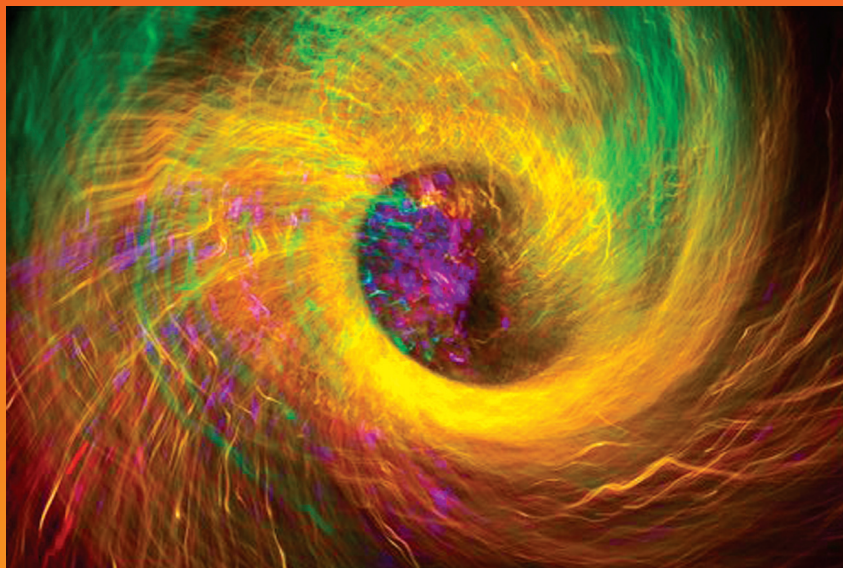


Т. Х. КЕРИМОВ

СОЦИАЛЬНАЯ ГЕТЕРОЛОГИЯ

Учебное пособие



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУК
И РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

Т. Х. Керимов

СОЦИАЛЬНАЯ ГЕТЕРОЛОГИЯ

Рекомендовано методическим советом УрФУ
в качестве учебного пособия для студентов,
обучающихся по программе бакалавриата
по направлению подготовки 030100 «Философия»

Екатеринбург
Издательство Уральского университета

ББК С032.621.1я73-1
К361

Рецензенты:

кафедра философии и политологии Уральского института-филиала
Российской академии народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации

(заведующий кафедрой доктор философских наук,
профессор Ю. Г. Е р ш о в);

Л. А. М я с н и к о в а, доктор философских наук, профессор
(Гуманитарный университет)

Керимов, Т. Х.

К361 Социальная гетерология : [учеб. пособие] / Т. Х. Керимов.
– Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, – 100 с.
ISBN 978-5-7996-0762-3

В учебном пособии освещаются принципы и методы гетерологии, ее основные методологические и теоретические проблемы, ее эвристические возможности для современной философии и науки, а также обосновывается концепция дифференциальной социальной социальности.

Книга адресована преподавателям, аспирантам, студентам, а также всем, кто интересуется проблемами современной философии.

ББК С032.621.1я73-1

ISBN 978-5-7996-0762-3

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сегодня гетерогенность – и в ее обыденном понимании, и в глубинном смысле – все более сдвигается в средоточие человеческого бытия, пронизывает все решающие события жизни и сознания людей. Гетерогенность как фактичность и как проблема впервые может быть понята в действительной всеобщности как основной предмет социально-философских размышлений. В этом, интегрально очерченном, сосредоточении гетерогенности можно разглядеть три основные составляющие.

Во-первых, именно различие становится основным структурообразующим фактором современной социальной жизни: сама идея различия (бытия, смыслов, истин) приобретает решающее экзистенциальное значение в человеческом сознании и бытии.

Во-вторых, происходит смена социокультурной парадигмы: четко выстроенная вокруг властного центра иерархия общества, традиционно понимаемая истина как критерий и средство коммуникации, линейная структура общества утрачивают свою очевидность.

В-третьих, следует признать, что постепенное утверждение значимости вопроса о различии приводит к культурному и историческому релятивизму. Последний выступает сегодня и как общественное мнение, и как политическая мотивация, и как парадигма для социально-гуманитарных наук.

