? Чем отличается понимание технической операции Ж.Симондоном от понимания анализа процесса труда Г.Гегелем (операции «опредмечивания» и «распредмечивания»)?
6. Каково соотношение технической операции и машины? В чем заключается критика Ж.Симондоном марксистского понимания процесса отчуждения труда?
7. Чем отличается «технический индивид» от «технического объекта»? Что такое «метасистема» технического объекта?
8. Покажите отличие онтологии Ж.Симондона от классической метафизики.

Задание для параллельного чтения

Сравните анализ процесса (акта) труда у Маркса и понимание трудовой операции у Ж.Симондона: отношение опредмечивания и распредмечивания, процесса и результата, живого и овеществленного труда, абстрактного и конкретного труда, времени труда.

Симондон Ж. О способе существования технических объектов / пер. с фр. М.А.Куртова // Транслит. 2011. № 9. С. 94–105.

Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Фр. Избранные сочинения. М.: Политиздат, 1987. Т. 7. С. 169–177 («Процесс труда»). [См. также: Гегель Г.В.Ф. Иенская реальная философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. М.: Мысль, 1972. Т.1. С. 305–308.]

Литература к теме

1. Симондон Ж. О способе существования технических объектов / пер. с фр. М.А.Куртова // Транслит. 2011. № 9. С. 94–105.
2. Симондон Ж. Два урока о животном и человеке / пер. М.Лепиловой; науч. ред. перевода М.Куртов. М.: Grundrisse, 2016. 140 с.

3. *Симондон Ж.* Суть техничности / пер. Д.Скопина // Синий диван. 2013. №18. С. 93–114.
4. *Комаров С.В.* Машина и время: счет, память и скорость // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. №3. С. 341–351.
5. *Куртов М.* Введение в философию Жильбера Симондона: индивидуация в природе, психике и технике. <https://www.youtube.com/watch?v=VMGcREb1f8A> (дата обращения: 07.10.2020).
6. *Скопин Д.* Мембрана и жизнь в складках: Жильбер Симондон и Жиль Делез // Синий диван. № 16. <http://morebo.ru/tema/kritika/item> (дата обращения: 07.10.2020).
7. *Свирский Я.И.* Индивидуация в сложностно-организованном мире. http://docviewer.yandex.ru/view/1126793388/?*=gWONEMe32Kg2S13wZK%2F26IgJORI7 (дата обращения: 07.10.2020).
8. *Цырлина Я.Э.* Техноэстетика Жильбера Симондона и возможность современного технологического искусства. <https://www.cyberleninka.ru/article/n/technoestetika-zhilbera-simondona-i-vozmozhnost-sovremennogotechnologicheskogo-iskusstva> (дата обращения: 07.10.2020).
9. *Симондон Ж.* Психосоциология кино (неизданное). <https://cineticle.com/magazine/1560-23-0-simondon-psy-of-cinema.html>
10. *Simondon G.* L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble. 2013. 571 p.
11. *Aspe B.* Simondon, politique du transindividuel. Quistreham: Éditions Dittmar, 2013. 450 p. (Études Simondoniennes).
12. *Bardin A.* Epistemology and Political Philosophy in Gilber Simondon. Individuation, Technics, Social Systems. Springer, 2015. 251 p. (Philosophy of Engineering and Technology).
13. *Barthelemy J.-H.* Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature. Paris: LHarmattan, 2005. 260 p. (Esthetiques).
14. *Barthelemy J.-H.* Simondon. Paris: Les Belles Lettres, 2014. 240 p. (Figures du savoir).

ТЕМА 5. (ПОСТ)ФЕНОМЕНОЛОГИЯ: ОТ АКТИВНОГО «Я» К АФФИЦИРОВАНИЮ ЖИЗНИ

1. Введение: феноменология как возможность онтологии

В книге «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая: общее введение в чистую феноменологию» (1913) Э.Гуссерль указывает, что феноменология есть не только метод, которым можно вести исследования в области основания познания, но еще и «феноменологическая философия», претендующая на статус «универсальной науки о сущем». Такое понимание феноменологии не сразу обнаруживается в ее развитии; однако с момента начала лекций летнего семестра 1907 г. («Fünf Vorlesungen») идея о том, что феноменология имеет онтологическое значение, поскольку открывает регионы сущего, становится определяющей. То, что Э.Гуссерль первоначально не воспринял поворот к феноменологии бытия своего ученика М.Хайдеггера, связано было именно с установкой на то, что такая онтология – как наука о сущем – основана на феноменологической установке. Бытие как предмет «первой философии» само должно быть открыто как интенциональный предмет.

Именно это и определило в столетнем развитии феноменологии все больший отход от этой установки ее основателя. Бытие как феномен вовсе не связан с эйдетической и трансцендентальной редукцией и укорененностью в открывшихся таким образом структурах чистого сознания. Наоборот, во многих исследованиях было показано обратное: именно трансцендентальная субъективность оказывается феноменом изначального бытия. Основным методом феноменологических исследований становится не столько редукция, сколько дескрипция субъективных переживаний, обретающая общезначимость не в трансцендентальной субъективности, а в обнаруживаемых в таких описаниях их нередуцируемых фактичности и контингентности. Эта фактичность и контингентность субъективных переживаний выступила как первичная реальность. Причем сущностно необходимая для самого феноменологического анализа, поскольку сам этот анализ оказывался в некоторых отношениях «производным» от таких переживаний. Поэтому переход от феноменологической редукции к феноменологической дескрипции фактичности выступил как онтологическое обращение: внимание исследователей оказалось теперь центрировано не на трансцендентальной субъективности, а на аффицируемости субъекта (М.Мерло-Понти, Э.Левинас). В центре становится не только данность феноменов, но и их не-данность («негативность/отсутствие»), которая оказывается

скрытой в этой данности. Но это значит, что современная феноменология становится не столько учением о сознании, сколько учением о бытии.

2. Феноменология М.Анри

2.1. Краткая биография

М.Анри родился в Хайфоне, учился в Париже (Высшая нормальная школа), руководители – Ж.Ипполит и Ж.Валь; штудии Декарта и Спинозы под руководством Жана Гренье и Фердинана Алкье. Участие в Сопротивлении; опыт войны⁸⁸. Друг Ж.Боффре. Диссертации по феноменологии. Работа была высоко оценена, но влиятельным членом философского сообщества М.Анри так никогда и не стал. Провинциальная жизнь и преподавание в Монпелье. Интерес к философии М.Анри в «нулевые» годы.

2.2. Подходы к неинтенциональной (материальной) феноменологии

а) *Диссертация*. Это критика «Картезианских размышлений» Гуссерля: «темой этих великолепных текстов была трансцендентальная жизнь, но именно она-то и оказалась в них упущена»⁸⁹. Трансцендентальный субъект строится в феноменологии по образцу субъекта познания, который находится в формальном отношении с объектом познания и фактически определяется через него. Проблема телесности, а с ней и конкретности субъективной жизни оказывается упущенной.

Однако быть телом – значит иметь в первую очередь отношение с собой и только потом с миром. Субъективность определяется через самоотнесенность телесной и психической, эмоциональной, аффективной жизни, а не через направленность человека вовне. Такая установка противостоит не только трансцендентальной субъективности Гуссерля, но и феноменологии телесности М.Мерло-Понти: не быть никакой со-принадлежностью субъекта и мира. Мир и субъект, живое и неживое, разнородны в феноменологическом смысле: я получаю доступ к себе совершенно не так, как я получаю доступ к миру. Интимность и болезненность опыта самого себя (самоаффектации).

б) *Проникновение в мысль Маркса*. Критика феноменологии приводит М.Анри в 60-е гг. к философии марксизма. Он высоко оценивает К.Маркса: «Самый блестящий из учеников Гегеля», «Аристотель наших дней». Ошибка марксистов в том, что они читают Маркса как политического философа, упуская самое важное – его онтологию и эпистемологию. Это общая позиция в по-

⁸⁸ Жизнь – в ее простоте и красоте – оказалась чем-то хрупким и тем самым бесконечно ценным. Вопросы жизни и смерти решаются в отношениях между людьми, в то время как общечеловеческие структуры оказываются чем-то мнимым и в критической ситуации совершенно бесполезным.

⁸⁹ Henry M. Un philosophe parle de sa vie. P.16.

нимании Маркса, характерная для многих французских философов 60–70-х гг. (Л.Альтюссер, Э.Балибар, Ж.Рансьер и др.). Эта позиция предполагает чтение Маркса через феноменологию: Маркс не столько философ реальности, сколько философ воплощенной субъективности.

Соответствующим образом оценивается и марксистская диалектика: основной проблемой жизни и истории становится проблема отчуждения. Суть в том, что в истории преобразование человеком себя и окружающего мира превращается в его отчуждение. Революция есть попытка объективации и отчуждения того, что должно происходить внутри нас. В «Немецкой идеологии» имеются начатки понимания реальности субъективности – реальности конкретной жизни отдельных людей. Жизнь образует «условие возможности» истории, но сама она не исторична, а *мета-исторична*⁹⁰. Она гетерономна истории. Поэтому, по мнению М.Анри, в отличие от феноменологии Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера, оставшихся в плену «онтологического монизма», философия Маркса не исходит из какого бы то ни было единого основания (материи, природы, духа или чего-то еще). Иначе говоря, нет «единой онтологической реальности», которая находилась бы в становлении. Жизнь предполагает *множественность* этих оснований. Соответственно, экономические противоречия объясняются из этой плюральности человеческого бытия. Борьба классов носит не объективный, а субъективный характер, поскольку она относится не к объективному миру, а к структуре субъективности, к тому, как люди переживают свои отношения с миром и друг другом. Более того, сама реальность не является «объективной» реальностью: отчуждение мышления от себя, творческая игра объективации мысли, не может дать ему самостоятельного, настоящего объекта. Но и способности пассивного созерцания (критика феноменологии) также недостаточно, чтобы схватить чувственный мир как исходную структуру бытия. Потому что и мышление, и созерцание пытаются познать мир как предмет.

Поэтому сама жизнь понимается им как практическая деятельность; практика и есть сама плюральность бытия. М.Анри считает, что тезис Маркса о практике – это феноменологический тезис. Но, если законы социальной практики – это законы жизни, то мы получаем их не из объективных показателей; законы жизни переживаются (страстно-страдательно) субъективно. Мир есть «жизненный мир» человека; каждый из нас живет и страдает в этом мире, прежде чем осознает его. «Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание». Труд – это мучительное усилие, трата времени, усталость – это реальность, в то время как деньги, в которые пересчитывается это усилие, представляют собой лишь объективизацию этого субъективного опыта, заменяя не-

⁹⁰ Здесь, по мнению М.Анри, осуществляется «разрыв» с Гегелем, для которого история и ее условия возможности полностью совпадают.

отчуждаемую реальность трудового праксиса – *кажимостью* экономических отношений (с той фундаментальной особенностью, что эта кажимость сама благодаря практике становится объективной). Работу как модальность субъективной жизни нельзя ни измерить, ни определить качественно. Иначе говоря, экономика – это только идеальный двойник жизни и постижима только из нее.

в) *Феноменология искусства*. Следующим важным этапом творчества М.Анри явилась книга «Видеть невидимое» (1988). Это книга о Кандинском, которая продолжает традиции французской феноменологической эстетики (М.Мерло-Понти, М.Дюфрен). Наша «невидимая» внутренняя жизнь, ощущение самих себя и своих эмоций глубже, чем опыт мира, опыт предметности. Искусство не воспроизводит, а производит эту жизнь; его цель – заставить нас увидеть не видимое, а это «невидимое». Это произведение в нас самих определение опыта, определенного переживания, которое не является переживанием чего-то предметного. Живопись Кандинского основана не на восприятии, а на «контр-восприятии»: на разрушении отсылки к предмету, к вещи. Это сознание без объекта. Задача творца состоит в том, чтобы разделить с другим «эмоцию» – но не просто как отдельное переживание, а как особую практику практику радикальной трансформации субъективности. Искусство не воспроизводит эмоцию (творца), а производит, вводит ее в действие. Кто воспринимает искусство, тем самым воплощает акт самоотдачи, акт самореализации жизни⁹¹.

Исследования в области телесности, философии Маркса и искусства приводят М.Анри к созданию собственной оригинальной неинтенциональной, или материальной, феноменологии.

2.3. Неинтенциональная (материальная) феноменология

а) *Феноменология радикально преобразованной субъективности*. Опыт М.Анри – это вариант феноменологии, целиком и полностью сконцентрированной на проблемах философского преобразования самости. М.Фуко проводит различие между «чистой философией» как онтологией или теорией познания и «философией как духовностью», т.е. философией, доступ к истине в которой предполагает радикальную трансформацию философствующего субъекта. Философский путь М.Анри – это переход от «чистой философии» к такой «философии преобразованной субъективности».

б) *Неинтенциональное (материальное) сознание*⁹². Анри начинает с критики явления у Гуссерля и Хайдеггера и переходит к феноменологии жизни, в которой мысль (*cogitatio*) отождествляется со страстью (*πάθος*). Задача феноменоло-

⁹¹ Это акт самоотдачи и самореализации, т.е. активно-пассивное состояние бытия. См. далее: Бытие во Христе.

⁹² Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А.Шолохова, А.В.Ямпольская. М.: Академ. проект; Гаудеамус, 2014. С.43–57.

гии в том, чтобы показать то, что в самом показывании остается скрытым. Что это? Это тот исток, откуда берет свое начало явление и бытие. Возврат к Декарту обнаруживает фундаментальную философскую «ошибку» Гуссерля, которая состоит в завышении роли созерцания и одновременно утере *данности* как главного предмета феноменологического рассмотрения. *Cogitationes* понимаются Гуссерлем как «сознание чего-либо». Дело в том, что интенциональное сознание превращает любую данность в «предмет», в «вещь» сознания; иначе говоря, интенциональность сознания состоит в отчуждении являющегося (*Erscheinende*) от самого явления. Так, М.Анри приходит к выводу, что Гуссерль выстраивает двухступенчатую схему: сначала есть некоторая предметность, которая воспринимается, представляется и судится; и потом субъект, упражняясь в рефлексии, может дать себе свое переживание в добавочном акте усмотрения. Однако это значит, что *cogitationes* в собственном смысле слова нам не «даны»; «дана» оказывается одна лишь рефлексия.

На самом деле, считает М.Анри, *cogitationes* обладают статусом *самоданности*, которая достижима только в ходе радикальной редукции к имманентности. Это действительный доступ к реальности сознания, а не к «трансцендентности в имманентности» Гуссерля. Для этого следует ограничиться только гилетическим слоем переживаний, не принимая в расчет *нереальный* (и *нереальный*) слой ноэматического. Это означает, что только в таком «само-испытании самости» можно обрести доступ к Жизни.

в) *Опыт доступа к себе*. Значит, именно самоотнесенность, отношение с самим собой и есть то, что открывает явленность самой жизни в отличие от явленности мира как ноэматического предмета (как смысла). Если мир открывается нашему взору – физическому или умственному – как нечто иное, отличное от нас, то я сам открываюсь себе самому совершенно иначе: не в умозрении, не в рефлексии, не в «шпионаже за собой», а *непосредственно*. Как это понять? Я явлен себе радикально иным образом: не теоретически, а практически, не через видение или мысль, а через *ощущение и страсть*.

В такой постановке вопроса М.Анри противопоставляет жизнь как страсть и непосредственное переживание миру как мыслимому, ноэматическому предмету. В таком переживании сознание становится тождественным непосредственному переживанию, а последнее выступает как страсть или страдание. Действительно, когда живое ощущает свою жизнь в ее конкретности – в страдании, в радости, в боли – жизнь «является», «испытывается», «переживается». *Переживание и есть непосредственность жизни, ее данность*. И этот момент ощущения жизни и есть источник нашей способности обнаружить явления как таковые. Такая данность как неинтенциональная открытость является основой интенциональной данности предметов мира как осмысленных. Жизнь открывается

только живущему, и в той мере, в которой он живет и ощущает сам себя: $\gamma\upsilon\omega\theta\iota$ $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ оказывается «условием возможности» феномена вообще (в том числе и данности самого феномена «Я» самому себе). Я живу и познаю мир на основе этих переживаний; явление жизни фундирует явление мира. Самообнаружение Я в неинтенциональных переживаниях служит парадигматическим примером аффицированности Я самим собой, в котором проявляется исходная аффективность в качестве $\lambda\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ 'а⁹³. Такое понимание жизни как переживания принципиально отлично от самосознания классической философии, внутреннего чувства И.Канта или феномена чистого сознания Э.Гуссерля⁹⁴.

г) *Жизнь как «материя» (гиле) сознания.* Ощущение жизни (себя живущего), однако, не есть познание того же типа, что и познание мира: жизнь не умопостижима, но архи-постижима. Жизнь не постижима, а переживаема; ее постижение базируется на этом первичном переживании. В основе интенциональности сознания лежит неинтенциональное переживание; в основе когнитивности лежит не-когнитивное. Хотя я дан себе с той же пугающей достоверностью, что и болевое ощущение или переживание грусти, но их достоверность принадлежит к другому порядку: не теоретическому, а практическому. Это не столько когнитивный опыт, сколько «испытание» (Leistung), или «претерпевание» (Erlebnis). Это сама жизнь как неинтенциональный, или материальный феномен⁹⁵.

Это означает, что переживание относится к совершенно иной эпистемологической ситуации, чем опыт в смысле Канта (Erfahrung). То, что мы испытываем – боль, страх, радость, тревогу, – это *не есть предмет* опыта, но внутреннее *состояние* или *настроение*, «каково нам». Оно направлено не на *что*, а на *как*, не на внешнее, а на «внутреннее» в его неотъемлемости⁹⁶. Таким образом, интенциональная структура сознания как «сознания о...» оказывается непригодной для описания $\lambda\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ и свойственной ему самоотнесенности. М.Анри указывает, что «всякая жизнь есть страсть»⁹⁷. Она не оставляет пространства для отчуждающей и умерщвляющей рефлексии. Именно страстно-страдательная само-впечатлительность образует ту самотождественность самости, которая только и позволяет мне, конечному и ограниченному существу, произнести фразу, которая приличествует только Богу: «*Аз есмь аз*»⁹⁸.

⁹³ Анри М. Феноменология жизни // Логос. Филос.-лит. журн. 2011. №3 (82). С. 180–184.

⁹⁴ М.Анри и разворачивает свою «материальную феноменологию» как фундаментальную критику феномена чистого сознания и его темпоральности, представленную у Гуссерля. Сам феномен чистого сознания основывается на неинтенциональной данности как непосредственном переживании. См.: Анри М. Материальная феноменология / пер. с фр. Г.В.Вдовиной. М.; СПб.: Центр гуманит. инициатив, 2016. С.127-147.

⁹⁵ См.: Захави Д. Мишель Анри: субъективность и имманентность // Анри М. Материальная феноменология / пер. с фр. Г.В.Вдовиной. М.; СПб.: Центр гуманит. инициатив, 2016. С. 169–187.

⁹⁶ «Внутреннее» – в смысле «данное» изнутри самого переживания, а не направленное на него во внутреннем чувстве как особый предмет, полагаемый внутри сознания самим сознанием. См.: Анри М. Материальная феноменология / пер. с фр. Г.В.Вдовиной. М.; СПб.: Центр гуманит. инициатив, 2016. С. 124–125.

⁹⁷ Henry M. Souffrance et vie // Henry M. De la phénoménologie. P.149.

⁹⁸ Henry M. C'est Moi la Vérité. P., 1996. P.68.

2.4. «Христианское cogito». Жало в плоть

Главная характеристика сознания как переживания есть самоощущение, самоиспытание, т.е. – как поясняет М.Анри – это cogito – *живое*. Однако есть нечто, что более всего живущего – это сама жизнь. Быть живым означает иметь в себе жизнь, быть связанным с жизнью. Это есть скрытое картезианство М.Анри.

Нужно иметь в виду, что М.Анри – верующий философ. Поэтому жизнь для него есть понятие не биологическое, а теологическое. Однако теологи знают нечто о жизни только тогда, когда они не столько рассуждают о жизни, сколько действительно живут христианской жизнью. Сущность христианской самости может быть понята только из христологии, т.е. из сравнения с Самостью Самого Христа.

Суть в том, что мы *воплощены*. М.Анри настаивает, что наша собственная воплощенность может быть понята и осмыслена только исходя из Воплощения Слова Божьего, а не наоборот. Реальность нашего собственного воплощения доказывается так же, как и реальность Воплощения Христова – через страдание. Как Его страдания доказывают истинность Воплощения, так и наша способность испытывать страдание и наслаждение – наша (само)аффективность – является феноменологическим подтверждением того факта, что наши тела – живая плоть, а не просто пространственные объекты. Это означает, что истоком нашей жизненности, силы и власти – способности двигаться, прикасаться к вещам, судить о них – является наша радикальная пассивность. Я не есть тот, кто обладает способностью действовать, – я лишь тот, кто осуществляет эту способность.

Это значит, что для французского философа cogitationes или passions связаны со Страстями Христовыми. Но жизнь самодействует во мне не так, как в Нем, именно потому, что я не есть Иисус Христос. Я аффицирую себя сам, я сам есть и аффицируемое, и то, что аффицирует; я есть и субъект, и само содержание аффицирования. Я постоянно ощущаю сам себя, и сам факт ощущения самого себя конституирует мое Я. Однако я не сам навлек на себя это состояние самоощущения: я ощущаю сам себя, не будучи источником самоощущения. Другими словами, я обнаруживаю себя само-аффицируемым, я заброшен в само-воздействие жизни. Иначе говоря, само-аффицирование самости есть на деле само-аффицирование жизни. «Я испытываю само-аффицирование абсолютной жизни во мне **как** мое собственное само-аффицирование»⁹⁹. Христос есть Тот, кто делает меня – «мной».

⁹⁹ Gondek H.-D., Tengelyi L. Neue Phänomenologie in Frankreich. Berlin, 2011. S. 343.

2.5. Критика феноменологии М.Анри

При всей перспективности проекта неинтенциональной феноменологии М.Анри следует указать на то, что остается за пределами его анализа.

1. В феноменологии М.Анри мир как исходный феномен не забывается, но трактуется как «ущербный», поскольку сводится к своему нозматическому корреляту. Так понятая феноменология жизни делает затруднительным переход к анализу феноменологии жизненного мира и повседневного бытия. Жизнь понимается как переживание и страсть, но не как расположенность в мире и пребывание в нем¹⁰⁰.

2. М.Анри отказывает в философской значимости обычной истине, истине суждения и восприятия. Но, если феноменология хочет быть не только проскриптивной, но и дескриптивной наукой, она не может полностью отказаться от истины о мире, от истины познания.

3. Задача философии состоит не только в том, чтобы изменить мир и самого себя, но и в том, чтобы объяснить их. Задача феноменологии не может быть сведена к одному лишь преобразованию субъекта. Она является двоякой: и практической, и теоретической одновременно.

3. Феноменология Ж.-Л. Мариона

3.1. Краткая биография

Родился в 1946 г., учился в Высшей нормальной школе, посещал занятия в университетах Нантерра и Сорбонны. Обе диссертации посвящены Декарту. Заинтересовавшись учением Гуссерля, занимается «картезианскими размышлениями». Становится известным теологом, признаваемым в философском сообществе. Член редколлегий ряда журналов, философских обществ, получил множество наград.

Много необычайных и оригинальных работ, в которых историко-философские исследования велись ради решения таких задач, как критика метафизики, новое обоснование феноменологии, фундаментальная роль визуального восприятия, поиск границ философии, за которыми движение может быть продолжено только теологией, проблемы опыта избыточного (Божественного, откровения). Работы: «Перекрестья невидимого» и «Идол и дистанция».

3.2. Проблема данности

Ж.-Л.Марион трактует феноменологию расширительно (в духе М.Мерло-Понти): как видение невидимого¹⁰¹. Э.Левинас критически отзываясь об этом

¹⁰⁰ Анри М. Феноменология жизни // Логос. Филос.-лит. журн. 2011. №3 (82). С. 175.

¹⁰¹ См.: Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / пер. с фр. О.Н.Шпарага. Минск: Логвинов, 2006. 400 с.

проекте М.Мерло-Понти, поскольку без понятия горизонта феноменологии быть не может, а Ж.Деррида полагает, что предел для феноменологии содержится внутри нее самой, поскольку то, что не является предметом, не может исследоваться феноменологом. Однако проект Ж.-Л. Мариона как раз и связан с тем, чтобы феноменологически описывать феномены, которые не могут быть даны в горизонте *cogito* или выступить как привычные ноэматические предметы¹⁰².

а) *Данность vs предмета. Данность vs бытия.* Для классической феноменологии предмет анализа есть ноэма, данная в акте ноэзы. Но Марион указывает, что феноменология теперь имеет место с тем, что не могут быть описаны как предмет или существо (акт). Главная новация Ж.-Л.Мариона – это понятие *данности*. Нам нечто дано. Если феномен возникает на пересечении созерцания и интенции, то прежде всякой предметности должны быть даны значение или логические сущности. Они – должны быть даны для того, чтобы просто быть (обрести смысл «бытия»). Никакое данное не является, предварительно не отдав себя или не найдя себя отданным. Ноэматический предмет дан, однако его данность не сводится к самой предметности или его «бытию». Интенциональность есть направленность на то, что само дано, хотя эта данность и открывается в этой интенциональности. Это означает, что *данность есть горизонт более широкий, чем «объективность», «предметность» или «бытие»*¹⁰³.

б) *«Сколько редукции, столько данности».* Поэтому данность есть *Gegebenheit* или *donation*, но не настоящее *presence* или *donne*¹⁰⁴. У Гуссерля данность остается ограниченной, потому что феноменологическая редукция «переплетена» с «отдаванием», «данностью». Когда я совершаю редукцию, заключая в скобки отнесение предмета к миру, я свожу данность к «предметности» или к ее «бытию». В этом смысле проект Ж.-Л.Мариона стремится расширить границы феноменологии и выйти за пределы не только гуссерлевского предмета, но и хайдеггеровского бытия. Необходимо дополнить феноменологию еще одним принципом: «Сколько редукции, столько и данности»¹⁰⁵. Между тем данность и «бытие» не есть одно и то же. А если это так, то необходимо понять данность как такое присутствие, которое предшествует всякой «пред-

¹⁰² Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А.Шолохова, А.В.Ямпольская. М.: Академ. проект; Гаудеамус, 2014. С.68–70.

¹⁰³ Marion J.-L. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. P.: Presses Universitaires de France, 1997. P. 115.