Однако сегодня у нас нет социально-философской теории, юридической и политической доктрины, соответствующей реальностям гетерогенного общества. Наше общество еще не установило пределы, внутри которых можно было бы изобрести жизненные стратегии поведения человека и пределы их претворения в социальную практику. Более того, в гетерогенном обществе сами принципы общества открыты для критики и любая новая теория или концепция, любая новая жизненная стратегия в этих

условиях отвергается как неадекватная. Возникающая здесь проблема тенденций и перспектив социально-философского дискурса тематизируется как гетерологическая его переориентация. Именно этой переориентацией предопределена необходимость теоретического осмысления причин кризиса классической философии, тех путей самоопределения, которые она предполагала, а также помыслить об иных возможностях социального бытия философии.

Цель пособия – теоретико-методологическое осмысление современной дифференциальной социальности и обоснование гетерологической концепции социально-философского дискурса. Горизонтом этого обоснования служит преодоление онтотеологического проекта философии, сопряженное с радикальной трансформацией природы самой философии, которая дистанцируется от классической метафизики и от философии науки. Онтология подвергается двойному преобразованию: во-первых, она становится онтогенезисом, т. е. учением о становлении систем и явлений различных типов; во-вторых, онтология становится гетерогенезисом, т. е. учением о становлении как о становлении различия или множественности.

Обоснование гетерологической концепции социально-философского дискурса влечет за собой неизбежную сложность используемого языка и терминологии, продиктованной необходимостью корректировки, уточнения понятий и терминов и в то же время конструирования новых терминов и значений с целью более адекватного выражения специфики и динамики опытного исследования.

Для того чтобы избежать трудность восприятия текста, была избрана следующая структура пособия. Оно состоит из четырех глав. Первая глава посвящается условиям обновления онтологии. Во второй главе разворачивается система понятия обновленной онтологии. В третьей главе обосновывается необходимость перехода от онтологии к гетерологии. В четвертой главе разрабатывается дифференциальная концепция социальности.

Глава 1

ВОПРОС О БЫТИИ В ФИЛОСОФИИ

§1. Условия постановки вопроса о бытии

В глубине метафизической традиции мы обнаруживаем две накладывающиеся, переплетенные и противопоставленные друг другу возможности понимания бытия: как сверхсущего основания и как различия. Проясним это для начала на примере хайдеггеровского обсуждения основополагающего вопроса, которым задавался Аристотель: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот – ничто?» Вопрос этот и синтаксически, и метафизически двусмыслен. О чем говорится в этом вопросе? О сущем, об основании, о «почему». «Почему вообще есть сущее? Почему, т. е. какова основа (Grund) сущего? Из какой основы проистекает сущее? На какой основе зиждется сущее? К какой основе восходит сущее? Вопрос не расспрашивает то или иное сущее, что оно такое всякий раз есть, и каково оно, и как устроено: как его можно изменить, к чему приспособить и т. п. Вопросание ищет основу сущего, поскольку оно сущее. Искать основу – значит обосновывать. То, о чем спрашивается, вступает в определенное отношение к основе. Однако коль скоро задан вопрос, то и остается открытым, является основа действительно обосновывающей, добывающей основание (Gründung) перво-основой (Ur-grund) или же основа отвергает основание, есть безосновная бездна (Ab-grund)...»¹. Итак, сама формулировка вопроса предполагает два пути поиска основания и, соответственно, два ответа на вопрос об основании.

Вопрос этот состоит из двух частей: «почему вообще есть сущее» и «а не наоборот – ничто». Традиционная

¹ Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1997. С. 88.

метафизика так или иначе обсуждает только первую часть: «почему вообще есть сущее». И тому есть причины. Во-первых, первая часть вопроса самодостаточна и не нуждается во второй части. Во-вторых, вторая часть ничего не добавляет к первой части, поскольку в ней говорится о ничто, а любое говорение о ничто есть противоречие: в таком случае из ничто уже сделали нечто. По этим двум причинам традиционная метафизика ограничивается обсуждением сокращенного вопроса: «Почему вообще есть сущее?» Поскольку этот вопрос, согласно Хайдеггеру, пока еще традиционным метафизическим образом ведет нас по пути «почему?», то происходит полное отречение от мышления о бытии в пользу мышления об основании. И поскольку философское вопрошание является метафизическим, через- или сверх-сущим, для него добавление «а не наоборот – ничто» случайно. Добавление случайно еще более из-за того, что оно остается ничего не говорящим.

Когда мы спрашиваем «почему вообще есть сущее?», мы исходим из сущего, но спрашиваем об основании сущего. Вопрошание ведет нас к основанию. Почему есть сущее? Где и каково его основание? Спрашивается не о самом сущем, а о том, что лежит за сущим или по ту сторону сущего и является основанием или причиной сущего в качестве сверх-сущего или высшего существа. При этом вопрос не вопрошает сущее как таковое в его бытии. Вопрос сформулирован таким образом, что каждый раз, когда мы спрашиваем, «почему вообще есть сущее?», будучи уверенными в том, что оно (сущее) есть, мы ищем сущее или сверхсущее основание этого сущего и трансцендируем в это основание с целью обоснования сущего.

Второй путь делает необходимым такое преобразование вопроса, что приходится поступиться основанием сущего в пользу бытия сущего. В отличие от сокращенного «почему вообще есть сущее?», первоначально сформулированный вопрос «почему вообще есть сущее, а не наоборот – ничто?» позволяет непосредственно обратиться к сущему в его бытии, потому что благодаря второй части вопроса данное сущее открывается навстречу возможности небытия.

«Почему» приобретает совершенно другой смысл. Отличие формулируется как отличие мышления «потому что» от мышления «почему», т. е. причинного. Сущее есть, потому что оно есть, без «почему». Основанием или причиной существования сущего является не сверх-сущее или высшее существо, а «ничто». Таким образом, сущее лишается основания, причины, фундамента в традиционном понимании. Основание – это «ничто», а именно: прослеживание границы отрешения сущего от «ничто», которая открывает пространство испытания, колебания сущего, разрешения сущего. Сущее начинает колебаться между бытием и «ничто», т. е. между тем, что оно есть, и тем, что его нет. Я заключил слово «ничто» в кавычки, поскольку, хотя оно и передает ощущение, соответствующее нашей привычной интуиции, но его точный смысл в данном контексте критически важен с точки зрения возможности еще более глубокого переворота в наших взглядах. Теперь вопрос «почему?», и, соответственно, поиск основания не просто направлен на приложение некоего «трансцендентального означаемого», фундирующего и структурирующего сущее в целом. То есть вопрос направлен не на поиск некоторого сверхсущего, теперь ищется основание, которое должно обосновать господство сущего из него самого, бытие сущего как преодоление ничто. Основание вопрошается ныне как основание отрешения сущего от ничто, как основание колебания сущего. Сущее теряет самопонятность, зависает и выставляется в возможность ничто. Сущего может и не быть.

Бытие отличается от сущего принципиально, между ними пропасть. Хотя бытие определяет сущее, но между ними не причинное отношение: бытие никогда не протекает в причинной зависимости. Основание основывает только из пропасти. Что это значит? Отсутствие основания. Основание основывает, уклоняясь и удерживаясь. Как оно уклоняется? Отказываясь основывать. Но этот отказ не есть отказ от чего-то, отказ не в смысле того, что кому-то в чем-то отказывают, поскольку в этом отказе что-то все-таки предоставляется. Что именно предоставляется в этом

отказе? Что именно высвобождается в этом уклонении от основывания? Этот отказ не ничто, а способ позволения-быть, высвобождение, причем таким образом, что оно никогда не исчерпывается в процессе, избыточно относительно того, что при этом раскрывается.