¹⁰⁴ Ж.-Л.Марион, проясняя свою позицию, указывает на привычку говорить о «данной проблеме» как о вопросе, ответ на который неизвестен, но который нужно решить; при этом ни то, ни другое не выбирается заранее как нечто предустановленное. Вопрос – дается; он надвигается как событие, и это наступление маркирует его как данное. Он есть только потому, что он уже дан, «надвинулся».

¹⁰⁵ Согласно Ж.-Л.Мариону, это будет 4-й принцип наряду с первыми тремя принципами феноменологии, а именно: принципом «Сколько видимости, столько и бытия», принципом «Назад к самим вещам» и «Принципом всех принципов».

метности» (Гуссерль) или «бытию» (Хайдеггер) в их «открытии» в интенциональной направленности¹⁰⁶.

3.3. Апофатическая феноменология

Для того чтобы выразить это *различие между данностью и феноменом*, требуются новые обозначения и понятия, в которых мог бы быть выражен этот опыт данности. Созерцание таких феноменов превосходит интенцию, настолько они богаты, насыщены, избыточны. Это своеобразная *апофатическая феноменология*¹⁰⁷.

Особенностью классической феноменологии является то, что она строится на основе образца созерцания: *Wahrnehmung* выступает как *Anschauen* / (*Auffassung*). В этом случае все, что является предметом созерцания, выступает как «предмет» или «бытие», который тождествен своей данности. Но явление как нозматический предмет не тождественно самой данности как действию. Между тем, что дает себя, и тем, что показано, существует известный разрыв. Это различие в самом феномене проявляется только по отношению к невидимым вещам: например, кантовскому ноумену. В самом деле: в явлении дано то, что к самому явлению не сводится; явление как данность открывает данность вещи за пределами явления.

Ж.-Л. Марион показывает, что данность насыщенного феномена приводит к невозможности его интендировать. Кантовские аксиомы созерцания, антиципации восприятия и аналогии опыта являются только субъективными условиями восприятия предмета, которые не позволяют феноменологически его схватить (*ausfassen*). Он пишет: «По количеству насыщенный феномен – нельзя интендировать, по качеству – невозможно выдержать, по отношению – он абсолютен, то есть не обусловлен горизонтом (условием данности феномена вообще. – С.К.), и, наконец, по модальности – на насыщенный феномен невозможно смотреть»¹⁰⁸. Последнее важно, ибо речь идет о кантовских постулатах эмпирического мышления, а значит – реальной данности самого насыщенного феномена: он дан так, что не может быть идентифицирован как нозматический предмет. И тем не менее речь идет о данности, но не как – феномена в привычном смысле слова. Возможность феномена зависит от его сводимости к Я, но в случае насыщенного феномена нельзя говорить о «соответствии» его познавательной способности Я. В этом случае существует рассогласованность между (потенциальным) феноменом и субъективными условиями опыта; Я оказывается не в состоянии конституировать предмет. «Насыщенный феномен не позво-

¹⁰⁶ Marion J.-L. Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris: PUF, 1989. P.303.

¹⁰⁷ Поскольку предельной избыточностью характеризуется Божественное («Бог без бытия»).

¹⁰⁸ Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен. С. 92.

ляет видеть себя как предмет именно потому, что он является с множественным и неопишуемым избытком, который препятствует всякой попытке конституирования»¹⁰⁹. Тогда каким образом он дан? Как указывает философ, здесь имеет место контр-опыт: Я не может не видеть насыщенный феномен, однако не может смотреть на него как на предмет.

И тут обнаруживается самое интересное: это переворачивание отношения, при котором феномен подчиняется Я. Глаз не различает уже ничего предметно данного, но именно потому он получает чистую данность. Я не способно конституировать этот феномен, но обнаруживает, что оно само им конституировано. Теперь оно не конституирует, а конституируется¹¹⁰. Как указывает Ж.-Л. Марион, Я растворяется и обретается в созерцании; оно обнаруживает, что оно само конституировано тем, что им было принято. На смену конституирующему субъекту приходит конституированный свидетель. Это значит, что само Я обретается в данности насыщенного феномена.

Если «принцип всех принципов» классической феноменологии предполагает, что горизонт и конституирующее Я – это две неоспоримые предпосылки всего, что вообще может быть конституировано в качестве феномена, то опыт насыщенного феномена противоречит этому принципу и превосходит его. Насыщенный феномен является поистине как сам феномен, как феномен себя самого и из себя самого, его явление не ограничено ни горизонтом, ни редукцией к Я¹¹¹. Это чистое из себя явление есть Откровение¹¹².

3.4. Феноменология визуальности

Феноменология интересуется не теми феноменами, которые уже даны и конституированы, но теми, которые еще скрыты и невидимы. Всякая феноменология привязана к невидимому и стремится вывести его на свет (М. Мерло-Понти). Для Ж.-Л. Мариона важно, оставаясь в рамках феноменологии, попытаться решить вопрос, каким образом может совершиться переход от невидимого к видимому. Такие феномены, которые могут быть даны в явлении, но больше самого явления, он и именует насыщенными феноменами.

Для этого он рассматривает такие насыщенные феномены, как «событие», «плоть», «лицо» и «картина»¹¹³. Дело в том, что при их анализе происходит переход от уровня предметов, вписанных в визуальное поле, на уровень моделей бытия.

¹⁰⁹ Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен. С.93.

¹¹⁰ Там же. С. 94.

¹¹¹ Там же. С.95–96.

¹¹² Поэтому, несмотря на то, что позиция Ж.-Л. Мариона отличается от позиции М. Анри, вся эта тенденция в современной (пост)феноменологии квалифицируется как «теологический поворот».

¹¹³ См.: Марион Ж.-Л. Перекрестья невидимого. М.: Прогресс-Традиция, 2010.

1) *Картина как феномен*. «Настоящую» картину видеть невозможно. Необходимо различать модальности: «смотреть» и «видеть». И, соответственно, акты «взгляда» и «видения». «Смотреть» – значит отдаваться потоку сменяющих друг друга образов; это блуждание взгляда. Чтобы «видеть», требуется проводить с этим потоком еще не видимого, но претендующего на видимость, операции изъятия, наведения объективов, вычисление форм. Главным здесь является сопротивление потоку данного, его ударам. В отношении взгляда это означает процедуру кодирования, выделения кадра из бесконечной массы данного. Сознание (которое Ж.-Л. Марион предпочитает называть «не-данное») работает через такое сопротивление удару данного и переводит его в визуальное, как проявитель.

Картина как раз и останавливает наше блуждание от одного зрелища к другому, превращая его во взгляд. Этот взгляд наполняется картиной, переполняется ею и не может двинуться дальше. Через превращение невидимого в видимое к визуальности мира добавляется то новое, которое ему не принадлежит, но превосходит его и отменяет.

Картина совершенно противоположна объектам мира по степени представленности. Существенной характеристикой объектов мира является невозможность предстать во всей полноте; всякое явление состоит из отсутствия и присутствия¹¹⁴. Картина же является воплощенной полнотой; в ней есть все, нет никакой нехватки. Она абсолютно интенсивна в том смысле, что ее рама наполнена только видимым; в ней нечему и некуда ускользнуть, не дав себя увидеть. Картина заключает безумную энергию визуального, настолько интенсивную, что наш взгляд не может этого вынести.

Это значит, что проблематика визуального поля связана с тем, кто в нем находится. Это художник, который страдает от сопротивления избытку данного, пока не позволит ему перейти в визуальное поле и быть видимым. Художник настолько сопротивляется данному, что добивается того, что оно впервые себя показывает и становится доступным (всем) феноменом¹¹⁵.

Но для зрителя невидимое в видимом раскрывается не сразу: картина требует постепенного рассмотрения. Она отличается от объектов мира, которые достаточно один раз увидеть, чтобы потом постоянно и повседневно использо-

¹¹⁴ См. описание Гуссерлем актов «наполнения» (er-fullen) предмета (*Husserl E. Ding und Raum. Vorlesungen 1907 (Text nach Husserliana, Band XVI). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991. S.60–65).*

¹¹⁵ «...Как слепой ощупывает своей палкой неровности почвы, художник своей кистью прощупывает еще не видимое, чтобы среди геометрически возможных линий (ведь все они законны, все могут быть выведены, одинаково правильные и потому одинаково размечаемые) установить те, которые повинуются неоспоримой эстетической необходимости. Художник ничего не отслеживает. Как искатель подземных родников, он только делает зарубки, чтобы найти места, откуда может (и должен) брызнуть фонтан. Лучше, чем слепые, которых мы встречаем, он угадывает то, что прорывается к видимому в силу давления невидимого. Художник не проследивает никакой линии, не устанавливает пределы никакой формы. Он позволяет формам и линиям накладываться на поверхность внутри рамы». *Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого. М., 2010. С. 74–75.*

вать, уже не видя. Интенсивность картины требует почти бесконечной последовательности взглядов. С каждым приходом меняется взгляд, меняется и картина. Она – не закрытый объект.

Итак, в феномене картины (смотрения) очевидна работа *контринтенциональности*¹¹⁶, оборачивающей феноменологическое отношение, в котором сознание оказывается «ведомым» тем феноменом, который дарит себя, своей избыточностью наполняя сознание и фактически запуская его деятельность.

2) *Идол*¹¹⁷. Идол – в отличие от картины – не есть визуальный, но онтологический, экзистенциальный объект (модель). В характеристике идола главным является не пластичность образа, но специфическая форма организации видимого, каковая и заставляет падать перед ним ниц. *Идол в том и состоит, что его видят*. Более того, его видят настолько визуально, что видеть его достаточно для того, чтобы его знать. Идол завораживает именно потому, что в нем нет ничего, чтобы не выставляло бы себя напоказ.

Именно эти инвестиции в видимое ведут к появлению идола; именно *взгляд делает идола, а не наоборот*. Это означает, что своей визуальностью идол переполняет направленность взгляда. Ему не нужно никуда двигаться, никуда переходить, строить перспективу: он отдыхает на идоле, замирает, отдается на хранение. В этом смысле идол служит зеркалом, но свою зеркальность он маскирует: отражая взгляд, он рассеивает его сияние. Поэтому идол – это *невидимое зеркало*.

Поэтому и невозможна критика идолопоклонства, поскольку везде взгляд натывается на самого себя. Все заполнено идолом, т.е. самим взглядом, и поэтому он впадает в сон.

в) *Икона (лик – лицо – личина)*. Икона – нечто, обратное идолу, и функционирует совсем иначе. Она не производится взглядом, но, напротив, она сама этот взгляд вызывает, провоцирует. Она, как картина, насыщает видимое невидимым, но при этом делает взгляд *бесконечным*. Взгляд человеческий теряется в невидимом взгляде, поэтому никакое видимое тут не ухватывается, *никакой аистезис тут невозможен*.

Тут зеркалом делается наш взгляд, поскольку он видит, только обнаруживая, что на него смотрят¹¹⁸. Здесь важно, что икона не имеет «своего»: «прозрачность» ее заключается в том, что она не имеет собственной видимости. Она устроена таким образом, чтобы сквозь материальные и видимые черты вывести взгляд к принципиально невидимому (о. П.А.Флоренский. «Иконостас»).

¹¹⁶ См.: Юберман Д. То, что мы видим, то, что смотрит на нас. СПб.: Наука, 2000. 262 с.

¹¹⁷ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. Париж; Москва, 2009. №56. 291 с.

¹¹⁸ См. объяснение М.Анри само-аффектации самости.

Ж.-Л.Марион говорит: «...Перед иконой ...я испытываю то, что на меня смотрят (я должен испытывать, если речь действительно идет об иконе)»¹¹⁹.

Здесь прототип не играет роли оригинала или воспроизводимого референта (Ж.Делез). Он выступает прежде всего через второй взгляд. «Оригинал», следовательно, не принадлежит объективности, которую он бы удваивал. Он выступает сквозь образную объективность как чистый взгляд, встречающийся с моим взглядом.

Картина – это как бы медиатор между идолом и иконой. Но картина исчезает, когда исчезает один из факторов напряжения – переживание (в созерцании) или цель (в интенции). Зрелище всегда подчиняется условиям самой видимости – данности конечного мышления. Что происходит, когда картина исчезает? Движение «уходит» в идол или икону.

4. Феноменология аффектированного субъекта

Уже говорилось, что концепции М.Анри и Ж.-Л.Мариона квалифицируются как «теологический поворот» в феноменологии¹²⁰. Однако в современной феноменологии присутствует и противоположное направление в понимании аффектации субъекта как предмета феноменологических исследований. К такому направлению принадлежит феноменология бельгийского философа М.Ришира. Основным ключевым моментом дискуссии этого феноменолога с Ж.-Л.Марионом является обращение к становлению самого феномена, в котором феноменальность оказывается проникнута символическими элементами языка. Проблему представляет уже сам феномен как предмет феноменологии: движение к феноменологической реальности обнаруживает в ней как бы «лакуны», обусловленные самим темпоральным процессом становления смысла. А именно: обнаруживается, что «фактом» нередуцируемой конечности является непреодолимый разрыв между горизонтом темпорализации, в которой зарождается смысл, и тем горизонтом, в котором этот смысл призван быть снова схвачен как смысл символической данности¹²¹. Ибо только в последнем случае смысл может подлежать объяснению, прояснению и даже просто дескрипции, объяснить или прояснить¹²². Это означает, что, строго говоря, сам феномен – предмет феноменологических изысканий – является не-данным. Именно в понимании феномена данности и разворачивается дискуссия М.Ришира с Ж.-

¹¹⁹ Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого. М., 2010. С. 106–107.

¹²⁰ Gondek H.-D., Tengelyi L. Neue Phänomenologie in Frankreich. Berlin, 2011. S.11-14.

¹²¹ Ришир М. Первое размышление: Введение. О феноменологическом анализе как движении зигзагом // HORIZON. Феноменол. исслед., 2020. Т. 9 (1), №1. С. 298–300.

¹²² Заметим, что такой «эффект темпоральности» при становлении смысла был в поле внимания уже у самого основателя феноменологии. См.: Husserl E. Späte Texte über Zeitkonstitution. 1929–1934; Die C-Manuskripte. Husserlians Materialien. VIII. 2006. 454 s.

Л.Марионом. Ж.-Л. Марион модифицирует установку феноменологии в тезис: чем больше редукции, тем больше данности. Но М.Ришир утверждает, что всякое описание, дескрипция, редукция сами являются способами, в которых собственно феноменологическое редуцируется (аффектируется) его символическим описанием. А потому его тезис звучит противоположным образом: чем больше редукции, тем меньше данности. Поэтому для того, чтобы «пробиться» к данности самой по себе, требуется особый способ «зигзагообразного» анализа. А именно: «восходяще-нисходящего» движения между слоями феноменологического и символического, когда один будет находить описание и герменевтическое истолкование в другом¹²³.

К сожалению, по определенным причинам мы не можем здесь рассматривать подробно феноменологию М.Ришира. И общую тенденцию обращения к, так сказать, «внутренней» аффектированности субъекта рассмотрим на примере феноменологии Д.Тригга.

5. Феноменология ужаса Д.Тригга

5.1. Краткая биография

Д.Тригг родился в 1978 г. Учился в Биркбеке (Лондонский университет), где в 2004 г. получил степень бакалавра по философии. Затем получил степень магистра по эстетике в 2005 г. в Саксесском университете.

В 2009 г. получил докторскую степень по философии; тема диссертации: «Память и место: феноменологическое исследование» (The Memory of Place: a Phenomenology of the Uncanny).

В 2011–2013 г. работал в Париже в Национальном центре научных исследований: первоначально в Центре исследований прикладной эпистемологии, далее в архивах Гуссерля в ЭкольНормаль. Преподавал в университетском колледже Дублина.

В 2014–2016 гг. работал в Университете Мемфиса (США) (отделение философии). С 2017 г. работает в Венском университете (Австрия).

5.2. Избавление от наследия антропоморфизма

а) *Мир без нас*. Будучи в оппозиции к посткантианской традиции, новая философия берет за отправную точку мир вне субъекта. «Теперь даже термин «странное» (weird) оказывается местом критической переоценки существую-

¹²³ Ришир М. Первое размышление: Введение. О феноменологическом анализе... С. 304. См. также: Ришир М. Феноменология поэтического элемента // HORIZON. Феноменол. исслед., 2016. Т. 5, №1. С.293–294.

щих норм, в результате которой взгляд человеческого субъекта лишается своего привилегированного положения»¹²⁴.

Новая спекулятивная философия ставит вопрос о постчеловеческой онтологии, которая была бы онтологией доступа к реальности вне связи с субъектом. Речь идет об уроке К.Мейясу, обращенном на феноменологию.

б) *«Корреляционизм» феноменологии.* Идея, что мы можем говорить от имени вещей вне нашего опыта, посредством которого они даны «для нас», — это своеобразное феноменологическое противоречие. «Двухходовка» корреляционизма, согласно К.Мейясу, состоит в том, что мир невозможно мыслить без субъекта, но и сам субъект непостижим без мира. Это значит, что Мир как подлинно внешний или иной, в рамках этой философии нельзя помыслить и постичь; но и субъект в его подлинном («объективном») положении непостижим. Все дело — в *отношении*.

Поэтому феноменология неспособна совладать с проблемой вещей в себе. Ибо, как К.Мейясу говорит, для нее нет великого Внешнего. Как указывает Д.Тригг: «Внешнего, не опосредованного отношением к нам, данного как безразличное к собственной данности, существующего в себе, безразлично, мыслим ли мы его или нет; такое Внешнее, которое мысль могла бы постигать с оправданным чувством пребывания на чужой территории — в совершенно чуждом ей месте»¹²⁵. Значит, Мир как подлинно внешнее — вне отношения к субъекту — непостижим.

Но феноменология также неспособна совладать и с подлинной проблемой субъекта: субъект в ней всегда остается мыслимым, интенциональным *cogito*. Поэтому в феноменологии существует скрытая этика (метафизика) конечности, которая заключается в том, что все нозмы определяются через значение для человека. Другим феноменам уделяется внимание постольку, поскольку они становятся местом утверждения субъекта: «должно быть, чтобы «я мыслю» сопровождало...». Существует феноменологическая невосприимчивость к нечеловеческой сфере. Поэтому феноменологический метод всегда связан с «некритическим утверждением «проживаемого опыта как гаранта истины, понимаемой как самоудостоверяемое единство.

в) *Позиция Д.Тригга.* Задача Д.Тригга показать иные возможности феноменологии, точнее — возможность иной феноменологии, а еще точнее — возможность феноменологии иного. Это означает, что феноменология должна сохранить свой метод описания, но избавиться от «привязки» к субъекту, понимаемому как его *cogito*. Это должен быть вариант реалистической феноменоло-

¹²⁴ Тригг Д. Нечто. Феноменология ужаса/ пер. с англ. Я.Цырлиной и Д.Чулакова. Пермь: Гиле Пресс, 2017. С. 13.

¹²⁵ Там же. С. 15.

гии. Это означает, что, хотя такая феноменология исходит из человеческого опыта как начала, она обращается как к человеческим, так и к нечеловеческим сущностям. Человеческий опыт здесь отправная точка, чтобы идти дальше и в нем обнаружить реальность, выходящую за пределы человеческого.

Что это значит? Это значит, что такая феноменология открывает особый тип постижения, где вещи (things: от thing – нечто) выступают как не только как внечеловеческие (non-human), но и как нечеловеческие (nonhuman). Но и сам человек в этом случае обнаруживается как не/человеческое (unhuman). Различие следующее: что-то, отличное от человека, что-то, остающееся за вычетом человека, обозначается эквивалентными терминами non-human и nonhuman; а термином unhuman обозначается особый режим сосуществования человеческого и нечеловеческого. Как указывают переводчики этого важного термина Д.Тригга: «Человеческое и нечеловеческое как бы совместно обитают в человеческом теле, оказываются вложенными друг в друга и очерчивают беспокойную, тревожную и в чем-то жуткую границу, сопряженную с игрой присутствия/отсутствия, раскрытия/сокрытия внутри самого человеческого; это своеобразная переключаемость режимов человеческого и нечеловеческого наряду с их соприсутствием»¹²⁶.

В чем тогда сохраняется специфика феноменологии? В том, что, хотя Д.Тригг говорит о феноменологии иного, подлинным объектом для него является человеческий опыт, в котором обнаруживается иная природа. Собственно, мир вне нас его интересует мало.

5.3. Феноменология иного

Истоки феноменологии иного Д.Тригг обнаруживает в работах Э.Левинаса и М.Мерло-Понти.

а) *Анонимная материальность (Э.Левинас)*. В ранней метафизике как утверждает французский философ, отношение бытия в сущих не «дано в мгновении», но «осуществляется посредством самого станса мгновения. Мгновение – это событие, становление с его собственным возникновением, за которым тянется линия истока. Но это значит, что «бытие избегает любой спецификации и нечего не специфицирует»¹²⁷. Как тогда понять всеобщее бытие, не привязываясь к определенности вещей? Вопрос о бытии есть сам странный опыт бытия. Как говорит Э.Левинас, это способ взять его на себя. Потому что на бытийный вопрос *что такое бытие?* никогда нельзя получить ответа, так как бытие всегда уже при нас, с нами. Задавая вопрос, мы задаем его очевидности нашего

¹²⁶ Тригг Д. Указ. соч. С. 15–16.

¹²⁷ Левинас Э. От существования к существующему / пер. с фр. Н.Б.Маньковской // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 11.

присутствия; сам вопрос – это проявление связи с бытием¹²⁸. Но именно поэтому бытие оказывается анонимным фактом, который постоянно находится под угрозой контингентности бытия субъектом. Связь с миром (субъективность) не является синонимом существования, бытие предшествует миру. Поэтому подлинное бытие глубинно чуждо, оно нас ушибает. Поэтому связь с бытием – это связь по аналогии... Это факт, что мы есть, факт бездушного наличия. Понятие этого бездушного наличия Э.Левинас обозначает термином «*имеется (il y a)*»¹²⁹.

Этот термин в самом наличии указывает на то, что что-то остается в небытии, некая избыточность, скрепляющая личностную сферу безмолвия с предшествующей субъекту анонимностью. «При помощи термина мы фиксируем такое безличное, анонимное, но неотделенное от бытия «истребление», бормочущее в глубине самого небытия. Отказывающееся от личной формы *il y a* – это “бытие вообще”»¹³⁰. Это такая анонимная сфера, не тождественная с конкретным сущим и не выводимая из него. Имеющееся (*il y a*) не просто указывает на вторжение анонимности, но обозначает угрозу простого присутствия, которое лишает конечное сущее его единичности и низводит до уровня «кишения точек». Это – феномен ночи. Ужас перед темнотой есть последний порог различения.

Это значит, что наличие аффективных переживаний у человека вовсе не означает, что мы навсегда заключены в границах человеческой конечности. Скорее, возможность помыслить не/человеческое возникает именно потому, что само человеческое остается при этом невредимым. Д.Тригг формулирует ключевой тезис: «Возможность помыслить не/человеческую феноменологию возникает только в дизъюнкции опыта себя как человека и осознания того, что эта же самая сущность фундаментальным образом принадлежит внечеловеческому»¹³¹. По мере того как субъект освобождается от субъективности, он продолжает присутствовать, занимая горизонт событий, где материальности физического тела удастся пережить растворение личностного субъекта.

Хотя Э.Левинас указывает при этом на феномен бессонницы, значение этого растворения субъекта в материальном гораздо шире. С наступлением *il y a* материализм (в данном случае – материальность субъекта) не исчезает, но, наоборот, выталкивается на поверхность во всей его странной фактичности. Анонимность реальной материальности.

Ужас бессонницы – это опыт инверсии нарушения порядков интериорного и экстериорного до такой степени, что не остается ничего, кроме материальности, ставшей прозрачной / прозрачности, ставшей материальной. Человеческое

¹²⁸ Левинас Э. Указ.соч. С. 11.

¹²⁹ Там же. С. 10.

¹³⁰ Там же. С. 34.

¹³¹ Тригг Д. Указ.соч. С. 62.

тело приобретает при этом иную сторону, которая фундаментальным образом независима от выражения и восприятия. Это тело по ту сторону кажимостей, это «сверхъестественная реальность», которая противостоит руинам своего собственного отрицания.

Речь в такой феноменологии идет не об интенциональном отношении, тем более – не об субстантивном отношении, как в случае с бытием-в-мире, но с непрямым отношением, отношением косвенного. Наша способность вырвать себя из мира и в то же время сохранить с ним не прямые отношения возможна лишь потому, что всегда существует связь с миром, структурированная всепроникающей анонимностью. Как Э.Левинасу удастся проникнуть из тюрьмы реляционизма, сохранив феноменологический метод? Через аналогию. Имеется (*il y a*) – это и есть не прямое отношение как спекулятивный аргумент феноменологии, ее не прямой опыт. Это не столкновение с миром-в-себе, но указание на точку, где есть разрыв между миром и субъектом (например, ужас). Его первый лик – субъект, становящийся нечеловеческим, второй – лакуна, указывающая по ту сторону кажимостей. Это структурная брешь, позволяющая различным сферам сойтись в одном и том же теле. Это шаг по ту сторону бытия-в-мире (*Dasein*), такая субъективность, которая и присутствует, и отсутствует. Эта трансформация не отрицает субъекта, но в онтологическом отношении указывает на иной порядок материального существования.

Тем самым открывается начало, которого нет в смысле прямого присутствия; начало, которое всегда уже имеется. Не/человеческая прозрачность конститутивна для человеческого существования и не является неким аномальным отклонением человеческого, которое нужно изгнать. Это ничто, которое всегда рядом как некоторое начало человеческого присутствия. «Это событие бытия, возвращающегося в лоно отрицания, как будто бы ничего не имело места (перевод несколько изменен Д.Триггом)»¹³². Действительно, имело место **ничто**. По этой причине тело перестает быть началом (*element*) в отношении сущего и бытия.

б) *Время телесного (М.Мерло-Понти)*. В «Феноменологии восприятия» М.Мерло-Понти представляет тело как точку конвергенции для структуры времени, проживаемого конечным субъектом. Используя понятие «интенциональной дуги», он характеризует перцептивную жизнь как скрепленную дугой, которая проецирует вокруг нас прошлое, будущее, наше житейское окружение...так, что мы оказываемся вовлеченными во все эти отношения»¹³³. Но наше личностное тело при этом никуда не исчезает; оно вездесуще и никогда не покидает нас. Какой-то аспект нашего восприятия вещей все время ускользает от

¹³² Левинас Э. Указ.соч.. С. 37.

¹³³ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 183.

личностного субъекта, обрекая ощущения на неизбежную неполноту. Это касается всего существования. Присутствуя в настоящем, мое существование маскируется при помощи «какого-то другого «я», которое уже присоединилось к миру задолго до того, как личностный субъект выходит на сцену. Иначе говоря, на уровне ощущения все режимы личностного воплощения контингентны.

Поэтому задача феноменологии, согласно М. Мерло-Понти, – это работа по возвращению нерелексивного представления о мире, которое предшествует субъективности, будучи уже имплицировано субъективностью. И здесь открывается, во-первых, иная временность, во-вторых, иная телесность (природность).

1) *Иное время.* «Таким образом, вокруг нашего личного существования лежит окраина существования почти безличного, так сказать, само собой разумеющегося, которому я препоручаю заботы по удержанию меня в жизни... Так же, как говорят о вытеснении в узком смысле слова, когда я сохраняю спустя какое-то время один из преходящих миров, который мне довелось узнать, и обращаю его в форму всей моей жизни, можно сказать, что и мой организм, являясь доличной причастностью к всеобщей форме мира, анонимным и неопределенным существованием, играет роль своего рода врожденного комплекса, скрытого моей личной жизнью. Случается даже, что в миг опасности моя человеческая ситуация перечеркивает ситуацию биологическую, что мое тело всецело смыкается с действием. Но это всего свести его до себя, ни себя свести до него»¹³⁴.

Я остаюсь живым, благодаря этому отсутствующему присутствию. Мое постоянство обеспечивается анонимной работой тела, к которому личностное Я имеет двойное отношение. Во-первых, это время мира до моего личностного Я; моя история тогда является продолжением некоторой предыстории, чьи достижения она использует. Если тело ориентировано на область феноменального с его многообразием кажимостей, то присутствие доличного тела втягивает личностное «я» в область, находящуюся за пределами пространства и времени и, следовательно, устойчивую к специфике кажимостей. Во-вторых, оно это время, которое присутствует во времени моего личностного «я», проявляя себя в «определенные моменты». Эти моменты явления анонимного и доличного «я» предстают как вневременные, прерывающие связь времен личностного времени: это «доисторическое» в нашей жизни. Это присутствие ничто, того, что ничего не было, присутствие отсутствующего.

2) *Иная природа.* Разделение на личностное и доличное предполагает радикальный дуализм, когда любое такое разделение будет не онтологическим, а эмпирическим. Этот дуализм означает, что соотношение личностного и до-

¹³⁴ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 121.

личностного будет характеризоваться сверткой одного в другом и присутствием одного за счет другого. Это эмпирическая двойственность, но не онтологическая: каждый из аспектов свернут в другом, так что мы не можем помыслить личностное без доличностного, и наоборот.

Таким образом, человеческое тело никогда полностью не бывает своим собственным бытием ни во временном, ни в материальном отношении. Свернувшись внутри, что-то ускользает от моей рефлексии. При этом, если личностное время ориентировано на сборку синтезированного времени, доличностная область сопротивляется размещению во времени, удерживая «то прошлое, которое никогда не было настоящим»¹³⁵, доличностная жизнь порождает в теле симультантность временного переживания, что принципиально размещает тело вне времени. Эта двойная временность, центральная для логики жуткого, считает Д.Тригг, соединяет живое и неживое в одном и том же органическом теле. Поэтому когда я встречаюсь с собой в мире, то это происходит благодаря человеческому телу, которое не столько является заветом для биографии, сколько монолитом, обозначающим другой порядок пространства и времени.

5.4. По направлению к не-феноменологии

Что же дальше? «Мы еще не до конца исчерпали смысл вещи, определив ее как коррелят нашего тела и нашей жизни»¹³⁶. В определенные моменты обнаруживается, что вещь игнорирует нас. Тут в обнаруживающихся кажимостях и разрывах в поле опыта мы сталкиваемся с пределом феноменологии. Нужна непрямая онтология, нежели онтология, выводимая из проживаемого опыта. Задача в том, чтобы концептуализировать мир, который предшествует мышлению и опыту, будучи, тем не менее, имплицирован в самой мысли. Это феноменология предшествования, феноменология возможного. Как таковая эта не-феноменология не должна восприниматься как что-то отличное от феноменологии, а именно это и игнорируется критиками феноменологического метода, но как то, что в первую очередь конституирует саму феноменологию (как реальное событие и факт мира). М.Мерло-Понти указывает: «То, что сопротивляется феноменологии внутри нас – природное бытие, тот самый «варварский» источник... – не может оставаться за пределами феноменологии и должен найти в ней место»¹³⁷. Это задача формулирования *непрямой онтологии*, которая должна ощущать себя в природном (в тени) как дома, потому что тени – это лучшее место, где мы можем уловить образ природы без нас.

¹³⁵ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 311.

¹³⁶ Там же. С. 413.

¹³⁷ Merleau-Ponty M. The Structure of Behaviour / trans. Alden L.Fisher. Boston: Beacon Press, 1965. P.178.

Однако проблема в том, что природа – это такое примордиальное основание, которое не может быть интегрировано в опыт. Как возможно мое восприятие вещи, при том, что вещь сопротивляется моему восприятию, очевидным образом уходя в себя? Такое восприятие возможно, если сама вещь состоит из того же материала, что и плоть человеческого тела «...потому что толщина плоти между видящим и вещью является конститутивной как для видимости, присущей вещи, так и для телесности, присущей видящему»¹³⁸. Термином плоть, таким образом, обозначается предшествующее опыту начало, которое при этом имплицировано в опыте и человеческом теле.

Иначе говоря, *плоть становится артефактом онтологии*, поскольку сводится к предъявлению определенного отсутствия. То, что тело является вариантом плоти, означает поэтому, что плоть не редуцируема к телу, но, наоборот, имманентна всем вещам. Странность этой онтологии заключается в том, что она избегает впадения в истолкование единства внутри различия, но предъявляет различие как изначальное (тело является плотью, но онтология плоти выходит за пределы тела). Таким образом, плоть оказывается некоторым изначальным различием именно потому, что это не феноменальное различие, а «дифференциация одного-единственного и массивного примыкания к Бытию (природе)»¹³⁹. Это различие, предшествующее феноменологии различия. Таким образом, это *изначальное различие как без-различие*.

Такое понимание плоти как безразличного начала подрывает роль субъекта, ибо обладает изначальной структурной негативностью. Плоть нельзя определить до самого определения, т.е. реального различения. Говорить о плоти можно только в апофатическом ключе: раскрывая себя, становясь вещью, она также и скрывается в тени. Поэтому мир восприятия содержит одни тени, отсветы, уровни, разрывы между вещами. Говорить о плоти – значит говорить об «анalogии» вещи. Это соединительная ткань отмечает точку, в которой возникают вещи. «Природа в нас должна иметь какое-то отношение к Природе вне нас; более того, Природа вне нас раскрывается нам как Природа, которой мы являемся»¹⁴⁰. Эта обратимость, структурированная плотью, не является слиянием сходства и различия, но той самой точкой, где интериорность субъекта обретает свою структуру через отношение с тем, что лежит за пределами субъекта.

Это феноменология, которая указывает на не-феноменальную сферу (до-исторические факты). Это то, на что указывает К.Мейясу. Поэтому теперь вопрос об опыте теряет в такой новой феноменологии опору, поскольку вопрос ставится не о различии субъекта/мира, но о том, как мысль может концептуали-

¹³⁸ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / пер. с фр. О.Н.Шпарага. Минск: Логвинов, 2006. С. 196.

¹³⁹ Там же. С.351–352.

¹⁴⁰ Merleau-Ponty M. Nature: Course Notes from the College de France / trans. Robert Vallier. Evanston: Northwestern University Press, 2003. P. 267.

зировать дотеоретические слои, на которых строится само мышление. Здесь конституируется область или зона концепта без мыслящего тела или тела без субъективности, которая фундаментально сопротивляется нашей рефлексивности.

6. Резюме

Подведем кратко итоги. Развитие современной феноменологии связано с критикой основных положений классической феноменологии: самого понятия чистого сознания и трансцендентальной субъективности. Это связано не только с критикой феноменологического метода, но и с критикой самого проекта феноменологической философии вообще. Та область феноменологического, которая в соответствии с «принципом всех принципов» ограничивалась областью созерцаемого («предметного»), оказалась очень узкой. Невозможность дескрипции чистого сознания и сведения его к трансцендентальной субъективности ведет к обнаружению его аффицированности тем, что выходит за пределы сознания. В основании интенционального обнаруживается неинтенциональное, в основании когнитивного лежат некогнитивные образования. Это открытие недоступных, неявленных, сокрытых, «глубоких» феноменов, чья реальность превосходит реальность сознания, заставляет выходить за пределы опыта – в кантовском или гегелевском смысле. Из агента познания субъект превращается в пациента, того, кто претерпевает воздействие чужого взгляда, чужого воздействия и даже восприятия себя как «чужого». Сама субъективность выступает теперь как преобразованная субъективность, как страсть или плоть, а опыт как испытание или претерпевание. Переживание становится тем, что не сводится к его осмыслению или пониманию, но содержит в себе нечто, ускользающее от рефлексивного взгляда. Пассивная аффицированность – извне или изнутри – не является всего лишь изнанкой своей или чужой активности. Эта аффицированная субъективность становится посредником «феноменологизации мира»: неданные или сверх-данные феномены доступны только через сам этот аффект испытания-переживания, как след, который они оставляют на субъекте. Отсюда и метод феноменологического анализа становится методом косвенной дескрипции, который не столько описывает, сколько указывает на то, что находится за границей феноменологического. Это означает, что такая косвенная феноменология оказывается онтологией потустороннего, онтологией неинтенциональной субъективности. Такая онтология выступает как онтология виртуального бытия.

Задания для практических занятий

Тексты для изучения к семинарским занятиям

1. *Анри М.* Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А.Шолохова, А.В.Ямпольская. М.: Академ. проект; Гаудеамус, 2014. С. 43–57.
2. *Анри М.* Феноменология жизни // Логос. Филос.-лит. журн. 2011. №3 (82). С. 172–185.
3. *Марион Ж.-Л.* Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А.Шолохова, А.В.Ямпольская. М.: Академ. проект; Гаудеамус, 2014. С.63–99.
4. *Марион Ж.-Л.* Перекрестья видимого. М., 2010. 176 с.
5. *Тригг Д.* Нечто. Феноменология ужаса / пер. с англ. Я.Цырлиной и Д.Чулакова. Пермь: Гиле Пресс, 2017. 167 с.
6. *Ришир М.* Первое размышление: Введение. О феноменологическом анализе как движении зигзагом» // HORIZON. Феноменол. исслед. 2020. Т. 9 (1), №1. С. 283–305.
7. *Ришир М.* Феноменология поэтического элемента // HORIZON. Феноменол. исслед. 2016. Т. 5, №1. С. 281–298.

Вопросы для подготовки к семинарам

1. Как понимается «данность» феномена в феноменологии М.Анри? В чем заключается различие понятия «данности» и понятия «феномена» в феноменологии Э.Гуссерля и М.Хайдеггера?
2. Как понимается неинтерциональность феномена жизни? Какова основная задача неинтенциональной феноменологии?
3. Укажите особенности феномена страдания в феноменологии М.Анри.
4. В чем заключается, по мнению Ж.-Л.Мариона, основной «изъян» классической феноменологии?
5. Укажите на особенности опыта восприятия «насыщенного» феномена. В чем заключается аффектация субъективности в таком опыте?
6. Дайте характеристику особенностей «насыщенного» феномена. Укажите на различия насыщенных феноменов: картины, идола и лика.
7. Приведите примеры феноменологии ужасного. Почему ужасное характеризуется термином *unhuman*?

8. Почему классическая феноменология рассматривается как корреляционизм?

9. Укажите на особенности феноменологического описания плоти М.Мерло-Понти. Почему такая феноменология выступает как феноменология косвенного? Почему такая феноменология характеризуется как неинтенциональная феноменология?

10. В чем состоит специфика феноменологии аффицированного субъекта?

Задания для параллельного чтения

1. Дайте анализ понимания феномена М.Хайдеггером и М.Анри:

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: AD MARGINEM, 1997. С.27–32 (39) (§7. «Феноменологический метод разыскания. А. Понятие феномена»).

Анри М. Феноменология жизни // Логос. Филос.-лит. журн. 2011. №3 (82). С. 172–185.

2. Прокомментируйте описание Ж.-Л.Марионом трансформации кантовских основоположений рассудка в опыте восприятия «насыщенного» феномена:

Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1994. С. 134–185.

Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А.Шолохова, А.В.Ямпольская. М.: Академ. проект; Гаудеамус, 2014. С. 82–95.

3. Укажите на особенности понимания феномена плоти М.Мерло-Понти и основания «косвенной» феноменологии Д.Тригга:

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. под ред. И.С.Вдовиной, С.Л.Фокина. СПб.: Ювента: Наука, 1999. С. 266–311.

Тригг Д. Нечто. Феноменология ужаса / пер. с англ. Я.Цырлиной и Д.Чулакова. Пермь: Гиле Пресс, 2017. С. 115–140.

4. Сравните понимание феноменологии и данности в дискуссии Ж.-Л.Мариона и Ж.Деррида в работе: О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Логос. Филос.-лит. журн. 2011. №3 (82). С. 144–171.

5. Проведите анализ статьи М.Ришира. Ришир М. Феноменология поэтического элемента // HORIZON. Феноменол. исслед. 2016. Т. 5, №1. С.281–298.

Литература к теме

1. (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А.Шолохова, А.В.Ямпольская. – М.: Академ. проект; Гаудеамус, 2014. 288 с.

2. *Анри М.* Материальная феноменология / пер. с фр. Г.В.Вдовиной. М.; СПб.: Центр гуманит. инициатив, 2016. 206 с.
3. *Марьон Ж.-Л.* Перекрестья невидимого. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 176 с.
4. *Марьон Ж.-Л.* Идол и дистанция // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. Париж; Москва, 2009, №56. 291 с.
5. *Марьон Ж.-Л.* Метафизика и феноменология – на смену теологии // Логос. Филос.-лит. журн. 2011. №3 (82). С. 124–143.
6. *Ришир М.* Дефенестрация // HORIZON. Феноменол. исслед. 2020. Т. 9 (2), №1. С. 760–781.
7. *Ришир М.* Контингентность властителя / Gefter. <http://gefter.ru/archive/6675>
8. *Ришир М.* Первое размышление: Введение. О феноменологическом анализе как движении зигзагом» // HORIZON. Феноменол. исслед. 2020. Т. 9 (1), №1. С. 283–305.
9. *Ришир М.* Феноменология поэтического элемента // HORIZON. Феноменол. исслед. 2016. Т. 5, №1. С. 281–298.
10. *Беккер О., Гайгер М., Дюфрен М., Ришир М.* Феноменология и эстетика. М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс2, 2019. 275 с.
11. *Детистова А.* Феноменологический проект М. Ришира: фантазия как измерение феноменологического. / Вопросы философии. http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=558&Itemid=52
12. *Михайлов М.* Мир за окном: предисл. к переводу статьи Марка Ришира «Дефенестрация» // HORIZON. Феноменол. исслед. 2020. Т. 9 (2), №1. С. 749–759.
13. О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Логос. Филос.-лит. журн. 2011, №3 (82). С. 144–171.
14. *Чернавин Г., Ямпольская А.* Обзор международной конференции «Новая феноменология во Франции» (7–8 марта 2012 г., Париж, Франция) // HORIZON. Феноменол. исслед. 2012. Т. 1. № 2. С. 282–288.
15. *Ямпольская А.В.* Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: Изд-во Рос. гос. гуманит. ун-та, 2013. 259 с.
16. *Ямпольская А.В.* Искусство феноменологии / худ.ред. В.Земскова. М.: РИПОЛ классик, 2018. 342 с.
17. *Ямпольская А.В.* Феноменология как снятие метафизики? // Логос. Филос.-лит. журн. 2011. №3 (82). С. 107–123.
18. *Ямпольская А.В.* Проблематизация «эстетического опыта» в феноменологии Анри Мальдине // Horizon. Феноменол. исслед. 2018, 7 (2). С.414–429.

19. *Романо К.* Авантюра времени / пер. с фр. Р.Лошакова; науч.ред. Г.Вдовиной. М.: РИПОЛ классик, 2017. 220 с.
20. *Ямпольская А.В.* Мишель Анри // Западная философия XX – начала XXI века. Интеллектуальные биографии. М.; СПб.: Центр гуманитар. исслед., 2016. С. 25–41.
21. *Анри М.* Воплощение. Философия плота // Коінонія / Вестник ХИУ им.В.Н.Карамзина. 2010. №904. С. 209–230.
22. *Барашева Ю.В.* Интерсубъективная проблематика в «феноменологии плоти» Мишеля Анри // Коінонія / Вестник ХИУ им.В.Н.Карамзина. 2010. №904. С. 191–207.
23. *Мишура Е.С.* Эстетизация смысла в феноменологии Мишеля Анри // Вестник Северного (Арктического) федер. ун-та. Сер.6. Гуманит. и социол. науки. 2017. №1. С. 60–70.
24. *Pugliese A.* Lebenswelt als praktischer Horizon // Horizon. Феноменол. исслед. 2017. 6 (2). С. 46–65.
25. *Marion J-L.* Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. P.: Presses Universitaires de France, 1997. 452 p.
26. *Marion J-L.* Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. P.: PUF, 1989. 312 p.
27. *Richir M.* Méditations phénoménologiques: Phénoménologie et phénoménologie du langage. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. 393 p.
28. *Mensch J.* Life and the Reduction to the Life-World // Horizon. Феноменол. исслед. 2017. 6 (2). С. 13–29.
29. *Sparrow T.* The End of Phenomenology. Metaphysics and new Realism. Edinburgh University Press, 2014. 216 p.

ТЕМА 6. ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА («ДОПОЛНЕНИЕ К СУБЪЕКТУ» В.ДЕКОМБА)

1. Проблема субъекта

В чем состоит сегодня проблема субъекта? В том, что XX в. разрушил классическое представление о едином, гомогенном, монолитном в себе субъекте, который включал в себя два момента: автономность и отношение к самому себе (*осознание себя*). Эти два атрибута субъекта – *суверенность* и *транспарентность* – органически связаны, как уже отмечал Фр.Ницше, с указанием на активность глагола в выражении действия, а вовсе не с аутентичным феноменологическим опытом самовосприятия.

«Что касается предрассудков логиков, то я не перестану подчеркивать один маленький факт, неохотно признаваемый этими суеверами, именно, что «мысль» приходит, когда «она» хочет, а не тогда, когда «я» хочу; так что будет *искажением* сущности дела говорить: субъект «я» есть условие предиката «мыслю». *Мыслится* (Es denkt): но что это «ся» есть как раз старое знаменитое Я, это, мягко выражаясь, только предположение, только утверждение, прежде всего вовсе не «непосредственная действительность». В конце концов этим «мыслится» уже много сделано: уже это «ся» содержит в себе *толкование* события и само не входит в его состав. Обыкновенно делают заключение по грамматической привычке: «мышление есть деятельность; ко всякой деятельности причастен некто действующий, следовательно...»¹⁴¹.

Острота Схватки о субъекте (выражение В.Декомба) связана с тем, что и в отстаивании, и в критике классического понимания субъекта мы сталкиваемся с тем, что составляет существо самой метафизики¹⁴². Метафизический вопрос есть вопрос о самом субъекте высказывания: смысл вопроса – *что* есть сущее? – есть обращение субъекта высказывания на самое себя, ибо в самом вопросе-высказывании сущее уже присутствует. Поэтому простое отбрасывание этого концепта здесь не проходит: ведь, «...по сути, мы считаем себя субъектами не потому, что чувствуем себя таковыми, а потому что наша мысль находится под воздействием системы значений, а эта система важна для философии так же, как и она сама»¹⁴³. Поэтому вопрос о субъекте звучит как вопрос о том, поче-

¹⁴¹ Ницше Фр. По ту сторону добра и зла / Ницше Фр. Сочинения: в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1990. С. 253.

¹⁴² «Действительно: Понятие субстанции есть следствие понятия субъекта, а не наоборот! Если мы откажемся от души, от «субъекта», то вообще исчезнет предпосылка для “субстанции”». (Nitzsche F. Nachgelassene Fragmente 1885–1887 // Friedrich Nietzsche: sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Bd.12. S. 465).

¹⁴³ Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица / пер. с фр. М. Головановской. М.: Новое лит. обозрение, 2011. С. 8.

му представления о «метафизическом» или «постметафизическом» субъекте восстанавливаются?¹⁴⁴ В чем необходимость этого «заблуждения»?

Подвергнуть критике понятие субъекта означает критиковать саму философию, а именно критиковать ее как *спекулятивную* теорию и противопоставлять ей *позитивистский* метод. Это и предлагает французский философ.

2. Грамматический метод В.Декомба

«Лингвистический поворот» XX в. научил, что необходимо анализировать философские затруднения радикальным образом из практического употребления понятий. Необходимо дать «лингвистическую прививку» к традиционному пониманию субъекта. Здесь важен не ответ на вопрос (который может разочаровывать своей банальностью), а само обоснование этого ответа¹⁴⁵.

Суть его *грамматического метода* заключается в том, чтобы – в соответствии с учением Л.Витгенштейна о языковых практиках – рассматривать не эйдос, а способы употребления понятия «субъект» и контекст его употребления. «Не спрашивай о значении, смотри на употребление». Программа В.Декомба так и называется: «Влияние понятия субъекта в грамматике на понимание субъекта в философии».

Смена контекстов позволит понять, что единственный концепт субъекта всякий раз меняет свое значение, исходя из ситуации употребления или применения. То, что не обращается внимание на этот ситуационный сдвиг, приводит к концептуальной путанице: понятие «субъект» употребляется многими способами и в разных значениях¹⁴⁶, т.е. непосредственно «...мы не можем сказать, ни что мы субъекты, ни утвердить обратного. ...Но зато вопрос обретает легитимный статус каждый раз, когда мы соглашаемся поместить себя в один или другой контекст, связанный с употреблением этого слова»¹⁴⁷. Однако это не отменяет того, что «философское слово «субъект» должно объединить *гетероген-*

¹⁴⁴ См. радикальную постановку вопроса о субъекте как пост-метафизического понятия у А.Бадью: Бадью А. Манифест философии / сост. и пер. с фр. В.Е.Лапицкого. СПб.: Машина, 2003. С. 59.

¹⁴⁵ Как пишет В.Декомб: «...Правильное действие – терпеливо распутывать ниточку за ниточкой. ...Однако если наш вопрос был именно философским, то мы не должны разочаровываться, так как мы искали не ответ (мы его уже знаем), а способ принять этот ответ за правильный. Именно этот способ мы и не могли определить из-за концептуальной путаницы. Ответ тривиален, но путь к нему – нет. В этом главный смысл и глубина философского труда – не искать ответ, а искать способ признать этот тривиальный ответ правильным, отринув от себя галлюциногенные чары сирен. Для этого следует отказаться от идеи практиковать философию на эйдетический манер...» (Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица / пер. с фр. М. Голованивской. М.: Новое лит. обозрение, 2011. С. 10).

¹⁴⁶ Это наш парафраз высказывания Аристотеля о бытии (субъекте). Поэтому нужно понять дискурс не как простое высказывание, но как форму философского праксиса В.Декомба.

¹⁴⁷ Декомб В. Указ. соч. С.11.

ные употребления этого слова»¹⁴⁸. Таким образом, это редукция опыта сознания и мышления субъекта к языку.

Каким же образом можно объединить гетерономные значения различных прагматических высказываний? Философское понятие «субъекта» не может быть понято как результат генерализации, потому что высказывания о субъекте выступают как перформативные высказывания. Автореферентность субъекта основана на этой перформативности. Поэтому понять смысл этого концепта означает понять *философский дискурс как праксис*. Это означает, что смысл философии не сводится к аналитике как таковой, но этот дискурс сам производит предмет своего размышления¹⁴⁹. Иначе говоря, философствуя, мы практическим путем осуществляемся в качестве бытийствующих «субъектов». Поэтому радикальный философский анализ позволяет «извлекать» субъект как предмет практической философии и *для (!) практической философии*.

3. Теория агенса (дополнения)

3.1. Субъект как дополнение

Традиционная грамматика противопоставляет глагольный субъект дополнениям. Главное синтаксическое различие для нее между подлежащим-субъектом и прямым дополнением: в нарративном выражении «кошка есть мышку» субъектом однозначно выступает «кошка».

Однако «субъект, как и любой другой член предложения, может быть дополнением» (Л.Теньер). Что это значит? Продуктивный концепт объекта предстает в виде дополнения *агенса*, который нам его поставляет. Однако между подлежащим-субъектом («первый актант») и объектом («второй актант») есть семантическая разница, но нет синтаксической разницы. Так, если мы будем рассматривать выражение ««кошка есть мышку» как предикативную пропозицию, то и существительное «кошка», и существительное «мышка» окажутся предикатами самого глагола действия – «еды». И то и другое является актантным дополнением *глагола (действия)*. Иначе говоря, все, что может быть представлено как субъект, должно быть представлено как субъект действия и обозначено как слово *существительное*. Тогда концепт у субъекта тот же, что и у агенса: он есть дополнение к глаголу. В таком случае разница есть не между подлежащим-субъектом и дополнением-объектом, а между дополнениями разного актантного числа (агенсами) и дополнениями образа действия (глаголами и наречиями). Тогда действительный субъект не подлежащее и дополнение, а

¹⁴⁸ Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица. С.11

¹⁴⁹ В.Декомб указывает, что такое понимание субъекта ближе к аристотелевской, чем к картезианской точке зрения.

само переходное действие: агенс есть только связка между категориями действия и изменения (активности и страдательности).

Трудность здесь в том, что когда речь идет о самом действии, то трудно найти форму его определения как предикации. Действие не субстанциализируется, оно и является подлинным субъектом, а вовсе не то дополнение, которому как субъекту приписывается это действие как его возможный предикат. Это означает, что в «нормальном» выражении действительная связь между субъектом и его агенсом является перевернутой. Можно, конечно, субстантивировать само действие в отглагольное существительное, тогда его можно превратить в субъект высказывания, приписав ему «другое» действие как предикат. Например, сказав «дождь идет» (It is raining, Es regnet). Но в действительности дождь и есть само действие, само событие, а «вторичное» действие как раз и направлено, чтобы выразить его событийность. Так, первое слово «дождь» выражает само бытие как присутствие, а второе – «идет» это же самое бытие как «событие». То есть, строго говоря, это различие не есть логическое различие между субъектом и предикатом, поскольку – и в первом и втором случае – речь идет об одном и том же. Это то же самое различие как в выражении: «сущее есть». Но, если мы обращаем внимание именно на саму событийность, тогда проступает именно онтологическое различие в самом бытии: «дождь идет» есть просвет самого бытия – падения воды с неба, а не констатация факта этого события. Безличные предложения и оказываются выражениями этого различия. Так, когда я говорю: «люди говорят» (they say, man sagt), то при этом я обращаю внимание не на самих людей, а на событие говорения, на само событие речи. При этом, кстати, сами люди оказываются чем-то неопределенным; это просто люди, никакие люди или все равно какие, безразличные к самому событию говорения.