Именно здесь лежит сущностная двойственность бытия как основания. Бытие как основание или не-основание – это *Ab-gründung*, сама эта двойственность, поскольку оно есть отсутствие основания в традиционном смысле (*Ab-grund*), и в то же время это отсутствие само есть некоторый способ основания, *Ab-gründung*. Все же мы никогда не должны терять из виду тот факт, что бытие включает в себя оба движения одновременно. А это означает, что мы не можем говорить, что бытие является основанием и источником истины сущего. В то же самое время мы не можем сказать, что истина сущего предшествует бытию. Бытие дается только как основание того, что является не основанием, а пропастью, но пропастью, которая и является самым основанием. Бытие – основание, благодаря которому бездонное основание сущего основывается, приходит к собственному.

Этот пример показывает две возможности понимания бытия. Согласно первой возможности бытие – это сверхсущее, основание или причина сущего. В рамках этой возможности вопрос о бытии и не ставится, поскольку он подменяется вопросом об основании или причине сущего. В рамках второй возможности мы впервые получаем доступ к вопросу о бытии. Но здесь мы сталкиваемся с парадоксом. В чем этот парадокс заключается?

§2. Бытие как событие

В основе бытия лежит следующий парадокс: в буквальном смысле бытие не «есть», ибо «есть» говорится о сущем. Кажется, если бытие не есть, тогда бытие – это ничто. Но бытие – это и не ничто. Итак, бытие не «есть» сущее, бытие буквально это ни-что, никакая не вещь. И, однако

же, бытие принадлежит сущему, от которого оно отличается.

Бытие всегда бытие сущего. Нет бытия без сущего, так же как нет сущего без бытия. Но бытие – это не сущее: бытие отлично от сущего. В чем это отличие заключается? Бытие – это сама операция, благодаря которой сущее есть, благодаря которой сущее выходит в присутствие; нечто, а не ничто, имеет место. Бытие «есть» (глагольно) только через его отличие от сущего. Поскольку бытие – это не индивидуальная вещь и не сущность, не субстанция и не идея, оно не может рассматриваться как существительное и не может выступать в качестве подлежащего в синтаксической структуре суждения. Бытие не может быть описано в форме классического суждения «S есть Р» и не может выступать субъектом предикативного суждения – как аналитического, так и синтетического.

Бытие – это не сущее или сверхсущее, а сама операция, благодаря которой сущее есть. Эта операция ускользает от классической формы суждения, которая понимает бытие в двух смыслах: во-первых, как субстрат, субстанция или субъект, отличающийся своими постоянством и самотождественностью вопреки и по ту сторону тех трансформаций и изменений, которым оно может быть подвергнуто, и потому, в конечном счете, как идея, *ἵδως*, сущность, начало или причина таких трансформаций; во-вторых, как глагол-связка «есть» или просто функциональная связь субъекта и предиката. В результате, когда, рассуждая о бытии, мы говорим: «Бытие есть...», создается впечатление, что речь идет о предикции бытия, решение о наличии которого уже принято заранее, решение, согласно которому бытие представляет собой нечто подобное, прежде всего, присутствию или действительности, а во-вторых, сущности или бытию какой-то вещи. Создается впечатление, что бытие отвечает именно этому двойному смыслу субстанции-субъекта и сущности, тематизированным еще со времен Аристотеля. Таким образом, еще не успев поднять вопрос о бытии, мы уже вписали операцию бытия в метафизику *ousia-hypokeimenon*, мы уже ответили на вопрос о статусе бытия.

Если все же, несмотря на эти сложности, слово «бытие» не является самым пустым и всеобщим и если классическая форма суждения оказывается непродуктивной, тогда хотя бы за счет трансформации самой природы суждения необходимо будет продумать сам вопрос о бытии. И прежде всего зададимся вопросом: каков характер суждений о бытии? Какая онтология соответствует этим суждениям?

Чтобы ответить на эти вопросы, еще раз обратимся к слову «бытие». Прежде субстантивации или даже овеществления представлением «быть» – это глагол в неопределенной форме. Будучи субстантивированным, глагол «быть» легко попадает в ловушку репрезентации: воспринимается в качестве сущего, в качестве какой-то вещи. Так вот, для того чтобы избежать ловушки репрезентации и, соответственно, овеществления или субстантивации, далее вместо «бытие» мы будем говорить «быть». И нам важно подчеркнуть именно процессуальный характер инфинитива «быть». Быть – это становиться, момент становления или событие становления. Вот примеры других глаголов-инфинитивов: «зеленеть», «краснеть», «болеть» и т. д. Инфинитивы гарантируют специфичность и определенность процесса, действия, не навязывая ему субъективные или объективные координаты. Кроме того, они гарантируют обратимость между прошлым и будущим в силу возможности отнесения действия и к прошлому, и к будущему.