Значит, действительным субъектом является глагол, само действие, а подлежащее является только дополнением к нему (дополнительным агенсом действия). Тогда можно ответить на вышепоставленный вопрос о безусловном и необходимом в гетерономном употреблении термина «субъект». Ответ В.Декомба таков: «есть одно употребление, которое отвечает и первому и второму признаку: этот субъект является дополнением агенса. У такого субъекта должны быть черты, необходимые для исполнения роли агенса: нужно, чтобы он был не только идентифицируемым как индивид, но и присутствовал в мире как каузальное начало. У такого субъекта должна быть *материальность*, или же он должен быть *связным*»¹⁵⁰. В самом деле, во-первых, существительное как субъект выражения является агентом самого действия, его *материальным репрезентантом*. Во-вторых, это дополнение как существительное (сущность)

¹⁵⁰ Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица. С. 14.

выступает *причиной* идентификации различных способов действия (присутствия). В-третьих, мы *связываем* разные способы действия указанием на того, кто является субъектом высказываний о них. Иначе говоря, при обычных выражениях от 3-го лица действительным агенсом является само действие, в то время как то, что мы называем «субъектом», является дополнением (существительным) к этому действию (глаголу). (См. аристотелевское понимание сущности как индекса идентификации сущего во множестве его высказываний: отношение Κάτακάμενον и Αντίκάμενον.)

3.2. Обращение на себя

Однако использование такой языковой формы сталкивается с некоторыми затруднениями. Среди множества употреблений термина «субъект» есть одно значение, которое нельзя игнорировать: речь идет о возвратности глагола («себя»), проходящего через грамматическое первое число («эго», «Я»). Иначе говоря, речь идет о высказываниях от первого лица: «я прогуливаюсь», «я хочу...», «я намерен...», «я чувствую...», «я думаю, что я думаю...»¹⁵¹. Это высказывания самосознания, в которых, во-первых, возвратность к себе выступает как факт (хотя бы и как факт заблуждения), и, во-вторых, это высказывания практического самоопределения. Что нам делать с нами самими как мы себя хотим знаем?

Решение должно быть — в рамках грамматического вопроса — по-прежнему в анализе практического употребления концепта «субъект. Но если ситуация не может быть сведена к суждениям от 3-го лица, то мы практически не можем идентифицировать действительного агенса суждения. В таком случае мы прибегаем к непосредственному знанию факта («Я=Я»), но не к знанию содержания этого факта (т.е. идентификации «Я»). Именно идентификация факта с некоторым знанием о нем, формы с некоторым содержанием, присутствия с некоторой референцией, и лежит в основе картезианского и феноменологического субъекта¹⁵².

Между тем, как показывает французский философ, из самого факта присутствия не следует автопозиционирования, или референтности к себе. Требуется особое полагание самого себя как нечто, отличное от себя (некое X»), чтобы затем совершить такую референцию («Я = X»). Такое полагание и отнесение к себе совершается внутри *высказывания* потому, что в нем разделены глагол и дополнение к нему, субъект и предикат (и здесь неважно, какое это высказы-

¹⁵¹ Это касается не только рефлексивных, но и интенциональных высказываний, т.е. высказываний, содержащих интенцию на свои будущие действия.

¹⁵² Декомб В. Указ. соч. С. 166–173.

ние: эвокативное высказывание или только мыслимая пропозиция). Иначе говоря, все дело в сведении к особому строению *языковой формы*¹⁵³.

Однако для выражения от первого лица необходимо, чтобы в самом высказывании происходило и различие и отождествление действия-агенса и дополнения к нему. Как пишет В.Декомб: «...Нам необходимо определить, что мы понимаем под автономным действием. Не в том смысле, что мы знаем, что это за действие, когда мы его видим. Но в том, что при виде действия, которое все приписывают его автору как субъекту, я хочу получить право квалифицировать это действие как автономное, так как это понятие, видимо, требует, несмотря на кажущееся противоречие, чтобы агент сам был причиной действия, которое мы ему приписываем. Ибо прояснение языковых форм, при помощи которых мы связываем действие с его реальным агентом, исключает, что агент, действующий сам по себе, имеет такую каузальную связь с самим собой»¹⁵⁴.

«Спасение» эгологии в этом случае заключается в использовании особых «психологических глаголов», которые как раз и устанавливают дистанцию агенса и дополнения к нему в интенциональных высказываниях. Классическая философия субъекта определила, что самосознание субъекта является когнитивным *переходным актом*, т.е. таким, который переносит действие с субъекта на объект. Субъект, о котором говорит классическая философия, есть агент, который устанавливает само это переходное действие на самого себя, на первое лицо. Только в этом случае действует силлогизм Декарта и Спинозы: я чувствую нечто, и это есть чувство не только чего-то другого, но и меня самого. В таком случае требуются «психологические глаголы»: «чувствую...», «воспринимаю...», «переживаю...» и др. Объект, с которым при этом вступают в действие, есть не третье лицо, но этот другой персонаж есть именно «Я сам как предмет». Эти «психологические глаголы» указывают не на «предмет», а на само действие отнесения к нему (интенцию).

Однако такое решение быстро обнаружило, что объект такой интенции не всегда один и тот же. Речь идет о том, что *возвратный глагол не всегда имеет возвратный смысл*. Если кто-то умывается, то некто умытый знает того, кто его умыл. Однако если кто-то прогуливается, то нет никого, кто оказался бы прогулянным, а есть только тот, кто прогуливается; он совершает прогулку и нет никого, кто бы его прогулял. Иначе говоря, мы не можем быть вовсе уверенными, что некто действующий, имеет прямое знание о себе самом. И то же самое можем мы сказать о переживающем (чувствующем) субъекте: переживание радости не всегда дает прямое знание о себе самом.

¹⁵³. Декомб В. Указ. соч. С.187–192

¹⁵⁴ Там же. С. 17.

Это значит, что философия субъекта иногда опирается на феномены, которые мы можем описать, но всегда опирается на нормативные требования (языка), которые мы в состоянии сформулировать. Это означает, что философия субъекта базируется на разнородных основаниях. Там, где возвратные глаголы сохраняют возвратный смысл, феноменологическая теория субъекта основывается на таких когнитивных актах; но там, где эти глаголы не имеют возвратного смысла, они выступают как «нормативные» высказывания. Практические ситуации этических решений, правовых отношений и политических действий все основаны на «нормативных» высказываниях¹⁵⁵. Это означает, что ни феноменология, ни практическая философия не в состоянии дать понимание субъекта от первого лица¹⁵⁶.

Поэтому общий вывод французского философа таков. Субъект, понятый как первый актант и дополнение к действительному субъекту (действию), есть субъект философского разума, очищенный от картезианских пресуппозиций и снабженный «нормативным» лингвистическим подходом.

4. Круг лингвистического анализа

Итак, благодаря языковой форме мы «устанавливаемся» в качестве субъектов *практическим* путем. Однако это не отменяет вопроса о понимании самого феномена «Я». Грамматический метод ведет к анализу языковой формы высказываний, но мы не можем отождествить ее с содержанием (это было бы равносильно сведению всех высказываний о субъекте к возвратным глаголам). Придерживаясь аристотелевского понимания субъекта, мы не можем держаться его отождествления бытия, мышления и выражения в языке. Это хорошо осознает В.Декомб. Поэтому в его исследовании содержится внутренняя критика «нормативной» теории: то, что философия не может дать понимания субъекта от первого лица, не означает, что его не может быть.

Так, он пишет: «Мне кажется, что в самой идее агенса, становящегося автономным через обучение рациональным практикам и практикам самообладания, заключается порочный круг»¹⁵⁷. Почему? Да потому, что если сделать такое допущение, то значит, что агенс никогда и не был и не мог быть автономным: «...Подготовка к автономности невозможна: автономным может стать только тот субъект, который им уже является. ...Философия субъекта, постулируя операцию автопозиционирования со стороны индивида, действующего автономно, становится заложницей этого круга понятий»¹⁵⁸. Получается так, что

¹⁵⁵ Декомб В. Указ. соч. Гл. IV, V и VI.

¹⁵⁶ Там же. С. 18.

¹⁵⁷ Там же. С. 20.

¹⁵⁸ Там же.

сам по себе индивид, который был неспособен действовать от своего лица, вдруг становится к этому способным. Он должен совершить действие, агенс которого существует только благодаря этому действию.

Поэтому надо понять, что не может быть круга абсолютной автономии. «Если суть действия заключается в его степени, если существует нечто родственное приобретению навыка заданного действия, основанного на управляемых нужным образом упражнениях, это означает, что возможно научиться, получить способ действовать от собственного имени. Это и является институализированной властью, направленной на самоуправление. Такое утверждение отнюдь не основано на логике автопозиционирования, ибо оно может присутствовать только («в первом лице») в нарративе, который должен быть уже осуществлен (в институтах социальной жизни), чтобы индивид мог с его помощью присвоить себе какую-либо роль»¹⁵⁹.

5. Критика грамматического подхода В.Декомба

Вся проблема в том, что и практически, и теоретически феномен самосознания не сводится к выражению в языке. Референция не может происходить без выражения («Я = X»), но само переживание присутствия («Я») не сводится к языку. Между тем лингвистическая прививка предполагает, что без выражения в языке не может быть не только данности (феномена), но и самого присутствия. Это тождественность присутствия и языка, Мира и выражения является общей для всей лингвистической традиции. Если же снять эту изначальную тождественность бытия и языка, то откроется поле альтернативных концепций субъекта.

Во-первых, например, таковы концепции Ж.Делеза и А.Бадью, которые, учитывая критику феноменологической традиции (критика В.Декомба вполне вписывается в такую критику эгологии), развивают понимание субъекта как становления или события, в процессе которого и происходит различение и последующее отождествление агенса действия и субъекта («Я»). С этим связана идея становления субъекта без объекта.

Во-вторых, несмотря на критику, сохраняется актуальность феноменологического анализа, причем не только относительно «ставшего» субъекта, но и как раз относительно самого его становления. Как мы видели ранее, феноменология отнюдь не заключается только в редукции к его (в варианте раннего Гуссерля), но может попытаться «заглянуть за порог» ставшего субъекта, в его генезис. Конкретно: к генезису сознания в качестве его; еще точнее: к событию

¹⁵⁹ Декомб В. Указ. соч. С. 21.

свершения присутствия мыслящего субъекта, которое выступает как его название («Я»).

Наконец, в-третьих, если можно рассматривать онтологию становления субъекта и разворачивать феноменологию этого процесса становления, то надо понять, что это становление субъектом и осознание-называние себя осуществляется живым человеком. Вопрос об отношении бытия и языка отнюдь не сводится к их отождествлению (лингвистическая философия) или их различению (всякая иная философия). В рамках понимания диалектической сложности этого отношения, а также понимания, что становление субъектом происходит не в безвоздушном пространстве, а в процессе практической деятельности, понятой исторически (как в онтогенезе, так и в филогенезе), существо дела заключается именно в историческом понимании развития мышления и языка, сознания и языка в процессе предметно-практической деятельности, чего В.Декомб не знает. Между тем именно исторический анализ становления и развития предметного отношения человека к миру, практического освоения им окружающих его предметов ведет к появлению сознания, мышления и языка сначала как элементов самой этой деятельности, как ее сторон, которые тождественны друг другу, а затем к противопоставлению их друг другу. Собственно, это и ведет к вопросу об отношении языка к сознанию, а сознания к практике.

Задания для подготовки студентов

Тексты для изучения к семинарским занятиям

1. *Декомб В.* Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица / пер. с фр. М. Голованивской. М.: Новое лит. обозрение, 2011. С. 5–47.

2. *Декомб В.* «Я – это всего лишь слово». [Электрон. ресурс]. URL: <http://www.psychologies.ru/articles/ya-eto-vsego-lish-slovo/>

3. *Декомб В.* Современная французская философия / пер. с фр. М.: Весь Мир, 2000. 344 с.

Вопросы для подготовки к семинару

1. Опишите суть кризиса субъекта в современной философии. В чем заключается Схватка о субъекте?

2. Определите суть «грамматического метода» В.Декомба.

3. Опишите отношение между глаголом и дополнением. В каком случае и каим образом происходит «субъективация» дополнения?

4. Почему позиция В.Декомба близка к аристотелевскому пониманию субъекта?

5. Что такое интенциональные высказывания? В чем трудность высказывания от 1-го лица?

6. Как происходит обращение субъекта на самого себя в классической философии?

7. Опишите ситуации, когда возвратные глаголы имеют и не имеют возвратного смысла. Чем различаются эти ситуации?

8. Почему этическая, политическая и правовые теории опираются на «нормативные» высказывания о субъекте?

Задание для параллельного чтения

Сравните описание феномена «Я мыслю» у Р.Декарта и у В.Декомба:

Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения: в 2 т.: пер. с лат. и фр. М.: Мысль, 1994. Т.2. С. 20–28, 135–139.

Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица. М.: НЛО, 2011. С. 169–172.

Литература к теме

1. *Декомб В.* Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица / пер. с фр. М. Голованивской. М.: Новое лит. обозрение, 2011. 576 с.

2. *Декомб В.* «Я – это всего лишь слово». [Электрон. ресурс]. URL: <http://www.psychologies.ru/articles/ya-eto-vsego-lish-slovo/> (дата обращения: 14.10.2020).

3. *Декомб В.* Размышление о множестве здравых смыслов [Электрон. ресурс]. URL: <http://www.cyberleninka.ru/article/n/razmyshleniya-j-mnozhestve-zdravyh-smyslov/viewer> (дата обращения: 14.10.2020).

4. *Дуденкова И.В.* Грамматика субъективности и отсутствие субъекта. [Электрон. ресурс]. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/103/du32.html> (дата обращения: 14.10.2020).

5. *Дуденкова И.В.* Семантика "я" в связи с проблемой индивидуальной идентичности // [Электрон. ресурс]. URL: <https://refdb.ru/look/1049648.html> (дата обращения: 11.04.2021).

6. *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения: в 2 т.: пер. с лат. и фр. М.: Мысль, 1994. Т.2. 633 с.

7. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. / пер. с нем. А.В.Михайлова. Вступ. ст. В.Куренного. М.: Дом интеллект. книги, 1999. Т.1. 336 с.
8. Комаров С.В. Аналитическая критика картезианского cogito // Личность. Культура. Общество. М., 2012. Т. XIV, вып. 4, № 75–76. С. 180–186.
9. *Определение* дополнения к агенсу [Электрон. ресурс]. URL: <https://studopedia.info/10-56486.html>
10. Descombes V. Action, rationalité et société. P.: PUF, 2004. 448 p.
11. Tugendhat E. Self-consciousness and self-determination. L.: MIT Press, 1986. 368 p.

ТЕМА 7. ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОГО СУБЪЕКТА: «ГРАММАТИКА МНОЖЕСТВА» П.ВИРНО

1. Краткая биография

Итальянский философ Паоло Вирно родился в 1952 г. Уже с конца 1960-х участвовал в левом движении. В 1979 г. вместе с другими членами политического журнала *Metropoli* был арестован с обвинением в сотрудничестве с «Красными бригадами». Провел в тюрьме около трех лет, все обвинения были сняты. В дальнейшем дистанцировался от политической деятельности, хотя продолжал участвовать в интеллектуальных и политических инициативах.

В 1977 г. защитил диссертацию «Концепция труда и теория сознания у Теодора Адорно». Его интеллектуальное развитие шло от исследования концепции Франкфуртской школы к итальянскому «операизму» (от ит. *operai* – «рабочий»). Основные темы его исследований 1980-х и 1990-х гг. – это развитие «лингвистического поворота», этическое измерение языковой коммуникации, понятие субъективности, мира, потенциальности, исторического времени. В 2000-х гг. интерес П.Вирно сместился к исследованию связей между антропологией и политикой. В последние годы П.Вирно преподает в университете *La Sapienza* (Рим).

2. Понятие множества: позиция П.Вирно¹⁶⁰

Ключевым понятием для анализа форм современной жизни итальянский философ считает понятие «множества». «Множество» означает противоположное «единому», которое пользовалось приоритетом в философии с античных времен. Для классической философии Многое было подчинено трансцендентальному Единому, оно было устремлено к нему и получало от него (и в нем) форму своего существования. Но в современных условиях – в массовых политических и социальных движениях – обнаруживается, что Единое возникает из действий многих, снизу, имманентно¹⁶¹. «Множество» («Многое») рассматривается как категория прежде всего социальной и политической философии. Это не просто категория мышления, но, если употреблять термин Маркса, то «реальная, практически видимая абстракция», т.е. множество способов и форм существования социальных индивидов, множество форм их самоорганизации, множество проекций субъективности.

¹⁶⁰ Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 144 с.

¹⁶¹ См.: Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства и другие работы. Эссе о литературе и искусстве: сб. / пер. с исп. М.: Радуга, 1991. С. 40–228; Канетти Э. Массы и власть / пер. с нем. М.: Ad Marginem, 1997. 528 с.

Суть дела в том, что «множество» сохраняет свой онтологический статус: оно не генерализируется. Различные проекции множества не совпадают с другими проекциями: различие между единым и множеством в одной проекции социального не совпадает с различием единого и многого в другой проекции. Это означает, что многое в одном отношении может быть единым в другом отношении. Иначе говоря, множественность не сводится к синтезируемому единству: различие между единым и многим сохраняет свое значение. Основным в социальной философии становится не тождество, а различие.

«Грамматика» у П.Вирно означает процедуру формирования понятия множества – через его встраивание как «подлежащего» в различные контексты современного социального опыта (и его осмысления в философии)¹⁶².

а) *Множество и народ*. Прежде всего, используя сравнение философии Гоббса и Спинозы, философ показывает, что «множество» (*moltitudine*) противопоставляется понятию «народ». Т. Гоббс негативно относится к множеству: для него «множество» всецело негативное понятие и синоним толпы. Это простая совокупность индивидов, скрепленная только единым пространством и временем, в отличие от множества – «...народ есть нечто единое, обладающее единой волей и способное на единое действие»¹⁶³. Это единое действие выражается передачей прав в единые руки – суверену. Суверен презентует и выражает единство народа, единство общества как собрания граждан. В противоположность Гоббсу Спиноза оценивает множество положительно. Множественность – это то, что существует, не соединяясь в едином и не растворяясь в центростремительном движении. Это множество форм существования многих в качестве многих. Поэтому оно не может быть сведено к синтетическому единству, поскольку нельзя устранить различия в самих формах существования. И передачу своих прав множество не допускает из-за собственного способа существования и действия.

Короче говоря, различие между «множеством» и единством» в классическую эпоху проходит по водоразделу между индивидуальным и общественным. Однако возникает вопрос: как и где сохраняет себя множество в эпоху централизованных государств?

б) *«Частное» и «индивидуальное»*. П.Вирно указывает, что множественность обретает свое имя и проявление в виде противопоставления «частного» – «общественному» (в либеральном движении) или «индивидуального» – «коллективному» (в социалистическом движении). Собственно, несводимость, нередуцируемость, неустранимость множественности форм индивидуальной жиз-

¹⁶² Понятие «подлежащего» в этом контексте имеет аристотелевский смысл «сущности» («сущего»), о котором идет речь в осмысляющем его мышлении.

¹⁶³ Гоббс Т. Сочинения: в 2т. М.: Мысль, 1989. Т.1. С. 395.

ни индивидов даже при единстве жизни общественной ведет в новую эпоху к различению «частного» и «индивидуального»: они не являются синонимами. «*Частное, приватное (private)* означает также и даже прежде всего – *лишенность, депривацию*: лишение голоса или отсутствие на публике. С точки зрения либерального мышления множество выживает в измерении частного». «Индивидуум – это незначительный остаток от делений и умножений, свершившихся вдали от него. В том, что является собственно индивидуальным, индивидуум не поддается описанию»¹⁶⁴. Иначе говоря, множество в новую эпоху изгоняется в эти две различные формы существования. Частное – не есть индивидуальное, и наоборот: частное является противоположностью общественного, а индивидуальное – противоположностью коллективного. И та и другая формы жизни представляют собой «проекции» множественности в эпоху сведения тождества общества и государства.

в) *Современность*. Однако в сегодняшнем мире, утверждает П.Вирно, как пара публичное/приватное, так и пара коллективное/индивидуальное больше не имеют силы, работают вхолостую. Почему? Потому что трудно сказать, где заканчивается коллективный опыт и начинается опыт индивидуальный, трудно отделить общественную жизнь от жизни частной. Современное множество состоит не из «граждан» или «производителей», а находится *посередине* между «индивидуальным» и «коллективным», «частным» и «общественным».

Это значит, что *множества не противопоставляются единому, но заново его определяют*. «Многие тоже нуждаются в форме единства, в Едином, однако, и это самое главное, такое единство не является больше Государством, а становится ...языком, интеллектом, общими способностями, присущими человеческому роду. Единое не является больше *посулом*, но становится *предпосылкой*» (С. 14).

г) *Методология анализа современных форм жизни*. «Множество – это способ существования, который преобладает сегодня. Но, как и все способы жизни, он *амбивалентен*» (С. 15).

П.Вирно выделяет следующие пары отношений современной жизни:

- страх/безопасность,
- труд/действие/интеллект,
- субъективность множества: индивидуация /болтовня и любопытство.

Через них итальянский философ рассматривает амбивалентность множества, характерную для современной эпохи.

¹⁶⁴ Как замечает П. Вирно, социальная категория множества возвращает нас к старой логической проблеме, которую нужно заново сформулировать: проблемой отношения *Единое/Многое*. (Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. С. 13) Далее будут даны ссылки на это издание с указанием номера страниц в круглых скобках. О проблеме Единого/Много см. также: Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное: пер. с фр. В.В.Фурс под ред. Т.В.Щитцевой. Мн.: Логвинов, 2004. С. 55–72. А.Бадью. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003. С. 56–66.

3. По ту сторону пары страх/тревога

а) *Страх и тревога как формы современной жизни.* Ужасное вызывает страх; абсолютный Ужас вызывает Тревогу. Страх ограничен и может быть назван, тревога – вездесущна и не определена. Страх всегда есть страх пред каким-то сущим или событием, тревога – перед Бытием.

В традиционных обществах именно принадлежность к социуму была способом справиться со страхом; это было русло, которое канализировало индивидуальный страх в формы коллективной практики и опыта. Страх как бы размещался внутри общества (этоса), внутри форм его жизни и связей. Тревога выражалась именно в удалении от общества, от исходных социальных связей, когда обнаруживалось одиночество и «странничество» человека. Единственное, что могло предложить традиционное общество в борьбе с тревогой, это религия.

Тут-то и обнаруживаются радикальные изменения в современной жизни. Узел между страхом и тревогой перемещается с разделения народ/ множество, с разделения «внутри/вовне» туда, где такое разделение провести нельзя.

Поэтому различие между страхом и тревогой разжаловано по трем основаниям.

- Отсутствие различия между традиционным и современным обществами. Стремительные перемены не столько отменяют традиционные формы жизни, сколько воспроизводят их в себе. Нет внешнего и внутреннего, они свернуты друг в друга. Речь идет о постоянно обновляемой реальности, которая становится привычной (rs: традиционной). Здесь страх и тревога накладываются друг на друга и становятся формами или основаниями существования друг друга. Страх всегда тревожен, а тревога страшна¹⁶⁵.

- Согласно традиционным представлениям страх есть чувство общественное, тогда как тревога относится к внутреннему миру человека. Сегодня все формы жизни сталкиваются с чувством, которое можно описать как невозможность «ощущать себя в собственном доме». Индивидуальное чувство тревоги становится разделяемым со многими, а страх переживается как твое собственное чувство. «Нет ничего более разделяемого, более общего... более *общественного*, чем «не ощущать себя в собственном доме». Нет никого более изолированного, чем тот, кто чувствует непомерное давление неопределенного мира» (С.20). Эта способность «не ощущать себя в собственном доме» есть отличительная черта множества.

¹⁶⁵ П.Вирно находит термин, отличный от «страха» и «тревоги», который соединяет их характеристики. Это «беспокойство» (*perturbante*).

- **Страх/защита.** Традиционные представления характеризуются следующей последовательностью связи: страх – защита; в современном обществе эта последовательность переворачивается: защита – страх. «Прежде всего мы ищем защиты и только затем, когда намерены защищаться, вычленяем конкретные опасности» (С. 21). Когда мы пытаемся сориентироваться, для нас ретроспективно становятся очевидными различные формы опасности.

Однако проблема глубже: *опасность сама выражается в качестве специфической формы защиты*. Поэтому внушающей страх защите противостоит защита второго уровня, способная стать противоядием против первой. *Зло выражается в качестве ужасающего ответа на рискованность мира*, в качестве опасных поисков защиты (rs: Мефистофель у Гете). Поэтому «по-настоящему тревожным является именно способ противостояния тревоге» (С. 22).

В чем выражается в этих условиях множественность? «*Многие* в качестве *многих* – это те, кто разделяет (!) невозможность «ощущать себя в своем собственном доме» и фактически перемещает этот опыт в центр собственной политической и социальной практики... В способе быть множеством можно... заметить постоянное колебание между различными, иногда противоположными, стратегиями успокоения»¹⁶⁶.

б) «*Общие места*» как *формы современной жизни*. Каковы основные ресурсы защиты от опасностей современного мира? Это «общие места» (*τοποι κοινον*).

В отличие от нас для Аристотеля *τοποι κοινον* – это такие формы речи, без которых не может обойтись никакой говорящий человек. Это остов, скелет речи, и потому они являются общими; в этом смысле «общие места» являются проявлениями «жизни разума». «Частные места» – это такие обороты речи/мысли, которые могут оказаться преходящими и соответствующими только определенной сфере жизни: некоторые выражения могут употребляться только в одной ситуации и ни в какой другой, один тип убеждений работает в одной аудитории и не работает в другой. «Частные места» – это у-местная речь (*a propos*).

Перемены, которые происходят сегодня, таковы, что «частные места» уходят и на смену им выходят «общие места» или родовые лингвистически-логические формы во всех возможных дискурсах. «Для того чтобы ориентироваться в мире и защищаться от его опасностей, мы больше не можем опираться на формы мышления, умозаключения и дискурсы, которые имеют собственную нишу в том или ином частном контексте... Повсюду при любых обстоятель-

¹⁶⁶ «Колебания, которых «народ», будучи един с верховным Государем, не знает» (*Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни*. С. 22).

ствах мы говорим/думаем одинаковым образом, базируясь на фундаментальных и в то же время самых общих логико-лингвистических конструкциях» (С. 24).

Можно сказать, что «жизнь разума» становится общественной (*pubblica*) сама по себе. Не имея ресурсов «частных мест», специальных узко-коммуникационных кодов, в момент решения мы обращаемся только к самым общим категориям. Поэтому, замечает П.Вирно, «неспособность чувствовать себя дома в собственном доме» и превосходство «общих мест» над другими связаны друг с другом. Разум в собственном качестве как чистый интеллект становится компасом там, где разрушается традиционное общество. Поэтому *«жизнь разума» – это Единое, которое подчиняется способу быть множественным»* (С. 25).

Однако мышление всегда рассматривалось не как публичный, а как уединенный, в тишине проходящий, процесс. В «Протрептике» Аристотеля жизнь мыслителя сравнивается с жизнью иностранца. Мыслитель должен отстраниться от общества, удалиться от гула множества, заглушить шум агоры. Иностранец, как и мыслитель, не чувствует себя «в собственном доме». Но сегодня быть иностранцем, т.е. не чувствовать себя дома, – это состояние, понятное многим. Теперь не мыслитель становится иностранцем по отношению к обществу, а иностранцы, «бездомное» множество, поневоле становятся мыслителями. «Бездомные» не могут не вести себя как мыслители – не в силу знания наук, а потому что они вынуждены обращаться к самым существенным категориям абстрактного интеллекта для того, чтобы защититься от обстоятельств и неожиданностей. П.Вирно полагает, что у Аристотеля мыслитель – иностранец лишь на время; когда он заканчивает написание «Метафизики», он может вернуться к обычным занятиям. Однако для современного множества невозможность «быть у себя дома» постоянна и необратима¹⁶⁷.

в) *Публичность без публичной сферы.* Общественный характер «жизни разума» имеет также амбивалентный характер. Как пишет П.Вирно: «Основные человеческие способности, выходящие на первый план (мышление, язык, саморефлексия, способность к обучению), могут принять беспокоящий и угнетающий вид или же дать основание беспрецедентной публичной сфере, *негосударственной* публичной сфере, далекой от мифов и ритуалов суверенной власти» (С.29).

Итак, амбивалентность «общего разума» выражается в альтернативе: если публичность интеллекта не движется по направлению к публичной сфере, к по-

¹⁶⁷ П.Вирно отмечает также следующее. Какова в этом случае стратегия «бездомного» множества? А здесь на помощь приходит «детская» стратегия повторения. Оценочные суждения (*«инфантильность» городского населения*) здесь неуместна, ибо речь идет об амбивалентности: повторение есть защитная стратегия и, одновременно, стратегия взросления. В условиях современного общества усиленное детское требование «еще одного раза» есть необходимость повторного действия в качестве защиты. Поэтому в условиях множества повторение, которое нечем заменить, преобладает.

литическому пространству, в котором «многие» могут заботиться об общественных делах, она порождает чудовищные последствия. Публичность без публичной сферы – негация и зло в опыте множества. Это то, чем может стать «общий интеллект» (General Intellect, GI), который не артикулируется в политическом пространстве¹⁶⁸.

Амбивалентность интеллекта, его разделение всеми, с одной стороны, опрокидывает четкое разделение труда, с другой стороны, способствует личной зависимости. «Зависимость является личной в двойном смысле: на работе она связана с зависимостью от того или иного человека, а не от правил, обладающих анонимной принудительной властью, а во-вторых, человек подчиняется целиком и полностью, включая его основную способность к общению и восприятию. Персонализированные, измельченные, разрастающиеся иерархии – вот негативная сторона публичности/разделения интеллекта. *Множество ...это способ быть амбивалентным, двойственным*» (С. 31).

г) *Что является Единым для Многих?* Итак, проблема отношения Единое/Многое теперь предстает в ином виде. Движение теперь включает противоположную тенденцию от Единого – к множеству. Но что является единым, стартовав с которого многие дифференцируются и становятся многими? Это не может быть государство, это должна быть *иная форма* единства/ универсальности.

Это единство, которое находится за спиной множества, создано «общими местами» разума, общими лингвистическо-познавательными способностями, с помощью GI, – так считает П.Вирно. Эти способности выходят на первый план потому, что они являются формой защиты в обществе, в котором отсутствуют «частные места» (или традиционные сообщества).

Это, безусловно, универсальность и единство иного рода; Единое множества не является Единым народом. Множество не совпадает с «толпой», потому что оно разделено GI. Это иное основополагающее начало: многие в качестве многих используют публичность интеллекта. Такой интеллект может открыть публичность без публичной государственной, или находящейся под контролем Государства, сферы. Поэтому существует различие между современным множеством и множеством единого народа: сегодняшнее множество основывается на *допущении* Единого, которое не менее, но намного более универсально, чем

¹⁶⁸ В таком случае GI безрассудно плодит формы подчинения. Например, современное разделение труда – это разделение в том числе и лингвистических и познавательных способностей. «С одной стороны, это предварительное разделение характерно для многих в качестве многих, для множества, а с другой – оно представляет собой основу сегодняшнего производства. В качестве технического требования это разделение (*condivisione*) противостоит разделению (*divisione*) труда, расщепляя и преодолевая его. [Разделение работы теперь требует не объективного «технического» разделения, а необходимость производственного, все время меняющегося разделения способностей. – С.К.] ... То, что действительно интересует капитал, – это первичное разделение лингвистическо-познавательных способностей, поскольку именно оно гарантирует быстроту реакции на инновации, приспособляемость и т.п.» (С. 30–31).

Государство, традиционное множество предполагало *противоположность* единству народа (Государства). Вместе с тем и традиционное понимание множества имеет отношение к современному обществу (сохраняется в другом *отношении*).

Это значит, что множество – это категория-амфибия (С. 35).

4. Труд, Действие, Интеллект

Под «способом производства» понимается – вслед за ранним Марксом – не только собственно экономическая формация, но и форма жизни как антропологическая, общественная, этическая констелляция. При этом существует классическое распределение человеческого опыта между трудом (ποίησις), действием (πράξις) и интеллектом (νοῦς) (Аристотель, Х. Арендт). Однако П.Вирно говорит, что для современного множества характерным является кризис такого разделения человеческой деятельности (способа производства) потому, что существует множество пересечений труда, действия и интеллекта и их классическое разделение на независимые и четко специфицированные области затруднено.

а) *ποίησις и πράξις*. Между трудом и политикой исчезают границы: труд становится выражением политики, а политика сама строится по образу и подобию труда. Но если, по мнению Х.Арендт, именно политика стала подражать труду, то П.Вирно считает, что труд начинает строиться как политика. Он считает, что «...постфордистский труд – это наемный труд, который производит прибавочную стоимость и вводит в игру те способности и качества, которые в светской традиции связывались, скорее, с политическим действием» (С. 41).

Его аргументация того, что труд становится политическим действием (ποίησις превращается в πράξις), заключается в следующем.

• Во-первых, в *виртуозности* современного труда. Речь идет не о мастерстве, но о том, что современное трудовое действие становится и по содержанию, и по форме не столько производительным действием, сколько исполнением. Трудовое действие в современной системе разделения труда находит свое выражение не столько в своей производительности, сколько в исполнении самого себя. «В первую очередь, ...*деятельность находит собственное завершение (или, точнее, цель) в самой себе*, без воплощения ее в долговечное производство, не осаждаясь в виде «конечного продукта», или объекта, переживающего самое исполнение» (С. 42)¹⁶⁹. Таким образом, это деятельность без производства продукта.

¹⁶⁹ В «Никомаховой этике» Аристотель разделяет работу, или пойнэзис, и политическое действие, или праксис, пользуясь именно понятием виртуозности: труд существует, когда создается объект, произведение, которое

- Во-вторых, это *деятельность, которая требует присутствия других*, могущая существовать только при наличии публики» (С.42). Это представление (performance). В каком смысле любая виртуозность политична, в том смысле труд, становясь виртуозным исполнением для других, является политикой.

По Марксу, виртуозный труд артистов и интеллектуальный труд ученых не является производительным, коль скоро он не производит продукта (прибавочной стоимости). По его мнению, труд без производства – это личные услуги.

Таким образом, виртуозность – это либо характеристика политической деятельности, а не труда (Аристотель, Арендт), либо это характеристика, хотя и наемного труда, но не производительного (Маркс).

Но, полагает П.Вирно, теперь труд остается производительным, но становится виртуозным, и, являясь виртуозным, становится производительным. Он в своей тотальности присваивает особые характеристики виртуозности. «В эпоху постфордизма Труд нуждается в «общественно организованном пространстве» и находит виртуозное исполнение (без производства). Это общественно структурированное пространство Маркс называет кооперацией» (С. 46). И это есть *политическое действие*.

б) *Труд как политика*. Это изменение содержания труда, когда он становится не только *ποίησις*’ом, но и *πραξις*’ом, находит свое выражение в следующих феноменах.

- Основной моделью виртуозности, опытом, находящимся в основе этого понятия, является *деятельность говорящего*. Язык не имеет «произведения». Любое высказывание есть виртуозное исполнение¹⁷⁰. И оно таково, потому что связано (прямо или косвенно) с присутствием других. Поэтому современное производство включает в себя лингвистический опыт как таковой.

- *Культурная индустрия*. С появлением культурной индустрии, говорит П.Вирно, виртуозность становится трудом масс. В культурной индустрии деятельность без производства, или, точнее, коммуникативная деятельность, которая имеет завершение в самой себе, является характеризующим, центральным и необходимым элементом. Со становлением машинного производства производственный труд все больше становится мертвым, а собственно живой труд пере-

можно отделить от действия. Праксис существует, когда действие имеет свою цель в самом себе. Он пишет: «Цель творчества (*ποίησις*) отлична от него [самого], а цель поступка (*πραξις*) [понимаемого как этическое поведение и как политическое действие. – С.К.], видимо, нет, ибо здесь целью является само благо-получение в поступке» (Аристотель. Сочинения: в 4т. М.: Мысль, 1983. Т.4. С. 177 (1140b)).

¹⁷⁰ Речевой акт пользуется исключительно потенциальностью самого языка, точнее, общей способностью к языку так, что виртуозность говорящего является прототипом любой другой виртуозности. Эта первичная виртуозность включает в себя отношение потенции/ акта, тогда как вторичная виртуозность (например, ремесло-технэ) предполагает заранее определенный акт, который воспроизводится снова и снова. Короче говоря, виртуозность речи связана с отсутствием образца-произведения, она есть чистая импровизация, в то время как любому другому мастерству требуется образец. См.: Жюльен Фр. Трактат об эффективности. М.; СПб.: Моск. филос. фонд. Университетская книга, 1999. 236 с.

мещается в сферу коммуникации. Если материальное производство объектов передано системе автоматизированных машин, услуги живого труда все больше становятся лингвистически-виртуозными.

• *Язык как товар.* В этом случае живой труд становится товаром, а человеческая коммуникация превращается в «спектакль» (Ги Дебор). «Спектакль имеет двойную природу: будучи, с одной стороны, это специфический продукт особой индустрии, и в то же время он также является квинтэссенцией способа производства во всей его сложности. ...Сами производительные силы устраивают, так сказать, этот спектакль, поскольку совпадают все больше и больше с лингвистическо-коммуникативной компетенцией и с General Intellect» (С. 54).

Отсюда философ делает вывод: индустрия коммуникации – это одна из индустрий, которая, однако, (как реальная абстракция) становится индустрией как таковой (индустрией средств производства). В ситуации, когда инструменты изготовления не сводятся к машинам, но состоят в лингвистическо-познавательных способностях, неотделимых от живого труда, значительная часть средств производства переходит к технике и процедурам коммуникации.

з) *General Intellect.* Итак, виртуозность характеризует все производство, а коммуникация становится ведущей формой живого труда. Монологическая особенность труда пропадает: отношения с другим становятся изначальным, базовым элементом. Там, где труд появляется рядом с непосредственным производственным процессом, производственная кооперация, вместо того, чтобы быть просто компонентом труда, становится «общественно организованным пространством». Политика становится производительной силой.

Это значит, что процесс капиталистического производства теперь обобществляет и антропологические, лингвистическо-коммуникационные, способности человека. П.Вирно пишет: «Включение самого антропогенеза в способ действующего производства – событие из ряда вон выходящее... Нет никого несчастнее того, кто обнаруживает, что его отношения с другими людьми, иначе говоря, его способность к общению, его владение языком, оказываются сведенными к наемному труду» (С. 58–59).

Итак, интеллект как родовая способность человека становится новой производительной силой, эксплуатируемой капиталом. Это General Intellect, совокупный интеллект общества, абстрактная мысль, ставшая опорой общественного производства, становится партитурой, исполняемой постфордистским множеством (С. 59).

Что такое General Intellect? К.Маркс под ним имел в виду науку, познание в целом, понимание того, от чего зависит общественная производительность. Но современная виртуозность состоит в модулировании, артикуляции, варьировании GI. П.Вирно указывает, что «политизированность труда (превращение

пойэзиса к праксис) происходит именно тогда, когда мысль становится основным источником производства богатства. Мышление перестает быть невидимой деятельностью и становится чем-то внешним или «публичным» с того момента, когда оно вторгается в производственный процесс» (59–60). Когда в центре трудовой деятельности становится лингвистический интеллект, она начинает вбирать в себя различные многочисленные характеристики политической деятельности.

Это значит, что *интеллект становится посредником между Трудом и Действием, живой разум выступает как посредник между пойэзисом и праксисом, между производством и политикой*. «Смещение между различными сферами (труд, чистое мышление, политическая жизнь) начинается тогда, когда Интеллект в качестве основной производительной силы становится публичным» (С.60)¹⁷¹.

К.Маркс понимал GI как знание, непосредственно воплотившееся в материальное производство в виде системы машин (мертвого труда). Проблема же заключается в том, что теперь и живой труд становится воплощением GI. Он присутствует сегодня как коммуникация, абстракция, саморефлексия живых субъектов. Для самой логики экономического развития необходимо, чтобы часть GI не затвердевала бы в постоянном капитале, а развивалась в коммуникативном взаимодействии, в форме эпистемологических парадигм, диалогических перформансов и языковых игр. «Общий интеллект представляет единое целое с кооперацией, с коллективным действием живого труда, с коммуникативной компетенцией индивидов». Невозможно рассматривать современный процесс труда без анализа отношений работников друг к другу, без анализа феномена виртуозности¹⁷². Понятие кооперации включает в себя понятие коммуникации. GI требует виртуозной деятельности именно потому, что одна из его существенных частей не вливается в систему машин, но проявляется в непосредственной активности живого труда.

Поэтому, как говорит П.Вирно, «под *General Intellect* мы должны иметь в виду не совокупность видов знания, а *способность думать*, саму эту потенцию (*la potenza*) как таковую, а не ее многочисленные конкретные реализации¹⁷³. «Общий интеллект» – это не что иное, как *интеллект вообще*» (С. 63).

¹⁷¹ П. Вирно указывает, что, по К.Марксу, мышление имеет внешний (*daraufbeig*) характер, общественную природу в двух случаях. Во-первых, когда обнаруживает феномен «реальной абстракции», когда какой-то вполне материальный и конкретный феномен становится выражением всеобщей, идеальной природы. Во-вторых, в случае GI. С помощью понятия GI, пишет философ, К.Маркс указывает на фазу, когда «наши мысли как таковые непосредственно обладают ценностью материальных фактов. Если в случае реальной абстракции эмпирический факт обнаруживает сложную структуру чистого мышления, то в случае с GI отношения переворачиваются: теперь наши мысли обладают весом и событийностью, характерными для фактов. GI – это сфера, в которой металлические абстракции непосредственно становятся абстракциями реальными» (С.60-61).

¹⁷² Хотя первоначально К.Маркс так и делал, анализируя труд в его простых и абстрактных моментах.

¹⁷³ То есть *τολοι κοινον* – «общие места» живого разума, а точнее, самую способность разума как таковую.

д) *Труд и множества*. Каковы последствия становления труда политической? General Intellect является «общественной» способностью, но, соединяясь с наемным трудом, он искажается, и подавляется свойственная ему публичность. Итальянский философ указывает: «General Intellect – основа общественной кооперации более широкой, чем специфически трудовое сотрудничество... В то время как взаимосвязи производственного процесса базируются на техническом разделении труда и на иерархии обязанностей, совместное действие, опирающееся на GI, отталкивается от общего участия в «жизни разума», или от предварительного разделения коммуникативных и познавательных способностей. Тем не менее безграничная кооперация Интеллекта, вместо того, чтобы аннулировать принуждение капиталистического производства, фигурирует как его наиболее важный ресурс»¹⁷⁴.

Это находит свое выражение в двух новых формах современной жизни:

- Гипертрофированный рост административных аппаратов (власти).
- Личная зависимость работников друг от друга и от администрации. Это новая форма социальной зависимости. «“Общественно организованное пространство”, открытое Интеллектом, сводится каждый раз к трудовой кооперации, то есть к густой сети иерархических отношений, то блокирующая функция «присутствия других» во всех конкретных производительных операциях получает форму личной зависимости. Или же, говоря по-другому, виртуозная деятельность проявляется как универсальный *сервильный труд (lavoro servile)*» (С. 65). Труд производит прибавочную стоимость и является тем, что приводит к возникновению сервильности.

Это означает, что существует противоречие между единством Труда и Интеллекта и множеством Интеллекта и политического Действия. Можно ли сегодня расщепить то, что едино (Труд и Интеллект), и сделать единым то, что раздроблено (Интеллект и Действие)? (С. 66).

Это освобождение политического действия П.Вирно видит в развитии публичности интеллекта вне сферы наемного труда, развитии оппозиции к нему. Именно негосударственная публичная сфера – это публичная сфера, которая соответствует способу бытия множества. Это радикально новая форма демократии, в которой, с одной стороны, GI получает автономное существование вне процесса наемного труда и принуждения (виртуальность, которая не будет сервильной), во-вторых, ниспровержение капиталистических отношений производства возможно только с формированием негосударственной публич-

¹⁷⁴ «Поскольку эффективность Интеллекта является необходимым техническим условием Труда, совместная, спровоцированная этой эффективностью внеуродовая деятельность подчинена, в свою очередь, критериям и иерархиям, характеризующим режим фабрики» (С. 64).

ной сферы, или политического сообщества, в своей основе имеющего GI (общее дело).

В качестве двух форм политического Действия в единстве с Интеллектом он видит, во-первых, *гражданское неповиновение*, во-вторых, *исход*.

5. Множество как субъективность

Почему можно вообще говорить о «грамматике» множества? Понятие множества должно быть понято в качестве «грамматического подлежащего» (субъекта высказывания), которое требует множества неоднородных философских «сказуемых». Иначе говоря, мы не можем сказать о множестве так, как сказал Аристотель о бытии: о нем говорится во многих значениях, но в одном и том же смысле. Нет, «множество ...нужно рассматривать с помощью понятий, заимствованных из разных сфер» (С. 71)¹⁷⁵. Теперь это не страх/тревога, не труд/интеллект/политическое действие, но формы субъективности.

5.1. Принцип индивидуации

Что придает единичность единичному, индивидуальность индивиду? В современной социальной жизни множество состоит из некой *сети индивидуумов*, многие – это *сингулярность* (*singularité*). П.Вирно пишет: «Решающий момент состоит в том, чтобы считать эту сингулярность точкой, к которой нужно прийти, а не данными, от которых нужно отталкиваться; считать ее последними результатами процесса индивидуации, а не солипсическими частицами... «Многие» представляют собой сложный результат прогрессивного дифференцирования, они не постулируют никакой будущий синтез. Индивидуум множества – это заключительный предел некоего процесса» (С.72).

Это означает, что мы имеем дело с разворачиванием *доиндивидуальной реальности*, т.е. с чем-то общим и универсальным, недифференцированным, результатом которого и является точки сингулярности. «Процесс, создающий сингулярность, имеет неиндивидуальный, доиндивидуальный *incipit*. Сингулярность укореняется в своей противоположности, происходит из того, что находится среди ее антиподов» (С.73). Значит: движение идет от универсального, общего, доиндивидуального к сингулярному, которое и является *продуктом* процесса индивидуации¹⁷⁶.

П.Вирно спрашивает: в чем состоит доиндивидуальная реальность, лежащая в основании индивидуации?

¹⁷⁵ Как множество ортогональных описаний – проекций данного феномена.

¹⁷⁶ Это противоречит либеральной мысли, которая видит в индивидуальном только единичное, но не видит, что вектор индивидуации показывает индивидуальное как множество.

• Во-первых, доиндивидуальное – это *биологическое основание нашего вида, органов восприятия, двигательного аппарата, перцептивных способностей*. Здесь есть важная отсылка к М. Мерло-Понти: «... зрение, слух, осязание с перцептивными полями... предшествуют моей жизни и остаются ей чужими»¹⁷⁷. «Восприятие не может ограничиваться местоимением первого числа единственного лица. Это не индивидуальное «я», которое слышит, видит, прикасается, а представитель вида как такового. К восприятию добавляется анонимный префикс «-ся»: видится, слышится, ощущается. Доиндивидуальное, присущее восприятию, – это общий биологический дар, не поддающийся сингуляризации» (С.73).

• Во-вторых, доиндивидуальное – это *язык*. «...И в этом случае не существует индивидуального «я», а только «-ся»: говорится. Использование слова с самого начала является интерпсихическим, социальным, публичным. Не существует никакого «частного языка», на котором мог бы изъясняться отдельный человек, еще меньше такой язык возможен у ребенка. Именно так нужно понимать значение понятия общего интеллекта, или *General Intellect*» (С.73–74). Язык в этом значении общей способности (*τοιοι κοινον*) напоминает околоплодную жидкость или анонимную биологическую среду: «...если доиндивидуальная способность к восприятию не оставляет места для индивидуации, доиндивидуальная лингвистическая способность становится основой или средой, в которой получает форму индивидуализированная единичность» (С.74).

• В-третьих, доиндивидуальными являются доминирующие *производственные отношения*. В развитом капитализме процесс труда мобилизует самые универсальные свойства вида: восприятие, язык, память, аффекты. Роли и обязанности в постфордистскую эпоху глубоко совпадают с *Gattungswesen* К. Маркса. П.Вирно пишет: «Доиндивидуальное – это производственные силы в своей совокупности, это социальная кооперация совместного действия, совокупность пойнетических, «политических», познавательных, эмоциональных отношений» (С.75).

Итак, главный вывод итальянского философа состоит в следующем: «современное множество состоит из индивидуализированных индивидов, за спиной которых существует также эта доиндивидуализированная реальность» (С.75). В таком случае нужно понимать индивида как *субъекта-амфибию* (идея Ж. Симондона). Два тезиса здесь особенно важны для П.Вирно.

1) Первый тезис заключается в том, что *индивидуация никогда не бывает полной*, доиндивидуальное никогда целиком не переводится в сингулярность. «Согласно Ж. Симондону, *субъект* содержит в себе постоянное переплетение доиндивидуальных элементов с индивидуализированными аспектами, более то-

¹⁷⁷ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Наука, 1999. С. 277.

го, он и *есть* это *переплетение*. Было бы большой ошибкой, считает Ж. Симондон, отождествлять субъекта с той частью, которая уже приобрела уникальные черты (*singularizzata*). Субъект, скорее, является сложным соединением: «я», но также и общего «-ся» – неповторимой уникальностью, но в то же время – анонимной универсальностью» (С.75–76).

Индивидуализированное «я» сосуществует с доиндивидуализированной реальностью. Субъект поэтому – это поле битвы: нередко доиндивидуальные аспекты ставят под вопрос индивидуацию, в других случаях, наоборот, само «я» постоянно низводит все доиндивидуальные аспекты нашего опыта до самого себя. Как пишет П.Вирно: «Либо «я» вне мира, либо мир без «я» – вот две предельные границы этого колебания, которое...никогда не прекращается» (С.76). Аффекты и страсти являются наиболее очевидным свидетельством этого колебания, поскольку именно аффекты являются посредниками между доиндивидуальным и индивидуализированным¹⁷⁸.

2) Второй тезис утверждает, что коллектив, коллективный опыт, *жизнь группы* не являются сферой, в которой растворяются отличительные черты отдельного индивида, но, наоборот, *становятся почвой для новой и более радикальной индивидуации*. Участвуя в коллективной жизни, субъект получает возможность хотя бы частично индивидуализировать доиндивидуальную реальность, которую он несет в себе самом. Иначе говоря, именно в коллективе мы пытаемся расширить собственную единичность, сингулярность. «Только в коллективе, а не в изолированном субъекте восприятие, язык, производительные силы могут суммироваться в качестве индивидуализированного опыта. ...Коллективный опыт не притупляет, а радикализирует процесс индивидуации» (С.77). «...Коллектив множества в качестве последующей или вторичной индивидуации создает возможность *непредставительной демократии*. В то же время можно определить «непредставительную демократию» как индивидуацию доиндивидуального в его социально-историческом измерении: наука, знание, производственная кооперация, *General Intellect*. Многие утверждают в качестве *многих* без стремления к государственному единству, потому что 1) как индивидуализированные сингулярности они уже оставили позади единство/универсальность, размещенные в разных видах доиндивидуального; 2) в своем коллективном действии они усиливают и продолжают процесс индивидуации» (С.77–78).

По мнению П.Вирно, это учение о субъекте-амфибии и понимание индивида как сингулярности доиндивидуализированной реальности, как результата

¹⁷⁸ П. Вирно замечает, что это переплетение между доиндивидуальным и индивидуализированным тесно связано с отношением между многими и GI: отделение индивида от *Gattungswesen* сопровождается дисгармонией страха/тревоги, с одной стороны, и дисгармонией труда/политического действия, пойнезиса/праксиса, – с другой.

процесса индивидуации очень близко к Марксову понятию *общественного индивида*. Термин общественный индивид – это оксюморон, единство противоположностей, когда сингулярность становится выражением и воплощением *Gattungswesen*. Он поясняет, что «... «общественный» следует переводить как «доиндивидуальный», «индивид» же следует переводить как предельный результат процесса индивидуации» (С.78). Это способность *быть-многими* есть самая суть выражения процесса индивидуации. Поэтому, заключает П.Вирно, теория К. Маркса сегодня может быть понята как настоящая и действительная теория индивида, в противоположном понимании всей западной оценке марксизма.

5.2. Двусмысленное понятие биополитики

Что означает сегодня понятие «рабочая сила»? Она означает потенцию (*potenza*) производить. Потенция – т.е. способность, возможность, *dύναμις*. Это совокупность всех способностей, которыми обладает живая личность человека¹⁷⁹.