Что такое «зеленеть»? Зеленеть – это быть зеленеющим, находиться в процессе «зеленения». Зеленеть фиксирует событие зеленения, так же как «болеть» – событие боления, а «краснеть» – событие краснения. Теперь, если «зеленеть» – процесс зеленения, событие зеленения, «краснеть» – это событие краснения, тогда «быть» – это событие всех событий или событийность всякого события. Каждый раз глагол-инфинитив указывает на то, что имеет место, или на само имение места, на само событие, которое неразрывно связано с имением места. Не так, как если бы что-то имело или имеет место. В форме инфинитива глагол – это чистое событие, то, что происходит или имеет место, но не на основе чего-то

еще, а именно как чистое событие само по себе.

Итак, глаголы-инфинитивы описывают главным образом события. Безличные, в определенной степени анонимные, доиндивидуальные события, иначе говоря, происхождение или «случание», о которых говорится, что они имеют место, не имея места. Они имеют место, не будучи связаны с какой-то вещью или каким-то действием. Таким образом, бытие «как» событие следует отличить не только от *ousia* и «чтойности», от сущности, но и от свойства, состояния, поскольку последние предполагают предданную субстанцию, независимую от и существующую до и вне процесса присвоения. Следовательно, нужно перевернуть установленный и давно уже узаконенный логический порядок, согласно которому предданной субстанции приписываются какие-то свойства, признаки или состояния. Как только мы переходим от «бытия» к «быть», т. е. к инстанции становления-события, сама субстанция является в качестве события, происшествия или даже случая, за которым нет более никакой более глубинной или первичной субстанциональности.

«Быть» есть, прежде всего и главным образом, процесс, а существительное «бытие» определяется посредством удвоения процесса за счет субстантивации: бытие есть. Вместе с Хайдеггером бытие мы не будем отождествлять с сущим, а будем рассматривать его в качестве исходного, всегда уже предполагаемого и происходящего события, благодаря которому любая вещь, любое событие, и в том числе язык с его метафизической грамматикой, имеют место. В этом отношении бытие – уникальное и сингулярное событие, событие всех событий. Как таковое бытие обозначает событийность событий. А событийность всегда выражена глаголами, подразумевающими не бытие, а способ бытия: «Такой способ бытия находится где-то на грани, на поверхности того бытия, чья природа не способна к изменению. Фактически этот способ не является чем-

² Делез Ж. Логика смысла. М. : Раритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. С. 20–21.

то активным или пассивным, ибо пассивность предполагала бы некую телесную природу, подвергающуюся воздействию. Это – чистый и простой результат, или эффект, которому нельзя придать какой-либо статус среди того, что обладает бытием... [Стоики радикально разводили] два среза бытия, чего до них еще никто не делал: с одной стороны реальное и действенное бытие, сила; с другой – срез фактов, резвящихся на поверхности бытия и образующих бесконечное множество бестелесных сущих»².

§3. Событие как овременение- опространствование

Бытие дается как событие, указывает на данность как таковую, оно всегда подразумевает и сохраняет то, что никогда не является в пространстве и времени как вещь, но всегда ускользает от вещи как сама ее невещность, нетелесность. Таким образом, событие разворачивается «между» раскрытием и сокрытием, присутствием и отсутствием. Но это «между» – не столько момент во времени или место в пространстве, сколько время-пространство, сама операция бытия как события, предшествующая всякой объективации пространства и времени – пространства и времени как форм представления. Эта операция не совпадает ни со временем и пространством птолемеевской или аристотелевской физики, ни с линейным временем ньютоновской физики, которое Кант отождествлял с априорным условием феноменальности феномена, ни даже с искривленным и конечным временем-пространством общей теории относительности.