П.Вирно указывает, что только в условиях постфордистского капитализма реальность рабочей силы возвышается до своего понятия. Почему? Рабочая сила не тождественна фактическому труду: она есть чистая потенция к труду. Это не то, что актуально существует, это то, что не присутствует. И вот это то, что не присутствует в условиях капитализма, становится товаром. «Потенция, *dynamis*, нечто неприсутствующее, вместо того, чтобы оставаться абстрактным понятием, получает подобие чего-то прагматического, эмпирического, социально-экономического. Еще не примененная способность как таковая находится в центре обмена, происходящего между капиталистом и пролетарием. Объект купли-продажи не является реальной величиной (действительно произведенные рабочие услуги), но чем-то, что не обладает автономным пространственно-временным существованием (общая способность к труду)» (С.81). Короче говоря, рабочая сила является *реальной абстракцией*.

Именно в качестве чистой способности труда рабочая сила становится предметом биополитики (М. Фуко). Почему? Потому что как чистая возможность она неотделима от живой личности продавца. Живое тело рабочего является субстратом этой рабочей силы, а его «жизнь», чистый и простой *βίος*, приобретает специфическую важность в качестве вместилища чистой потенции, *dύναμις*. Капиталиста живое тело рабочего и его жизнь интересует только по той причине, что они есть вместилище этой способности как суммы всех разнообразных способностей (потенция говорить, думать, помнить, действовать и т.д.) к труду. «Жизнь размещается в центре политики... Живое тело... [для капиталиста или Государства] ... это осязаемый знак еще не реализованной по-

¹⁷⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. М.: Политиздат, 1968. Т.23. С.178.

тенции, образ еще не овеществленного труда или, как замечательно выражается Маркс, «труд как субъективность». Потенция труда, проданная и купленная на равных правах с любым товаром, – это труд еще не объективированный, «труд как субъективность» ...[В этом качестве] жизнь замещает, представляет ... невидимый *dynamis*» (С.82). «...Почему же жизнь как таковая взята под опеку, почему ею управляют? Ответ здесь будет однозначным: потому что она служит субстратом некой чистой способности, рабочей силы, которая, однако, приобрела форму товара... В силу этого тело становится объектом бесчисленных и разнообразных стратегий управления» (С.83).

Однако весь фокус заключается в обратном: не биополитика включает в себя управление рабочей силой, но, наоборот, биополитика только является эффектом, отзвуком и артикуляцией того первичного, исторического факта становления рабочей силы товаром¹⁸⁰. Биополитика выходит на первый план там, где общая способность производить становится значимым. «Рабочая сила – это не имя собственное, а имя общее (*commune*)» (С.84).

5.3. Эмоциональные тональности множества: оппортунизм и цинизм

Как переживается самим множеством то, что их индивидуальные способности становятся товаром? Под выражением «эмоциональная ситуация» П.Вирно понимает не набор психологических склонностей, но «... всепроникающие способы быть и чувствовать, что в разнообразных контекстах опыта (труда, досуга, аффектов, политики и т.д.) ...становятся общими» (С.84). Хотя сама по себе эмоциональная ситуация обладает нейтральным ядром, однако эти способы быть и чувствовать всегда амбивалентны.

Эмоциональная ситуация постфордистского множества характеризуется *непосредственной связью* между производством и этичностью. «Каковы основные необходимые качества, требуемые от наемных работников сегодня? Привычка к мобильности, способность идти в ногу с самыми резкими изменениями обстоятельств, умение приспосабливаться и быть предприимчивыми, уступчивость при переходе от одного свода правил к другому, способность к лингвистическому взаимодействию, насколько банальному, настолько же одностороннему, умение действовать в ситуации ограниченных альтернатив и возможностей. Эти необходимые качества не являются продуктом индивидуальной дисциплины, а скорее результатом социализации, центр которой находится вне сферы труда... В ожидании работы развиваются именно такие обобщенно-социальные таланты, а также привычка не иметь неизменных привычек, кото-

¹⁸⁰ См.: Берарди Ф. Душа за работой: от отчуждения к автономии / пер. с ит. К.Чекалова. М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2019. С. 253–270.

рые уже потом, по нахождении работы, будут служить “инструментом ремесла”» (С.85).

Такая внутрудовая социализация состоит в опыте и чувствах, в которых были распознаны черты нигилизма. Это означает, что сегодня «нигилизм (привычка не иметь привычек) включается в производство, становится необходимым профессиональным качеством, он начинает работать. Только тот, кто может принять вызов рискованной переменчивости форм городской жизни, знает, как вести себя на фабрике *just in time, в нужный момент*» (С.86)¹⁸¹.

Ключевой момент, указывает П.Вирно, состоит в том, что современная производственная динамика пользуется в качестве своего самого ценного ресурса всем тем, что схема модернизации относит как раз к числу своих побочных эффектов: неуверенностью ожидания, случайностью местоположения, хрупкой идентичностью, постоянно меняющимися ценностями. Передовая технология не провоцирует такую «растерянность», которая способна рассеять предшествующие привычки, но сводит к *профессиональному профилю* сам опыт наиболее радикальной «растерянности».

На этом фоне и вырисовываются две эмоциональные тональности: оппортунизм и цинизм. Сами по себе эти чувства не являются «дурными», они лишь выражают эмоциональную ситуацию в ее амбивалентности.

- *Оппортунизм.* «Оппортунист – это тот, кто противостоит течению взаимоисключающих возможностей, находясь в ситуации готовности по отношению к наибольшему их числу, подчиняясь ближайшей и затем следуя от одной к другой. ... Речь идет об обостренной чувственности к меняющимся *chances*, умении различать калейдоскопически мелькающие возможности и создавать тесные отношения с возможным как таковым. В мире постфордистского производства оппортунизм приобретает несомненное *техническое* значение. Это когнитивная и поведенческая реакция современного множества на тот факт, что обыденные практики не упорядочиваются единообразными направляющими, но обладают высокой степенью индетерминизма. Сегодня эта способность маневрировать между абстрактными и взаимозаменяемыми возможностями создает *профессиональное качество* в тех секторах постфордистского производства, где трудовой процесс регулируется не единой конкретной целью, а *набором равных возможностей*, которые должны быть определены раз за разом. ... Оппортунизм приобретает ценность необходимого ресурса всякий раз, когда конкретный трудовой процесс оказывается пронизан диффузным «коммуникативным действием» и его более невозможно идентифицировать лишь как бессловесное «инструментальное действие» (С.87–88)

¹⁸¹ Выражением этого является прекарность, необеспеченная и временная занятость. (См.: Берарди Ф. Указ.соч. С. 119–144).

- *Цинизм*. Цинизм также связан с хронической нестабильностью форм жизни и языковых игр, когда последние делают видимыми сами *правила*, искусственно организующие различные сферы деятельности. «Под влиянием современного цинизма мужчины и женщины перенимают скорее опыт правил, чем «фактов», и делают это до всяких конкретных событий. ...Таким образом, мы не погружаемся в заранее определенную *игру*, полностью участвуя в ней, а только различаем в отдельных, лишенных всякой очевидности и серьезности «играх» пространство для непосредственного *самоутверждения*» (С.88–89). Существует крепкая связь между General Intellect и современным цинизмом. Это связано с нарушением *принципа эквивалентности*: теперь абстрактное знание, а не обмен эквивалентов управляет социальными отношениями. «Капитуляция *принципа эквивалентности*, столь тесно связанного с обменом товара, проявляется в фигуре циника в виде непримиримого отказа от апелляции к *равенству*. До такой степени, что он самоутверждается именно посредством умножения (а также разжижения) иерархий и неравенства, которые влечет за собой неожиданно возникшая центральность знания в производстве» (С.90).

Отсюда вывод П.Вирно: «Нейтральное эмоциональное ядро современности состоит из противоположных явлений, которые заключаются в знании возможного именно как возможного и в экстремальной близости к разделяемым всеми правилам, выстраивающим различные контексты действия» (С.90).

5.4. Болтовня и любопытство

Как известно, М. Хайдеггер считал болтовню и любопытство феноменами падшести человека в мир¹⁸². Это феномены «It is say...» или «Man sagt». Но здесь П.Вирно против самого Хайдеггера: дело в том, что в современных условиях и болтовня, и любопытство, хотя и находятся за его пределами, становятся условиями самого труда. В основе современного производства лежит поведение, в котором доминируют коммуникативные действия и больше всего ценится способность ловко приспосабливаться к непрерывным нововведениям и изменяющимся условиям.

- *Болтовня*. Она свидетельствует о выдающейся роли коммуникации, о ее полной автономии. «Она сама создает событие, заключающееся в себе самом, оправдываемое исключительно тем фактом, что оно происходит» (С.92). «Однажды освобожденные от обязательств пунктуального соответствия вне-

¹⁸² Согласно М. Хайдеггеру, быть в мире не означает незаинтересованно за ним наблюдать; наоборот, это означает прагматическую вовлеченность. Аутентичная жизнь, по М. Хайдеггеру, находит свое отражение в труде: Мир – это, прежде всего, стройплощадка, объединение производственных целей и средств, театр всеобщей мобилизованности (См.: *Heidegger M. Bauen.Leben.Denken.*). Но болтовня и любопытство – это формы падшести. Тот, кто болтает и позволяет любопытству овладеть собой, не работает, он забывает возложенную на него заботу. «Неопределенное лицо» (das Man), кроме того, что оно анонимно, также и праздно. Мир-стройплощадка превращается в мир-спектакль.

языковому миру, высказывания могут неопределенно умножаться, рождаясь одно от другого. Болтовня не имеет оснований» (С.93).

Поэтому коммуникация теперь вместо отражения и передачи того, что есть, производит положения вещей, уникальный опыт, новые факты. В качестве этого она создает *сырье для виртуозности*. Сегодня говорящий не отражает в своей речи то или иное положение дел, но устанавливает его с помощью своих слов. «Болтовня *перформативна*: слова в ней определяют факты, события, положения вещей. ... Когда я утверждаю «Я говорю», я тем самым *делаю* нечто, *произнося* эти слова; более того, я провозглашаю, *что* именно я делаю, когда произношу их» (С.93).

Болтовня становится основой современного труда и производства. Раньше тот, кто трудился, молчал; разговоры начинались за пределами фабрики. Теперь, язык включен в сам труд. Как пишет П.Вирно: «Речь идет не о *произносимых словах (parole)*, а о *langue*, т.е. о самой языковой способности, а не о том или ином ее специфическом применении. Эта способность или же общая потенция к артикуляции любого вида говорения получают эмпирическую выразительность именно в болтовне, переведенной на язык информатики. В самом деле, там не столько важно «что сказано», сколько простая и чистая «способность сказать» (С.94).

- *Любопытство*. Для Хайдеггера любопытство также предполагает анонимного «некто», и оно располагается вне производства. Он указывает, со ссылкой на Августина, что существует некоторое сходство любопытного с философом. Речь идет о некотором сходстве с *βίος θεωρητικός*, с созерцательной жизнью: ни философ, ни любопытный не имеют практических интересов. Но в любопытстве чувства присваивают качества мышления: они не метафорические глаза разума, а глаза тела, чтобы наблюдать, вливаться взглядом, оценивать все явления. Аскетичная теория философа превращается в маниакальное желание попробовать, узнать подсматривающего, voyeur.

Любопытный дает себя захватить миру; его бытие превращается в избавление от самого себя как бытия-в-мире. Поэтому и любопытство, и техническая воспроизводимость пытаются уничтожить дистанцию, поместить любую вещь на расстояние вытянутой руки (или, точнее, взгляда). Но, указывает П.Вирно, благодаря этому они тренируют чувства считать неизвестное известным, приучать себя к неожиданному и удивительному, привыкнуть к отсутствию твердых привычек. Это – *рассеянность*¹⁸³.

¹⁸³ Здесь есть различие между В.Беньямином и М.Хайдеггером. Для последнего любопытный рассеян. Он смотрит, изучает, экспериментирует с любой вещью, но без того, чтобы уделить ей внимание. Рассеянный – это тот, кто следит за различными, но взаимозаменяемыми возможностями. Для В.Беньямина, наоборот, рассеянность – это более эффективный способ восприятия искусственного, технического, сконструированного опыта.

Поэтому философ полагает: «Само собой понятно, что рассеянность – это препятствие для *интеллектуального* познания. Вещи меняются радикальным образом, если в игру включается *чувственное* восприятие: рассеянность ему благоприятствует и его усиливает; до определенной степени оно требует непостоянства и несобранности. Итак, медийное любопытство – это чувственное познание технически воспроизводимых артефактов, непосредственное восприятие интеллектуальных продуктов, телесное видение научных парадигм. Чувства ...осваивают абстрактную реальность, а также материализованные в технике концепции, не устремляясь к ним с вниманием, но выставляя на показ рассеянность» (С. 97–98).

Любопытство (рассеянное), как и болтовня (безосновательная), есть свойства современного множества.

Задания для подготовки студентов

Тексты для изучения к семинарским занятиям

1. *Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 144 с.
2. *Вирно П.* Антропология и теория политических установлений / пер. с ит. А.В. Скидан под ред. А. Пензина. М., 2020. 32 с.
3. *Вирно П.* Естественно-научные диаграммы: «новое глобальное» движение и биологический инвариант // Художественный журнал. 2011. Вып. №81. URL: Moskowitzmagazine.com/issue/16/article/227
4. *Пензин А.* M for Multitude. Вместо послесловия // *Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 120–141.

Вопросы для подготовки к семинару

1. Как понимает «множество» П.Вирно? Каковы отношения «множества» и «единого»?
2. Покажите тождество и различие «единого» и «многого» в условиях беспокойства как основного модуса существования современного человека.
3. Прокомментируйте мысль Аристотеля о схожести жизни мыслителя и иностранца и сравните ее с мыслью П.Вирно о бытии человека в современных условиях.
4. Почему в современных условиях труд становится политическим действием?

5. Как понимается «всеобщий интеллект» у К.Маркса? Чем это понимание отличается от понимания «всеобщего интеллекта» у П.Вирно?

6. Как вы понимаете «виртуозность» современного труда? Является ли «виртуозность» его сущностной характеристикой?

7. Что такое индивидуация? Что такое доиндивидуальное? Что такое постиндивидуальное? Как вы понимаете выражение «субъект-амфибия»?

8. Как понимается «рабочая сила» в современных условиях? В чем заключается двусмысленность новой биополитики?

9. Как вы понимаете эмоциональные тональности оппортунизма и цинизма? Являются ли они негативными или позитивными характеристиками поведения и переживания современного работника?

10. Дайте характеристику Болтовни и Любопытства как форм повседневного существования и условий современного труда (производства).

Задание для параллельного чтения

Сравните понятия «всеобщего интеллекта» (General Intellect) у К.Маркса и П.Вирно.

Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. 2-е изд. М., 1968. Т. 46, ч. II. С. 208–214.

Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 59–63.

Литература к теме

1. *Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 144 с.*

2. *Вирно. П. Естественно-научные диаграммы: «новое глобальное» движение и биологический инвариант [Электрон. ресурс] //Художественный журнал. 2011. Вып. №81. RL: [http:// moskowartmagazine.com/issue/16/article/227](http://moskowartmagazine.com/issue/16/article/227)*

3. *Берарди Ф. Душа за работой: от отчуждения к автономии / пер. с ит. К. Чекалова М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2019. 316 с.*

4. *Берарди Ф. Что значит автономия сегодня? [Электрон. ресурс] // AntiJob – Электрон. дан. – [Б. м.], 2019. URL: http://antijob.net/class_war/id609/ (дата обращения: 15.10.2020).*

5. *Болтански Л. Новый дух капитализма / Л. Болтански, Э. Кьяпелло. М.: НЛО, 2011. 976 с.*

6. *Лаззарато М.* Нематериальный труд [Электрон. ресурс] // Художественный журнал. 2008. №. 69. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2008. URL: <http://moskowartmagazine.com/issue/23/article/369> (дата обращения: 15.10.2020).
7. *Лаззарато М.* Машина [Электрон. ресурс]. Электрон. дан. – [Б. м.], 2015. URL: <http://left.by/archives/2777>(дата обращения: 15.10.2020).
8. *Лаццарато М.* Предприятие и неомонадология // Логос. 2007. №. 4. С. 168–197.
9. *Максимов М.А.* Проблема противопоставления труда и политики: концептуальные подходы Х.Арендт и П.Вирно [Электрон. ресурс]. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/problema-protivopostavleniya-truda-i-politiki-kontseptualny> (дата обращения: 15.10.2020).
10. *Марацци К.* Тело – машина и его амортизация // Логос. 2007. № 4 (61). С.122–144.
11. *Негри А.* Империя / А. Негри, М. Хардт. М.: Праксис, 2004. 440 с.
12. Пензин А. Minima Anthropologica: «аналитическая антропология» в обществе миметического труда [Электрон. ресурс] // URL: <http://chtodelat.org/b9-texts-2/penzin/minima-antropologica-l-r/> (дата обращения: 15.10.2020).
13. *Пензин А.* Паоло Вирно: «грамматика множества» как антропология капитала [Электрон. ресурс]. URL: <http://sinijdivan.narod.ru/sd8rez1.htm> (дата обращения: 15.10.2020).
14. *Третьяк А.* Жизнь труда: рецепция Вирно в политической философии Ханны Арентс // Социологическое обозрение. 2018. Т.17, №4. С. 158–174.
15. *Чижова Т.* Грамматика множества Паоло Вирно, проблема политического действия в эпоху постфордизма // Топос. 2013. №1. [Электрон. ресурс]. URL: http://academia.edu/9186757/Грамматика_множества_Паоло_Вирно_к_проблеме (дата обращения: 15.10.2020).
15. *Осборн П.* Интеллектуальный поворот [Электрон. ресурс] // Художественный журнал. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2018. URL: <http://moskowartmagazine.com/issue/23/article/370> (дата обращения: 15.10.2020).

ТЕМА 8. НЕФИЛОСОФИЯ ФР.ЛАРУЭЛЯ

1. Биография

Французский философ Франсуа Ларуэль родился 22.08.1937 в деревушке Шавло (провинция Вогеzy). Окончил высшую школу Эколь Нормаль. Был профессором философии в Международном коллеже философии и парижском университете Х Нантер. Активно начинает работать и получает известность с начала 70-х гг. На становление его взглядов особое влияние оказали концепции Ницше, Хайдеггера, Делеза и Деррида. Сам делит свою деятельность в философии на несколько периодов: Философия I (1971–1981), Философия II (1981–1995), Философия III (1995–2002), Философия IV (2002–2008) и, наконец, Философия V (2008 – настоящее время). Эти периоды четко делятся по содержанию его трудов. Еще одним философом, с которым Фр.Ларуэль находится в полемике, является А.Бадью.

Основные интересы философа сосредоточены вокруг онтологии. Уже в начале его творческого пути обнаруживается трансцендентальная позиция по отношению к философии. Поэтому развитие его мысли привело к попыткам ниспровергнуть концепции вышеуказанных философов, поскольку при всей их радикальности в них обнаруживается то «принципиальное» решение, которое определило судьбу европейской философии вообще. Однако, поскольку и трансцендентальный подход также оказывается вариантом такого «решения», его критика ведет к формированию Фр.Ларуэлем в период 1995–2002гг. концепции *нефилософии*.

Последующие периоды его творчества (Философия IV и Философия V) являются периодами применения концепции нефилософии к различным областям исследования: нефилософия природы, введение в немарксизм, неэтика и т.д.)

2. Замысел нефилософии (реконструкция)

Речь идет о стратегиях трансформации философии, которые возникают после длительного этапа «преодоления метафизики»¹⁸⁴. Эти стратегии связаны с поиском нового поля философствования, некоей пока еще «необитаемой философской территории». Претензии философа в том, что все формы философии (от древней до современных аналитической философии и философии постмодернизма) структурированы вокруг некоего предварительного *решения* («нача-

¹⁸⁴ Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003. С.10.

ла»)¹⁸⁵. Но вся суть в том, что все эти философии оказываются «слепыми» по отношению к этому решению. Это принципиальное «решение», как говорит Фр.Ларуэль, является диалектическим расщеплением мира с целью его философского понимания. Поэтому он утверждает, что структуру принятия решений в философии можно понять только нефилософски. В этом смысле его нефилософия является такой философской наукой, которая направлена как раз на экспликацию самого этого хода мысли («предварительного решения») в любых понятиях, который обуславливает трансцендентальность философии.

а) *Стратегия преодоления философии*. Преодоление философии и исключение свойственного ей «предварительного решения» возможно за счет «освоения» науки. Если в попытке обновления философии А.Бадью обращается к математике, то у Фр.Ларуэля преодоление метафизики основано на обращении к понятиям квантовой физики. В этом обнаруживается близость его стратегии к стратегии Ж.Делеза; так, дискурс, развиваемый в книге «Тысяче плато», можно рассматривать как расширение философии, осуществляемое за счет привлечения научного арсенала. Но если в не-философии Фр.Ларуэля «научной створкой» проекта избирается квантовая механика, то у Ж.Делеза такую роль играет классическая механика (движение по «линиям ускользания», сборки, машины...) ¹⁸⁶. Поэтому Фр.Ларуэль еще называет свою нефилософию нестандартной философией, или генеративной квантикой ¹⁸⁷.

Обращение к науке, однако, не есть способ внести в философию научные принципы или понятия, или становление некой новой философской науки. Отношение к науке нефилософии своеобразное. Во-первых, здесь решаются исключительно фундаментальные философские проблемы. Во-вторых, научные концепты выступают как некий «фонд», из которого извлекаются отдельные содержания, подвергаясь соответствующей трансформации. Эта трансформация, в-третьих, заключается в том, что сами эти содержания (принципы, парадигмы, концепты и модели) используются как «операторы» трансформации философской мысли. То есть эти содержания берутся как *самая мысль, как жест, как действие*, а не «позитивное знание» о чем-то. Иначе говоря, понятия и логика квантовой физики берутся с точки зрения их *существования*. Важным становится не то, *что* квантовая физика утверждает о природе квантовых объектов, а то, *как* она это утверждает. Физическое мышление рассматривается как определенное существование.

Рассмотрим это подробнее.

¹⁸⁵ Ср. с идеей «neue Anfang» М.Хайдеггера, радикального «различая» Ж.Деррида и идеей нового «платоновского жеста» А.Бадью.

¹⁸⁶ Обращение Ж.Делеза к классической механике делает его проект «обновления» философии более плюралистическим и гетерогенным, привлекающим дискурсы многих наук. В отличие от этого проект не-философии Фр.Ларуэля является более однородным, а потому – более сложным.

¹⁸⁷ Laruelle F. Philosophie non-standard générale, quantique, philo-fiction. P.: Kimé, 2010. 532 p.

б) *Преобразование философии*. Проект нефилософии – это проект генерической, т.е. порождающей, науки. «Генерическая наука – самое общее техническое название нашего предприятия в его двух налагающихся створках»¹⁸⁸. Речь идет о взаимном столкновении философии и генерической квантики, содержания классического философского знания и форм нестандартного мышления, извлеченных из квантовой физики. Это столкновение традиционного философского знания (понятий, образов, привычных ходов мысли) и нестандартных фигур мысли, генерируемых квантовой физикой, рассматривается как возможность рождения новых философских ходов мышления.

Поэтому структура нефилософии включает три базовых элемента.

Во-первых, это *стандартная (или трансцендентальная) философия*. Эта философия играет, с одной стороны, роль предмета преобразования, а с другой стороны, она сама выступает способом расшифровки формализмов нефилософии. Иначе говоря, стандартная философия выступает тем, что подвергается трансформации и, одновременно, «проясняет» язык нефилософии.

Во-вторых, это сама нефилософия как *квантика*, т.е. научные содержательные концепты, которые понимаются как чистые *формализмы (фигуры) мысли*. Собственно говоря, именно эти формализмы как сами ходы (фигуры) мысли и являются предметом нефилософии. Благодаря этим формализмам традиционное содержание философии обретает другой смысл и возможности иного понимания.

В-третьих, собственно *генерические процедуры*. Фр.Ларуэль называет их еще *понятийным коллайдером*, имея в виду следующее: как в андронном коллайдере рождаются несуществующие ранее новые частицы (бозон Хиггса), так благодаря этим процедурам и высекаются новые смыслы классических философских понятий. Поэтому эти генерические процедуры не являются областью знания, а скорее стилем мышления, коэкстенсивным двум другим (стандартной философии и квантике). Эти процедуры фактически и есть само действие преобразования философии и осуществления нефилософии как ее своеобразное «материальное тело» (термин Л.А.Гоготишвили). Поэтому они выступают своеобразной архитектурой (но не топологией) или «принципом, который их (стандартную философию и квантику) соотносит с реальным или с тем, что служит им субъектом»¹⁸⁹.

Таким образом, этот проект совершает радикальную трансформацию философии, в ходе которой всецело заменяются ее понятийный фонд и мыслительный аппарат, ее строй и дискурс, техники рассуждения и вывода таким образом, что в итоге возникает некая новая дисциплина – «нефилософия». Ис-

¹⁸⁸ Laruelle F. Philosophie non-standard générique, quantique, philo-fiction. P.: Kimé, 2010. P. 50.

¹⁸⁹ Ibid. P. 69.

пользование арсенала квантовой физики выступает здесь только как инструмент преобразования самой философской мысли. Однако это преобразование осуществляется по строгой и специально разработанной процедуре – «генерической процедуре».

в) *Генерическая процедура*. Итак, «генерическая процедура» (или «генерическая Матрица») выступает своеобразным «преобразователем» философской мысли как событие изменения ее содержания и смысла. Философскую створку образует «трансцендентальная философия», но взятая не в виде знания или определенного содержания, а опять же в операциональном аспекте – как некий «жест» или «оператор». Поэтому, как замечает французский философ, «трансцендентальное» здесь не есть эпистемологическая конструкция, соотносимая с познающим «субъектом» кантовского типа. Это «...некий жест или оператор имманентного самопревосхождения, сущностью которого является конечность, которая обуславливает это самопревосхождение как самоограничение, а никак не бесконечная и актуальная имманентность, которая скорее была бы спекулятивной, как трансцендентальное «превзойденное» или абсолютное»¹⁹⁰. Иначе говоря, «трансцендентальное» означает здесь не спекулятивное бесконечное содержание, но указание на сам характер мышления как постоянного выхода за пределы собственной конечности и постоянного самоограничения. В таком случае такое понимание «конечности» мышления как конечности самого мыслительного действия означает специфический способ связывания философских понятий, когда происходит преодоление (конкретно-исторического) картезианского, кантианского или платоновского дуализма? связанного с различением формы и содержания мысли.

Этот дуализм содержания мысли и самого мышления как акта, различение его что и как, есть нечто имманентное всей классической – и потому трансцендентальной по своей сути – философии. Но рассмотрение мысли как определенного оператора означает то, что она рассматривается «бессодержательно», только как способ существования, как чистая форма. Мысль как такая *конечная форма* предстает как *событие*¹⁹¹.

Фр.Ларуэль выдвигает центральный принцип, несущий искомое преодоление этого дуализма, – так называемый принцип «односторонней дуальности»

¹⁹⁰ Laruelle F. Philosophie non-standard générique, quantique, philo-fiction. P.: Kimé, 2010. P.107.

¹⁹¹ Очевидно, что такая чистая форма совсем не тождественна платоновскому эйдосу. Здесь речь идет о «чистой» форме вне всякого отношения к содержанию мысли; такая мысль «чистая» не потому, что она бессодержательна, а потому что рассматривается вне этого отношения. Платоновский эйдос при всей его чистоте является «содержательным», т.е. имеющим отношение к реальным вещам; вне этого отношения эйдос теряет смысл действительно существующего. Как показал сам Платон, одно вне иного не может ни существовать, ни быть понято («Парменид»). Тем не менее, Ларуэль, рассматривая такую чистую форму, берет ее тоже в отношении содержания, только «не собственного», а из другой области: жест философского мышления как чистая форма прилагается к содержанию квантовой физики, и наоборот. Поэтому «иное» формы мысли – это не содержание, точнее – не ее «собственное» содержание, а содержание иной области мысли.

(la dualité unilatérale). Это некоторое несимметричное бинарное отношение, которое на общем уровне характеризуется только апофатически и раскрывается только через конкретные репрезентации¹⁹². Иначе говоря, отношение генерического к философской и научной створкам является «односторонним», «нарушением симметрии»: преобразование философских и научных понятий определяется односторонней дополнительностью (по принципу Н.Бора)¹⁹³.

Самое трудное здесь понять, что *мысль берется при этом не содержательно, а формально – как жест, как событие; поэтому преобразование ее содержания осуществляется как изменение способа ее функционирования, а это дает «высечение» иных смыслов*. Жест мышления как чистая форма «прилагается» к иной створке, тогда эта чистая фигура мысли «высекает» из такого, «не собственного», содержания новый смысл. Этот новый смысл является тем самым выходом за пределы конечной формы, о котором шла речь выше. Поставленная в иной контекст (за счет переноса квантовых понятий в философию и философских содержаний, взятых как операторы) мысль обнаруживается как оператор производства новых содержаний; как бы в прежних содержаниях обнаруживаются новые смыслы, существующие, однако, в этом формальном зазоре, в этом одностороннем смещении.

3. Механизм преобразования философии (реконструкция)

а) *Принцип односторонней дуальности*. Чтобы произошло рождение нового смысла, «необходимо в старые мехи налить новое вино или, наоборот, в новые мехи влить старое вино». Суть дела в том, чтобы содержание традиционного философского мышления трансформировалось за счет формализмов мысли квантовой физики (замыкание стандартной философии на створку квантовой физики), или содержание научной мысли изменялось за счет формализмов философского мышления (замыкание научной мысли на створку философии).

Эти «замыкания есть реализация принципа «односторонней дуальности»: когда одно понятие (например, философии), отличающееся от другого понятия (квантовой физики) (дуальность), благодаря формализму отождествления-переноса не отличает себя от него. Это схема «унилатеральности» (Фр.Ларуэль): «случай независимости термина X, отличающего себя от Y, который не отличает себя от него». Здесь один из терминов пары остается

¹⁹² Это раскрывается в его «словаре нефилософии». См.: Ларуэль Ф. Словарь нефилософии // Синий диван. Философско-теоретический журнал. М.: Изд-во «Три квадрата», 2013. С. 7–30.

¹⁹³ Главной опорной репрезентацией этого принципа дуальной односторонности, к которой постоянно отсылают рассуждения нефилософии, служит корпускулярно-волновой дуализм, отношение «волна/частица» в квантовой механике, а также векторная репрезентация, совокупность «модуль/фаза», единство которых составляет вектор на комплексной плоскости.

«неприкасаемым», в то время как другой в определенной мере «прикасается» к первому¹⁹⁴. Иначе говоря, Y отождествляет себя с X, в то время как X не отождествляет себя с Y (Р.Брасье). Оно, благодаря такому формализму мышления открывается как иное, в то время как реальных отношений (свое-иное, тождества-различия) между ними нет.

Так, имманентное Реальное (X) не может рассматривать в качестве одного из компонентов односторонне-дуальной схемы. Оно есть само по себе и в своем существовании не сводится ни к какому отношению с другим. Оно может быть представлено только в виде *косвенного* участия в двустороннем отношении, где его роль играет клонированная (воспроизведенная) трансцендентальная функция, которой само Реальное не является (принцип демаркации Реального и трансцендентального в действии), хотя и содействует ее действию (клонированию своих отношений с другим). Клоны Реального – это все формы трансцендентальной функции представления X, когда *односторонняя* связь X представляется через двусторонние связи X в отношении с Y (затем в *взаимобратимости* и *отождествлении* X и Y, затем в *удваивании* дуальной схемы¹⁹⁵). В этом случае не-отношение между X и Y предстает как отношение между ними и, наоборот, отношение между ними может быть понято как отсутствие отношения (различие). Так, например, в античной философии не-отношение между бытием и сущим предстает как отношения между ними в иерархии сущего, где бытие предстает как род сущего, выстраивая между ними трансцендентальные отношения. Односторонняя связь сущего с собой выступает как двусторонняя связь сущего и его бытия (дуальная схема одного и иного), затем благодаря их взаимобратимости и отождествления она «клонировается» в отношении между сущим и его сущностью. Одно отношение (сущего и его бытия) предстает как иное отношение (сущего и его сущности). Происходит удваивание этой дуальной схемы (одного и иного) – и затем постоянное ее трансцендирование: эта схема начинает распространяться как генеративная функция на весь универсум существующего.

б) *Смена предмета*. В нефилософии, толкуемой как *наука о философии*, производится радикальная смена предмета. Предметом этой науки становится не история философских понятий, и не рефлексия над философским сознанием, а философия, взятая как некоторое *материальное тело* с соответствующими *материальными эффектами*. Как это понять?

¹⁹⁴ Например, имманентно Реальное само по себе полностью отделено и независимо от трансцендентного или трансцендентального (мышления), радикально «закрыто» для него, но второе – мышление – так или иначе отождествляет себя с ним. См.: Ларуэль Фр. Реальное // Ларуэль Фр. Словарь нефилософии // Синий диван. Философско-теоретический журнал. М.: Изд-во «Три квадрата», 2013. С. 24–26.

¹⁹⁵ Как, например, в феноменологии над дуальной парой «мышление в естественной установке - внешний мир» надстраивается корреляция «ноэма-ноэзис».

Речь идет о событии генерирования смыслов. В этом ракурсе философия *депотенцируется*, т.е. устраняется ее привычное содержание (см. выше); зато появляется возможность ее *пополнения*, т.е. развития ее нового содержания. В конечном счете речь идет о возможности изобрести механизм изобретения новых смыслов, необходимых философии, которая находится в чрезвычайно болезненной, едва ли не в предсмертной ситуации. Философствование теперь понимается как экспериментальная установка: столкновение фигур мышления с понятиями, взятыми из противоположных створок (философии и науки), дает возможность генерации новых смыслов. Сначала предельная радикализация понятий (от философии – к нефилософии), затем их прямое столкновение с понятиями физики (генерическая процедура) и схватывание возможных эффектов (генерическая наука). Это своеобразная «гравитация» понятий, которая проверяется экспериментально тут же самим Фр.Ларуэлем. Интенция данного столкновения вполне серьезна: тексты нефилософии носят самоиллюстрирующий (перформативный) характер. Сама нефилософия, таким образом, является действенной и трансцендирующей содержание сферой мышления.

Можно выделить следующие процедуры механизма генерации новых смыслов. Это трансцендентальная операция – сплошная тематизация всех операциональных понятий, за которой должна последовать обратная процедура – их деконструкция¹⁹⁶.

- Во-первых, тематизация всех операциональных понятий¹⁹⁷. Но что значит тематизация именно *трансцендентальных* понятий? Это означает не опредмечивание или объективирование их, но перевод-сведение к операциональным схемам их применения и выявление за счет этого конкретного – реферируемого и воспроизводимого – объема. Речь идет в этом случае о признании некой особой *философской материальности* – «квазиматериальности», которая должна обнаружиться за всеми операциональными терминами философии (и за всеми специфическими категориями нефилософии тоже). Коль скоро все понятия берутся как чистые формы или события, то эти жесты или действия можно понять теперь как объективные («материальные») проявления.

- Во-вторых, деконструкция этих операциональных схем, т.е. этой «квазиматериальности» понятий. Положив эти жесты мышления как «материальные» образования, необходимо понять их не как «объекты», но именно как действия-события. Иначе говоря, необходимо «снять» с них предметную форму,

¹⁹⁶ См.: *Laruelle F. The Constitution of the Non-Philosophical Order // Laruelle F. Principle of Non –Philosophy. Trans. by N.Rubczak and A.P.Smith. L.: Bloomsbery, 2013. P. 237–244.*

¹⁹⁷ Так, например, Гуссерль сам не тематизирует свои операциональные понятия – редукцию, корреляцию, интенцию и т.д.

поняв их как чистое действие продуцирования новых смыслов¹⁹⁸. В противовес канонической деконструкции Фр.Ларуэль толкует ее как «производительную» и продуктивную силу – как столкновение понятий, в результате которого не только расщепляются исходные, но и создаются новые понятия принципиально иной – *неспекулятивной* – природы. Собственно, генерируются не столько понятия, сколько новые смыслы старых понятий, для выражения которых, конечно, требуются и новые понятия. Но важно подчеркнуть то, что эти новые смыслы и понятия носят событийный и ситуационный, т.е. *неспекулятивный* характер, указывая на ситуации тематизации и деконструирования, с которыми они генетически связаны.

в) *Материальное тело философии*. Деобъективация (депотенцирование) терминов означает отбрасывание любого – семантического, лингвистического, феноменологического или спекулятивного – содержания понятий мышления. Депотенцирование понятий становится освобождением от «инородных одеяний» *двойной трансцендентности* философии. Дело в том, что, как пишет французский философ, последняя создана именно самими *трансцендентальными* операциями мышления. А именно: вследствие попыток мышления преодолеть «систему дублетов вокруг логико-трансцендентальной оси» за счет трансцендентального «дублирования» действительности, т.е. за счет порождения дополнительной *трансцендентальной единичности*, которая привела к «двойной трансцендентности»¹⁹⁹. Речь идет о том, что мысль сама по себе как действие есть единичная трансцендентальность: событие мысли всегда заново, оно все дано разом и целиком сингулярно. Но эта мысль, осуществляясь как сингулярность, одновременно полагает этим действием «двойную трансцендентность». Во-первых, само содержание и «логическая» мысль воспроизводятся с каждым актом мышления (это первый дублет мысли, ее «первая трансцендентность») (поскольку не может быть бессодержательной мысли). Во-вторых, сам акт осуществления выступает как трансцендирование в первоначальном *неспекулятивном* смысле превосходения самого себя (см. выше); и это самопревосхождение конечной мысли полагает некоторую *неспекулятивную* «трансцендентность» мысли как своеобразную цель. Иначе говоря, получается, что взятая как объективное действие осуществления мысль имеет двойную трансцендентность – по содержанию и по своей форме²⁰⁰.

¹⁹⁸ Мы вынуждены здесь прибегать к гегелевскому языку для прояснения существа предлагаемой Фр.Ларуэлем операции. Однако это не сильно искажает существо дела, ибо французский философ сам, рассматривая эти процедуры как процедуры различия, сближает их с различием Гегеля и «Differenz» Хайдеггара (сохраняя, тем не менее, различие между самими этими процедурами). См.: *Laruelle F. Philosophies of Difference. A Critical Introduction to Non-Philosophy* / trans. by R. Gangle. L.: Continuum, 2010. P. 76–103.

¹⁹⁹ *Гоготшивили. Л.* Имманентное, трансцендентное и дуальное в нефилософии Ф.Ларуэля // Синий диван. Философско-теоретический журнал. М.: Изд-во «Три квадрата», 2013. С.44.

²⁰⁰ Иначе говоря, критика спекулятивности мысли обращается в несобственное понимание Фр.Ларуэлем мысли как чистого события. Это отражает эволюцию его взглядов: если раньше речь шла только о трансцендентных

Поэтому Фр.Ларуэль пишет: «...Мы находим в философии жесткую вещественность терминов, означающих и понятий, которые образуют некий объем или материальную часть, и синтаксическое программное обеспечение, основанное на логике и диалектике». «Существует бытие-объект Логоса <...> существует система эффектов, по меньшей мере значащих, следовательно, существует макроскопическая реальность тела и материальности философии»²⁰¹.

Речь, конечно, идет о самом действии мышления, т.е. об эффекте мысли, который тут же сливается с его содержанием. Есть собственная материальность мышления (не сводимая ни к семантической, феноменологической или нейрофизиологической материальности), которая разворачивается в становлении самих смыслов. Эффект самого мышления заключается в действии-осуществлении мысли всякий раз заново, а не воспроизводстве-дублировании реальности.

Как непосредственно разворачивается материальный эффект мышления, как разворачивается мысль как эксперимент, автор демонстрирует в своем «Словаре нефилософии».

4. Словарь нефилософии²⁰²

4.1. Реальное (Единое-в-Едином, Единое-видение)

Имманентное Реальное не допускает сближения с трансцендентальным, закрыто для него. Три других уровня – это «эмпирически» данное (или мысль-мир), само трансцендентальное и а priori выступают только как его клоны. Ларуэлевское Реальное – это изначально имманентизированное неоплатоническое Единое, или Единое, опрокинутое в имманентность. Оно не может быть ни познано, ни «помыслено», но только описано аксиомами. Зато оно определяет-в-последней-инстанции мысль как нефилософскую. Границы мышления Реального – это парменидовское «тождественное есть Бытие и Мышление», задающие все вариации мышления Реального. Все эти вариации или клоны так или иначе требуют примата и приоритета реального, по отношению к которому и выстраиваются иерархически все инстанции философского решения. Тот факт, что реальное наделяется («жалуется») приматом-и-приоритетом, указывает на то, что оно включено в стихию трансцендентности и внешности (имманентность – то-

(спекулятивных) понятиях, то теперь речь идет в том числе и об операциональных понятиях - причем не только философии, но и нефилософии. Для этого-то и нужна деконструкция как постоянное стирание старых и производство новых смыслов. Отличие такой деконструкции от деконструкции Деррида в том, что она совершается экспериментально и непосредственно в процессе мышления-речи-письма, а не является «следом». См.: *Laruelle F. Critique of Difference // Laruelle F. Philosophies of Difference. A Critical Introduction to Non-Philosophy / trans. by R. Gangle. L.: Continuum, 2010. P. 152–195.*

²⁰¹ Цит. по: *Гоготшивили. Л.* Указ. соч. С.44.

²⁰² *Ларуэль Ф.* Словарь нефилософии // Синий диван. Философско-теоретический журнал. М.: Изд-во «Три квадрата», 2013. С. 7–30.

гда – есть одно из его вторичных свойств). В этом случае Реальное – взаимнообразно и взаимнообратно – вплоть до единичной операции, единичного отрицания, единичного различия и т.д. – определяется мыслью.

Нефилософия же задействует Реальное в качестве первого непонятного термина. Что это значит? Это значит, что она сохраняет его примат без приоритета, примат определения только в последней инстанции, соблюдающей относительную самостоятельность мысли. Нефилософия не является какой-либо первой мыслью только потому, что не имеет никакого собственного воздействия на Реальное, обозначаемое впредь как радикальная имманентность, или монолитное тождество.

Даже имманентность служит лишь для обозначения Реального, которое не терпит ничего, кроме аксиоматических формулировок. Но эта аксиоматика есть если не внутри Реального, то по крайней мере в-Реальном или по-Реальному, а значит, оперирует исключительно в трансцендентальном ключе.

Едино-видение, как Единое-в-Едином, наряду с Реальным есть синонимы. Едино-видение радикально имманентно и уни-версально²⁰³. Оно есть то, что определяется или дается в-последней-инстанции как данность (объект дарения). Поэтому, строго говоря, нефилософия есть отказ от мышления-о-Едином. Единое есть Неизвестное философии, то, что напрямую отлично от мысли, но что в силу смешения со своим понятием трансцендентного Единого она считает возможным помыслить.

4.2. Бытие-в-Едином

Поэтому Бытие также мыслится по-Единому. В строе феноменальных инстанций оно занимает «третье» место после Единого-в-Едином и трансцендентального Тождества или второе в строе (не-)Единого между Единым и эквивалентом Сущего: это трансцендентность или несамополагающая Дистанция силы(-)мысли.

В нефилософии наименование Бытия возможно, но при условии его уни-версализации в-последней-инстанции. Оно входит в наименование и формулировку нефилософских инстанций только в модусе абстракции аксиоматического типа: Единое-без-Бытия, вне-Бытия и т.д. Однако в стандартной философии самополагание Бытия означает возможность разработать известную не-онтологию: теорию Бытия как клонированного на основе Бытия как такового. Здесь Бытие пристраивается к Единому и выступает как обратимое с ним, если выступает как априорное Тождество, сведенное к феноменальному ядру Внешности, или несамополагаемой Дистанции. В совокупности речь идет о субъекте

²⁰³ Все разбиения слов в статьях «Словаря нефилософии» предложены самим Фр.Ларуэлем, и являются авторскими смысловыми выделениями и подчеркиваниями.

– или силе(-)мысли, – который занимает отныне место Бытия или который и есть Бытие-в-Едином.

Вот подвешивание метафизического авторитета: Бытие определяется или дается в-последней-инстанции-в-Едином. «В-последней-инстанции», потому что оно должно быть – в качестве силы(-)мысли – клонировано с бытия философского и метафизического. «Вопрос Бытия» отнимается у философии и преобразуется в разрешимую проблему – решаемую по-Единому. В качестве неонтологии нефилософия отпадает от «первой науки о Бытии», но осуществляет такое отпадение радикальным образом, делая Бытие-по_единому (а не «в качестве Единого») предметом действительно первой науки. Эта наука теперь теряет статус «мета-физики», поскольку наука эта «вдова» Единым, которое не есть предмет какой-либо науки, но определяет ее²⁰⁴.

4.3. Данность-без-дарения

Это еще одно имя Единого или Реального, но даваемое под философским и феноменологическим углом зрения Дарения²⁰⁵. Здесь Ларуэль явно реагирует на проблему данности, поставленную Ж.Л.Марионом. Это манифестация Реального, в рамках односторонней дуальности. Поэтому Дарение можно назвать первой операцией мысли-по-Данности.

Нефилософия делает проблему из мысли по Единому, или Реальному, – но не из самого Реального (которое всегда замкнуто). Данность радикально имманентна (сама по) себе и ничему другому. Неконституированное и «обособленное» Реальное с самого начала дано (само по) себе: это Едино-видение [vision-en-Un], без дополнительного содействия мысли.

Дарение, поэтому, первично, но невозможно, если Реальное уже не дано; дарение перестало бы являться присущим и мысли устойчивостью, внешностью и объективностью, если бы Данность ему не «предшествовала» радикально и безвозвратно, своим приматом без приоритета или своим статусом «последней инстанции». В этом смысле Дарение можно назвать сферой «реальности» – нереальной или реальной-в-последней-инстанции, – которая наследует Данности, а значит – трансцендентальной сущностью мысли, которая находит свою причину в Данно-Едином.

²⁰⁴ Наконец, формулировки неонтологии, клонированные с онтологии под влиянием Единого-в-Едином, суть познания, которые высказываются о Бытии-в-Едином-в-последней-инстанции или которые относятся к силе(-)мысли.

²⁰⁵ Тема данности как Дара является вообще важнейшей темой современной французской мысли. См.: Энафф М. Дар философов. Переосмысление взаимности /пер. с франц. М.: Изд-во гуманит. лит., 2015, а также: О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Логос. Филос.-лит. журн. 2011. №3 (82). С. 144–171.

4.4. Мысль-Мир

Это другое имя для философии в наиболее емком нефилософском толковании ее понятия. Мир-мысль есть любая мысль, основанная на главной пружине трансцендентности и вторичной (по праву и по факту) пружине имманентности – на их иерархически организованном миксте.

4.5. Сила мысли /сила-мысль (субъект-суть-Посторонний)

Это само действие мысли, но не реальная инстанция как Единое, а выведенная путем клонирования. Она трансцендентальная и априорна, а ее реальная сущность в Едином, которое ее определяет-в-последней-инстанции вплоть до единичного случая.

Это понятие, равноценное марксистскому понятию труда: обозначение самой действенности или материальности мысли, ее эффекта. В качестве силы(-)мысли здесь понимается первый возможный опыт после Едино-видения, которое само не является мыслью и опытом дефетишизации. Сила мысли (сила-мысль) есть реальность мысли в качестве неотчуждаемой в этой мысли и ее историко-философских формах. Оставаясь в зависимости от Едино-видения-в-последней-инстанции, но при этом единственно практическим способом, она преобразует материал философских высказываний.

Сила мысли (сила-мысль) – понятие сложное. Само по себе Единое не может действовать, на философский материал воздействие оказывается только Бытием или Трансцендентностью, т.е. универсальной внешностью, каковая служит органом Единого. Коль скоро функция силы(-)мысли – определять само по себе Бытие исходя из опыта, налицо круг, но круг этот следует понимать как тот, который характерен для априори и который разрывается трансцендентальным. На самом деле Бытие есть априори, которое структурирует любую теорию, производимую мыслью, и которое как таковое предполагает себя самое в своем существовании; но трансцендентальное Тождество, которое ему предшествует и которое делает и силы(-)мысли в своей радикальной манере «трансцендентальный» субъект, останавливает это кружение, потому что в любом случае является клоном, выведенным «под» Единое или «по» Единому. В силе(-)мысли налицо две составляющие: Тождество трансцендентальное и Тождество априорное, и последнее непосредственно открыто опыту. Но почему «сила»? Здесь не имеется в виду ничего механистического или энергетического: «силой» обозначается тот факт, что трансцендентальное Тождество, клонированное по Единому, конкретно осуществляет, благодаря и по случаю философии с ее трансцендентальным тождеством, имманентную универсальность Едино-видения. Последнее, поскольку обращено-к или склоняется к Миру, который оно дарит, есть поэтому сила, но до поры до времени «негативная» или неосу-

ществленная. Требуется трансцендентальное Тождество для того, чтобы осуществить эту реальную, или имманентную, уни-версальность и сделать из нее трансцендентальную силу, каковой выступает мысль.

4.6. Идея мессианичности (неэтика)

Последняя сущность нефилологии – это человеческое мессианство. Откуда оно? Оттого, что трансцендентальность – в облике Человека – «желает» войти в Реальное (здесь не важно, включает или нет имманентное Реальное в себя трансцендентность). «Разрешая» погрузиться в себя (насколько это возможно), имманентное Реальное тем самым депотенциализирует все силы человеческой трансцендентности²⁰⁶.

Депотенциализация исходной трансцендентности человека, т.е. резкое ослабление связей индивидуального человека с трансцендентностью и миром вообще, означает его развеществление и развоплощение. Это превращает человека для мира как минимум в Чужака. Лишенный «только» трансцендентности, Чужак – это всего лишь «*философ*». Однако, если речь идет не только об отчуждении и даже полном разрыве человека с миром, но и снятии с него всех уже трансцендентальных одеяний, то это нечто большее. Лишенный не только трансцендентности, но и трансцендентальности, человек может стать *мессией*.

Задания для изучения студентами

Тексты для изучения к семинарским занятиям

1. Ларуэль Ф. Представление нефилологии // *Философия и культура*. 2011. №4. С. 99–105.
2. Ларуэль Ф. Словарь нефилологии // *Синий диван*. Философско-теоретический журнал. М.: Изд-во «Три квадрата», 2013. С. 7–30.
3. Laruelle F. Principle of Non-Philosophy / trans. by N.Rubczak and A.P.Smith. L.: Bloomsbery, 2013. 315p.
4. Laruelle F. Philosophies of Difference. A Critical Introduction to Non-Philosophy / trans. by R. Gangle. L.: Continuum, 2010. 228 p.

²⁰⁶ «...[Н]аложение имманентности... путем прямого механического воздействия (на трансцендентность) является родовым принуждением. Оно действует косвенным образом – путем своего рода бездействия – и дает трансцендентности возможности погрузиться в родовую имманентность, или депотенциализирует ее». (Ларуэль Ф. Словарь нефилологии // *Синий диван*. Философско-теоретический журнал. М.: Изд-во «Три квадрата», 2013. С.45).

Вопросы для подготовки к семинару

1. Почему свой проект преодоления метафизики Фр.Ларуэль называет «нефилософией»?
2. В чем заключается нестандартный ход преодоления дуализма содержания и формы мысли в проекте нефилософии?
3. Что такое генерическая процедура? Как понимаются в этом проекте формализмы мышления?
4. Прокомментируйте принцип «односторонней дуальности».
5. Как вы понимаете «материальное тело» философии?
6. Что значит «сингулярность» мысли? Что такое в этом случае «двойная трансцендентность» мысли?
7. Как вы понимаете идею «Реального» в нефилософии Фр.Ларуэля?
8. Проанализируйте действие принципа «унилатеральности» при формулировании понятия «Бытие-в-Едином».

Задание для обсуждения

Сравните образ философа как «чужака» у Фр.Ларуэля и у П.Вирно:

Гоготишвили. Л. Имманентное, трансцендентное и дуальное в нефилософии Ф.Ларуэля // Синий диван. Философско-теоретический журнал. М.: Изд-во «Три квадрата», 2013. С. 44–47.

Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 26–29.

Литература к теме

1. Ларуэль Ф. Представление нефилософии // Философия и культура. 2011. №4. С. 99–105.
2. Ларуэль Ф. Словарь нефилософии // Синий диван. Философско-теоретический журнал. М.: Изд-во «Три квадрата», 2013. С. 7–30.
3. Ларуэль Ф. Два этических начала в технологическом мире // Философская антропология. 2015. Т. 1, № 1. С. 49–61.
4. Гоготишвили. Л. Имманентное, трансцендентное и дуальное в нефилософии Ф.Ларуэля // Синий диван. Философско-теоретический журнал. М.: Изд-во «Три квадрата», 2013. С. 31–47.
5. Хоружий С.С. Среды и срезы нефилософии // Синий диван. Философско-теоретический журнал. М.: Изд-во «Три квадрата», 2013. С. 48–64.

6. «Нестандартная философия» Франсуа Ларюэля: материалы конференции в Серизи (Серизи-ла-Саль, Франция, 3–10 сент. 2014) // Вопросы философии. 2017. №2. С. 31–73.
7. Малкина С.М. От постметафизики к постфилософии: Фр.Ларуэль // Изв.Сарат. ун-та. Нов.сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2015. Т.1, вып.1. С. 34–39.
8. Доманов О.А. Идентификация и реальное: Лакан и Ларуэль // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2011. Т.9, вып.4. С. 155–159.
9. Колозова К. Концепты, сдающиеся материальности и реальному [Электронный ресурс] // Художественный журнал. 2018. Вып. №15– Электрон. дан. – [Б. м.], 2008. URL: <http://moskowitzmagazine.com/issue/78/article/1702> (дата обращения: 21.10.2020).
10. Морозов А. Материалы к нефилософии природы как введение в изучение этой утопии // Логос. Филос.-лит. журн. 2020. Т. 31, №5. С. 79–102.
11. Laruelle F. Dictionnaire de la Non-Philosophie. Paris: Editions Kime, 1998. 209 p.
12. James I. Francois Laruelle: Beginning with the One // James I. The New French Philosophy. Cambridge: Polity Press, 2012. P.158–180.
13. Brassier R. Being Nothing // Brassier R. Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction. U.K. Palgrave Macmillan, 2010. P. 118–149.

ИТОГОВОЕ КОНТРОЛЬНОЕ МЕРОПРИЯТИЕ

Вопросы к итоговому контрольному мероприятию:

1. Концепт различия Ж.Делеза и концепт различия Ж.Деррида.
2. Математика как онтология в философии А.Бадью.
3. Понятие субъекта в философии А.Бадью.
4. Понятие события в философии А.Бадью.
5. Понятие корреляционизма в спекулятивном реализме К.Мейясу.
6. Концепт фактуальности и его обоснование К.Мейясу.
7. Проблема Юма и ее решение в философии К.Мейясу.
8. Понятие «замещающей причинности» в объектно-ориентированной онтологии Г.Хармана.
9. «Четверница» Г.Хармана: объекты и отношения.
10. Понятие события в философии Ж.Симондона.
11. Особенности неинтенциональной феноменологии М.Анри.
12. Понятие данности в феноменологии Ж.-Л.Мариона.
13. Феноменология «насыщенного» феномена.
14. Феноменология ужаса Д.Тригга.
15. Грамматическая прививка к феноменологии В.Декомба.
16. Интенциональные высказывания и психологические глаголы: трудности речи от первого лица.
17. Понятие множества в социальной онтологии П.Вирно.
18. «Всеобщий труд» К.Маркса и «General Intellect» П.Вирно.
19. Принцип индивидуации и становление нового субъекта в философии П.Вирно.
20. Общая характеристика не-философии Фр.Ларуэля.

Итоговое контрольное мероприятие проводится в виде устного зачета по вопросам темы. Время письменной подготовки для ответа – 45 мин.

Продолжительность проведения мероприятия промежуточной аттестации: 2 ч. Условия проведения мероприятия: в часы аудиторной работы.

Оценка данной темы:

Общий максимальный балл 3-й контрольной точки согласно УМК «Современная зарубежная философия» – 40 баллов, минимальный проходной балл – 17 баллов. Из них оценка данной темы: максимальный балл – 15, минимальный (проходной) балл – 8.

Оценивание компетенций проводится согласно УМК «Современная зарубежная философия».

Показатели оценивания	Баллы
Знание общих теоретических основ основных направлений философии XXI века.	7
Знание содержания и значения основных философских текстов XXI века.	5
Знание специфической терминологии философского направления и уместное ее применение.	3

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Анри М.* Материальная феноменология / пер. с фр. Г.В.Вдовиной. М.; СПб.: Центр гуманит. инициатив, 2016. 206 с.
2. *Анри М.* Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А.Шолохова, А.В.Ямпольская. М.: Академ. проект; Гаудеамус, 2014. С. 43–57
3. *Анри М.* Феноменология жизни // Логос. Филос.-лит. журн. 2011. №3 (82). С. 43–57
4. *Анри М.* Воплощение. Философия плоти // Коїнония / Вестник ХИУ им.В.Н.Карамзина. 2010. № 904. С.209-230.
5. *Аристотель.* Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4т. М.: Мысль, 1976. Т.2. 550 с.
6. *Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: в 4т. М.: Мысль, 1983. Т.4. 830 с.
7. *Бадью А.* Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.: СПб., Моск. филос. фонд. Университетская книга, 1999. 95 с.
8. *Бадью А.* Манифест философии / сост. и пер. с фр. В.Е.Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. 183 с.
9. *Бадью А.* Делез. Шум бытия. / пер. с фр. Д.Скопина. М.: Фонд науч. исслед. «прагматика культуры»; Логос-Альтера / «Ессе Ното», 2004. 184 с.
10. *Бадью А.* Единица делится надвое // Синий диван. М.: Изд-во «Три квадрата», 2004. №5. С. 76–82.
11. *Бадью А.* Загадочное отношение философии и политики. М.: Ин-т общегуманит. исслед., 2013. 112 с.
12. *Бадью А.* Малое руководство по инэстетике. СПб.: Изд-во Европ. Ун-та в Санкт-Петербурге, 2014. 156 с.
13. *Бадью А.* Мета / Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий курс метаполитики. М.: Логос, 2005. 240 с.
14. *Бадью А.* Философия и событие. М.: Ин-т общегуманит. исслед., 2013. 192 с.
15. *Бадью А.* Этика. СПб.: Machina, 2006. 126 с.
16. *Барашева Ю.В.* Интерсубъективная проблематика в «феноменологии плоти» Мишеля Анри // Коїнония / Вестник ХИУ им.В.Н.Карамзина. 2010. №904. С. 191–207.
17. *Беккер О., Гайгер М., Дюфрен М., Ришир М.* Феноменология и эстетика. М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс2, 2019. 277 с.

18. *Беннетт Дж.* Пульсирующая материя: Политическая экология вещей / пер. с англ. А.А.Саркисянца. Пермь: Гиле Пресс, 2018. 220 с.
19. *Берарди Ф.* Душа за работой: от отчуждения к автономии / пер. с ит. Чекалова К. М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2019. 316 с.
20. *Берарди Ф.* Что значит автономия сегодня? [Электрон. ресурс] // AntiJob – Электрон.дан. – [Б. м.], 2019. URL: http://antijob.net/class_war/id609/
21. *Богост И.* Чужая феноменология, или Каково быть вещью? / пер. с англ. Г.Г.Коломойца. Пермь, Гиле Пресс, 2019. 200 с.
22. *Болтански Л.* Новый дух капитализма / Л. Болтански, Э. Кьяпелло. М.: НЛО, 2011. 976 с.
23. *Брайант Л.* Демократия объектов / пер. с англ. О.С.Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2019. 320с.
24. *Ветушинский А.* Во имя материи: Критические и метафизические исследования. Пермь: Гиле Пресс, 2018. 158 с.
25. *Вирно П.* Антропология и теория политических установлений / пер. с ит. Скидан А.В.; под ред. А.Пензина. М., 2020. 32 с.
26. *Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 144 с.
27. *Вирно. П.* Естественно-научные диаграммы: «новое глобальное» движение и биологический инвариант //Худож. журн. 2011. Вып. №81. URL: Moskowitzmagazine.com/issue/16/article/227
28. *Гоготиивили. Л.* Имманентное, трансцендентное и дуальное в нефилософии Ф.Ларуэля // Синий диван. Философско-теоретический журнал. М.: Изд-во «Три квадрата», 2013. С. 31–47.
29. *Декомб В.* Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица / пер. с фр. М. Голованивской. М.: Новое лит. обозрение, 2011. 576 с.
30. *Деланда М.* Новая философия общества: Теория ассамбляжей и социальная сложность / пер. с англ. К.С.Майоровой. Пермь: Гиле Пресс, 2018. 170 с.
31. *Делез Ж.* Логика смысла / пер. с фр. Я.И.Свирского. М.: Академ. проект, 2011. 472 с.
32. *Делез Ж.* Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. 384 с.
33. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / пер. с фр. и послесл. Я.И.Свирского; науч.ред. В.Ю.Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.
34. *Деррида Ж.* О грамματοлогии / пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 511 с.

35. *Деррида Ж.* Письмо и различие / пер. с фр. Д.Ю.Кралечкина. М.: Академ. проект, 2007. 495 с.
36. *Деррида Ж.* Позиции / пер. с фр. В.В.Бибихина. М.: Академ. проект, 2007. 160 с.
37. *Деррида Ж.* Поля философии / пер. с фр. Д.Ю.Кралечкина. М.: Академ. проект, 2012. 376 с.
38. *Детистова А.* Феноменологический проект М. Ришира: фантазия как измерение феноменологического // Вопросы философии. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=558&Itemid=52
39. *Доманов О.А.* Идентификация и реальное: Лакан и Ларуэль // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2011. Т.9, вып.4. С. 155–159.
40. *Доманов О.А.* Онтология и феноменология Алена Бадью. Новосибирск: Офсет ТМ, 2019. 194 с.
41. *Дуденкова И.В.* Грамматика субъективности и отсутствие субъекта. [Электрон. ресурс]. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/103/du32.html> (дата обращения: 14.10.2020).
42. *Дуденкова И.В.* Семантика "я" в связи с проблемой индивидуальной идентичности // [Электрон. ресурс]. URL: <https://refdb.ru/look/1049648.html>
43. *Жеребкин С.* Нестабильные онтологии в современной философии. СПб.: Алетейя, 2013. 349 с.
44. *Симондон Ж.* Психосоциология кино (неизданное). URL: <https://cineticle.com/magazine/1560-23-0-simondon-psy-of-cinema.html>
45. Западная философия XX – начала XXI века. Интеллектуальные биографии. М.; СПб.: Центр гуманитар. исслед., 2016. 311 с.
46. *Захави Д.* Мишель Анри: субъективность и имманентность // М.Анри. Материальная феноменология / пер. с фр. Г.В.Вдовиной. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2016. С. 169–187.
47. *Колозова К.* Концепты, сдающиеся материальности и реальному [Электрон. ресурс] // Худож. журн. 2018. Вып. №15 – Электрон. дан. – [Б. м.], 2008. URL: <http://moskowitzmagazine.com/issue/78/article/1702>
48. *Комаров С.В.* Аналитическая критика картезианского cogito // Личность. Культура. Общество. М., 2012. Т. XIV, вып. 4, № 75–76. С. 180–186.
49. *Комаров С.В.* Машина и время: счет, память и скорость // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. №3. С. 341–351.
50. *Куртов М.* Введение в философию Жильбера Симондона: индивидуация в природе, психике и технике. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=VMGcREb1f8A>

51. *Лаззарато М.* Машина [Электрон. ресурс] // Электрон.дан. – [Б. м.], 2015. URL: <http://left.by/archives/2777>
52. *Лаззарато М.* Нематериальный труд [Электрон. ресурс] // Худож. журн. 2008. №. 69. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2008. URL: <http://moskowitzmagazine.com/issue/23/article/369>
53. *Ларуэль Ф.* Два этических начала в технологическом мире // Философская антропология. 2015. Т. 1, № 1. С. 49–61.
54. *Ларуэль Ф.* Представление нефилологии // Философия и культура. 2010. №4. С. 99–105.
55. *Ларуэль Ф.* Словарь нефилологии // Синий диван. Философско-теоретический журнал. М.: Изд-во «Три квадрата», 2013. С. 7–30.
56. *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе о симметричной антропологии / пер. с фр. Д.Я.Калугина; научн.ред. О.В.Хархордин. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. 296 с.
57. *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И.Полонской; под ред. С.Гавриленко; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд-дом Высшей школы экономики, 2014. 384 с.
58. *Лаццарато М.* Предприятие и неомонадология // Логос. Филос.-лит. журн. 2007. №. 4. С. 168–197.
59. *Левинас Э.* Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 415 с.
60. *Лиотар Ж.* Состояние постмодерна / пер. с фр. Н.А.Шматко. М.: «Институт экспериментальной социологии»; СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
61. *Ло Д.* Две онтологии материализма: от не-филологии к не-филологии [Электрон. ресурс] // Гефтер. Интернет-журнал. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2018. URL: <http://m-introduction.livejournal.com/898697.html>
62. *Максимов М.А.* Проблема противопоставления труда и политики: концептуальные подходы Х.Арендт и П.Вирно, [Электрон. ресурс]. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/problema-protivopostavleniya-truda-i-politiki-kontseptualny>
63. *Малкина С.М.* От постметафизики к постфилологии: Фр.Ларуэль // Изв.Сарат. ун-та. Нов.сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2015. Т.1, вып.1. С. 34–39.
64. *Малкина С.М.* Проблема критики метафизики и постметафизическое мышление: автореф. дис. ... д.филос.н. Саратов, Саратов. нац. исслед. гос. ун-т им. Н.Г.Чернышевского, 2018. 40 с.
65. *Марацци К.* Тело – машина и его амортизация // Логос. Филос.-лит. журн. 2007. № 4 (61). С. 122–144.

66. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. Париж; Москва, 2009. №56. 291 с.
67. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии // Логос. Филос.-лит. журн. 2011. №3 (82). С. 124–143.
68. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А.Шолохова, А.В.Ямпольская. М.: Академ. проект; Гаудеамус, 2014. С. 63–99.
69. Марьон Ж.-Л. Перекрестья невидимого. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 176 с.
70. Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Фр. Избр. соч. М.: Политиздат, 1987. 811с.
71. Мейясу К. Время без становления / www.Docviewer.yandex.ru
72. Мейясу К. Вычитание и сокращение: Делез, имманенция, и материя и память / www.m.vk.com/wall-30401645-21632
73. Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности / пер. Л.Медведевой. Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
74. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / пер. с фр. О.Н.Шпарага. Минск: Логвинов, 2006. 400 с.
75. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. под ред. И.С.Вдовиной, С.Л.Фокина. СПб.: Ювента: Наука, 1999. 605 с.
76. Метафизика и постметафизическое мышление / под ред. И.И.Блауберг и А.М. Гагинского. М.: Академ. проект, 2020. 307 с.
77. Михайлов М. Мир за окном: предисовие к переводу статьи Марка Рихири «Дефенестрация» // HORIZON. Феноменол. исслед. 2020. Т. 9 (2), №1. С.749–759.
78. Мишура Е.С. Эстетизация смысла в феноменологии Мишеля Анри // Вестник Северного (Арктического) Федер. ун-та. Сер.6. Гуманит. и соц. науки. 2017. №1. С. 60–70.
79. Морозов А. Материалы к нефилософии природы как введение в изучение этой утопии // Логос. Филос.-лит. журн. 2020. Т. 31, №5. С.79–102.
80. Мортон Т. Гиперобъекты. Философия и экология после конца мира / пер. с англ. В.И.Абраменко. Пермь: Гиле Пресс, 2019. 284 с.
81. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / пер. с фр. В.В.Фурс; под ред. Т.В.Щитцевой. Минск: Логвинов, 2004. 272 с.
82. Негри А. Империя / А. Негри, М. Хардт. М.: Праксис, 2004. 440 с.
83. «Нестандартная философия» Франсуа Ларюэля: материалы конференции в Серизи (Серизи-ла-Саль, Франция, 3–10 сент. 2014) // Вопросы философии. 2017. №2. С. 31–73.

84. О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Логос. Филос.-лит. журн. 2011. №3 (82). С. 144–171.
85. Объектно-ориентированная онтология // Логос. Филос.-лит. журн. 2014. №4(100). С. 229–318.
86. *Онфре М.* Космос: Материалистическая онтология / пер. с фр. В.В.Боченкова. М.: Кучково поле, 2017. 462 с.
87. *Осборн П.* Интеллектуальный поворот [Электрон. ресурс] // Худож. журн. – Электрон. дан. – [Б. м.], 2018. URL: <http://moskowitzmagazine.com/issue/23/article/370>
88. *Пензин А.* M for Multitude. Вместо послесловия // Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 120–141.
89. *Пензин А.* Minima Anthropologica: «аналитическая антропология» в обществе миметического труда [Электрон. ресурс]. URL: <http://chtodelat.org/b9-texts-2/penzin/minima-anthropologica-l-r/>
90. *Пензин А.* Паоло Вирно: «грамматика множество» как антропология капитала [Электрон. ресурс]. URL: <http://sinijdivan.narod.ru/sd8rez1.htm>
91. *Платон.* Государство. СПб.: Наука, 2005. 570 с.
92. *Платон.* Парменид // Платон. Собр. соч.: в 4т. М.: Мысль, 1993. Т.2. 166 с.
93. *Платон.* Теэтет / Платон. Собр. соч.: в 4т. М.: Мысль, 1993. Т.2. 528 с.
94. (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А.Шолохова, А.В.Ямпольская. М.: Академ. проект; Гаудеамус, 2014. 288 с.
95. *Регев Й.* Невозможное и совпадение. О революционной ситуации в философии / пер. с ивр. М.Макаровского; пер. с англ. П.Хановой. Пермь: Гиле Пресс, 2016.
96. *Ришир М.* Дефенестрация // HORIZON. Феноменол. исслед. 2020. Т. 9 (2), №1. С.760–781.
97. *Ришир М.* Контингентность властителя / Gefter. URL: <http://gefter.ru/archive/6675>
98. *Ришир М.* Первое размышление: Введение. О феноменологическом анализе как движении зигзагом» // HORIZON. Феноменол. исслед. 2020. Т. 9, №1. С.283–305.
99. *Ришир М.* Феноменология поэтического элемента // HORIZON. Феноменол. исслед. 2016. Т. 5, №1. С.281–298.
100. *Романо К.* Авантюра времени / пер. с фр. Р.Лошакова, науч.ред. Г.Вдовиной. М.: РИПОЛ классик, 2017. 220 с.

101. *Свирский Я.И.* Индивидуация в сложностно-организованном мире - http://docviewer.yandex.ru/view/1126793388/?*=gWONEMe32Kg2S13wZK%2F26IgJORI7
102. *Симондон Ж.* Два урока о животном и человеке / пер. М.Лепиловой; науч. ред. пер. М.Куртов. М.: Grundrisse, 2016. 140 с.
103. *Симондон Ж.* О способе существования технических объектов / пер. с фр. М.А.Куртова // Транслит. 2011. № 9. С. 94–105.
104. *Симондон Ж.* Суть техничности / пер. Д.Скопина // Синий диван. 2013. №18. С. 93–114.
105. *Скотин Д.* Мембрана и жизнь в складках: Жильбер Симондон и Жиль Делез // Синий диван, № 16. – <http://morebo.ru/tema/kritika/item>
106. *Спекулятивный реализм* / Логос. Филос.-лит. журн. 2013. №2(92). 276 с.
107. *Темный Логос* / Логос. Филос.-лит. Журн. 2019. Т.29, №4,5. 540 с.
108. *Третьяк А.* Жизнь труда: рецепция Вирно в политической философии Ханны Арендт // Социологическое обозрение. 2018. Т.17, №4. С. 158–174.
109. *Тригг Д.* Нечто. Феноменология ужаса / пер. с англ. Я.Цырлиной и Д.Чулакова. Пермь: Гиле Пресс, 2017. 167 с.
110. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ад маргинем, 1997. 452 с.
111. *Харман Г.* Спекулятивный реализм: введение / пер. с англ. А.А.Писарева. М.: РИПОЛ классик, 2019. 496 с.
112. *Харман Г.* Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера / пер. с англ. А.Морозов и О.Мышкин. Пермь: Гиле Пресс, 2015. 152 с.
113. *Хоружий С.С.* Среды и срезы нефилософии // Синий диван. Философско-теоретический журнал. М.: Изд-во «Три квадрата», 2013. С.48–64.
114. *Чернавин Г., Ямпольская А.* Обзор международной конференции “Новая феноменология во Франции” (7–8 марта 2012 г. Париж, Франция) // HORIZON. Феноменол. исслед. 2012. Т. 1, № 2. С. 282–288.
115. *Шеффер Ж.-М.* Конец человеческой исключительности / пер. с фр. С.Н.Зенкина. М.: Новое лит. обозрение, 2010. 392 с.
116. *Цырлина Я.Э.* Техноэстетика Жильбера Симондона и возможность современного технологического искусства – <https://www.cyberleninka.ru/article/n/technoestetika-zhilbera-simondona-i-vozmozhnost-sovremennogotechnologicheskogoiskusstva>
117. *Чижова Т.* Грамматика множества Паоло Вирно, проблема политического действия в эпоху постфордизма // Топос. 2013. №1. [Электрон. ресурс]. URL: <http://academia.edu/9186757>
118. *Энафф М.* Дар философов. Переосмысление взаимности / пер. с фр. М.: Изд-во гуманит. лит., 2015. 320 с.

119. Юберман Д. То, что мы видим, то, что смотрит на нас. СПб.: Наука, 2000. 262 с.
120. Ямпольская А.В. Искусство феноменологии / худ.ред. В.Земскова. М.: РИПОЛ классик, 2018. 342 с.
121. Ямпольская А.В. Проблематизация «эстетического опыта» в феноменологии Анри Мальдине // Horizon. Феноменол. исслед. 2018. 7 (2). 220 с.
122. Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: Изд-во Росс. гос. гуманитар. ун-та, 2013. 259 с.
123. Ямпольская А.В. Феноменология как снятие метафизики? // Логос. Филос.-лит. журн. 2011. №3 (82). С. 107–123.
124. Aspe B. Simondon, politique du transindividuel. Quistreham: Éditions Dittmar, 2013. 450 p. (Études Simondoniennes).
125. Badiou A. Being and Event / trans. by Oliver Feltham. L.: Continuum, 2006. 526 p.
126. Badiou A. Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy / trans. and ed. by Oliver Feltham and Justin Clemens. L.: Continuum, 2009. 147 p.
127. Badiou A. Logics of Worlds / trans. by Alberto Toscano. L.: Continuum, 2009. 617 p.
128. Badiou A. Theory of the Subject / trans., and with an introduction, by Bruno Bosteels. L.: Continuum, 2009. 367 p.
129. Badiou A. Zweites Manifest für die Philosophie / Aus dem Französischen von Tomas Wackerle. Wien-Berlin, Verlag Turia+Kant, 2009. S.130.
130. Bardin A. Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon. Individuation, Technics, Social Systems. Springer, 2015. 251 p.
131. Barthelemy J.-H. Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature. Paris: LHarmattan, 2005. 260 p.
132. Barthelemy J.-H. Simondon. Paris: Les Belles Lettres, 2014. 240 p.
133. Brassier R. Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction. U.K. Palgrave Macmillan, 2010. 275 p.
134. Gondek H.-D., Tengelyi L. Neue Phänomenologie in Frankreich. Berlin, 2011. 707 S.
135. Harman G. Bells and Whistles. More Speculative Realism. U.K. Zero Book, 2013. 303 p.
136. Harman G. Quentin Meillassoux. Philosophy in the making. Edinburgh University Press Ltd, 2011. 247 p.
137. Harman G. Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics. Melbourne: re press, 2009. 265 p.
138. Husserl E. Ding und Raum. Vorlesungen 1907 (Text nach Husserliana, Band XVI). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991. 313 p.

139. *Husserl E.* Späte Texte über Zeitkonstitution. 1929-1934. Die C-Manuskripte. Husserlians Materialien VIII. 2006. 454 s.
140. *Ingold T.* Movement, knowledge and description // *Holistic Antropology: Emergence and Convergence.* ed. by David Parkin & Stanley Ulijaszek. Berghahn Books, 2007. S.194-211.
141. *James I.* The New French Philosophy. Cambridg: Polity Press, 2012. 221 p.
142. *Laruelle F.* Philosophie non-standard générique, quantique, philo-fiction. P.: Kimé, 2010. 532 p.
143. *Laruelle F.* Philosophies of Difference. A Critical Introduction to Non-Philosophy / trans. by R. Gangle. L.: Continuum, 2010. 228 p.
144. *Laruelle F.* Principle of Non-Philosophy / trans. by N.Rubczak and A.P.Smith. L.: Bloomsbery, 2013. 315p.
145. *Marion J-L.* Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. P.: Presses Universitaires de France, 1997. 452 p.
146. *Marion J-L.* Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris: PUF, 1989. 312 p.
147. *Marion J.-L.* The Final Appeal of the Subject? // *Deconstructive subjectivities* / ed.S.Critchley & P.Dews. SUNY Press, 1996. P.81-102.
148. *Meillassoux Quentin.* After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency / trans. by Ray Brassier. L.: Continuum, 2008. 148 p.
149. *Mensch J.* Life and the Reduction to the Life-World // *Horizon. Феноменол. исслед.* 2017. 6 (2). С. 13–29
150. *Merleau-Ponty, Maurice.* Nature: Course Notes from the College de France / trans. Robert Vallier. Evanston: Northwestern University Press, 2003. 313 p.
151. *Merleau-Ponty, Maurice.* The Structure of Behaviour / trans. Alden L.Fisher. Boston: Beacon Press, 1965. 256 p.
152. *Osborn P.* Neo-classic. Alain Badiou's Being and Event // *Radical Philosophy.* March/April 2007. №142. P. 19-29.
153. *Pugliese A.* Lebenswelt als praktischer Horizon // *Horizon. Феноменол. исслед.* 2017. 6 (2). С. 46–65.
154. *Richir M.* Méditations phénoménologiques: Phénoménologie et phénoménologie du langage. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. 393 p.
155. *Simondon G.* Du mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier, 1958, 1969. 322 p.
156. *Simondon G.* L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble, 2013. 571 p.
157. *Sparrow T.* The End of Phenomenology. Metaphisics and new Realism. Edinburgh University Press, 2014. 216 p.

158. The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism / ed. by Levi Braiant, Nick Srnicek and Graham Harman. re.Press Melbourne, 2011. 430 p.
159. *Wolfendale P.* Object-Oriented Philosophy. The Noumenons New Clothes / With prescript Ray Brassier. Urbanomic Media Ltd., 2014. 440 p.

Учебное издание

Комаров Сергей Владимирович

**Современная зарубежная философия.
Некоторые онтологические концепции XXI века**

Учебно-методическое пособие

Редактор *Л. А. Богданова*

Корректор *Л. И. Семицветова*

Компьютерная верстка: *С. В. Комаров*

Объем данных 2,04 Мб

Подписано к использованию 14.04.2021

Размещено в открытом доступе

на сайте www.psu.ru

в разделе НАУКА / Электронные публикации
и в электронной мультимедийной библиотеке ELiS

Издательский центр

Пермского государственного
национального исследовательского университета
614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15