Это «между» – одновременность и со-присутствие прошлого, настоящего, будущего, со-присутствие «здесь» и «там». Поскольку прошлое образуется не после настоящего, каким оно было, но одновременно с ним, а будущее образует не до настоящего, каким оно будет, но одновременно с ним, время в каждый миг раздваивается, следуя по двум

разнородным направлениям, одно из которых устремляется в будущее и вынуждает настоящее проходить, а другое сохраняет все прошлое. Настоящее здесь становится чистым событием, моментом абстракции, основная роль которого разделять и дробить каждое настоящее в обоих направлениях одновременно – на прошлое, которое сохраняется, и на будущее, в направлении которого устремляется настоящее.

Это настоящее присутствует как некая фаза в течении времени: не вовне времени, не впереди времени. Чистое, пустое время, его чистое присутствие, негативность его прохождения. От «больше уже не» к «еще не» переход без хода, чистое происхождение сущего, и в этом происхождении – утверждение пустого времени. «Больше уже не» и «еще не» только «между», только в переходе, который имеет форму возврата. Каждый раз – это подвешивание, приостановка, «еще не», всегда преследуемое «больше уже не», всегда неожиданное в самом ожидании.

Следовательно, время, а это означает также настоящее, в которое оно открыто, возникает из определенного двойного отсутствия, двойственность которого указывает тем не менее на единичное событие: бытие как событие, навсегда ускользающее, высвобождающее прошлое, и навсегда приближающееся, высвобождающее будущее. Иначе говоря, это отсутствие или отступление указывает в одно и то же время в направлении «больше уже не» и «еще не». Это пространство, открываемое этой двойной ориентацией, где происходит событие пространства и времени. Время-пространство есть само происхождение двуличного события, само происхождение определенной пустоты. Но эту пустоту не следует принимать за пустое пространство и даже время, за простую способность содержать пустоту, ожидающую наполнения вещами и событиями. Скорее, пространство и время только и могут быть помыслены из исходного понятия этой пустоты. Кроме того, эта пустота не синонимична с хаосом. Эта пустота, не будучи нехваткой

или не-достатком, скорее представляет собой избыточность, виртуальную полноту бытия, которую не следует принимать за актуальное присутствие сущего. Это пустота чистого события. События, имеющего место не столько между двумя инстанциями, двумя пространственно-временными координатами, позволяющими схватить его траекторию, сколько межвременье чистого становления.

Настоящее возникает из события бытия, как если бы время простиралось между этими двумя горизонтами, и, сохраняя след навсегда прошедшего, и в то же время устремляясь к всегда грядущему. Не стоит эту выставленность к прошлому и будущему интерпретировать в психологических терминах. Нужно вспомнить Бергсона: психологической памяти предшествует онтологическое воспоминание, психологическому предвосхищению – онтологическое ожидание. Не стоит эту выставленность к прошлому и будущему интерпретировать и в феноменологических терминах: время овременяется не столько сознанием или даже не столько эк-зистенцией, сколько двусложным горизонтом события бытия. Именно здесь, в «между» двусложного события, разыгрывается судьба времени и истории. Вот почему Хайдеггер, повторно переписывая «собственную» модальность настоящего времени, предпочитает обозначать настоящее как «момент» (Augenblick), т. е. не абстрактную точку на неподвижной линии времени, но точку собирания экстазов времени, точку их схождения или пересечения.

Настоящее не во времени, коль скоро, как мы уже сказали, время осуществляется всецело: настоящее – перед временем. Или оно «во» времени, настоящее есть лишь «минус», точка выпадения или «черная дыра» времени. Это – чистое время, изъятое из временности: пространство, в котором чистое время раскрывается и непосредственно выставляется. Пространство не представляет время, подобно «бесконечно продолжающейся линии», а раскрывает время, растягивает время, растягивая то самое мгновение, чтобы выставить настоящее, которое

приостановлено в своем прохождении. Это и есть собственно время, накрученная сама на себя негативность. Тогда время есть опространствование.

Опространствование времени, или пространство, раскрывающее время как таковое, само прежде-временное, вне времени – во «вне», которое не есть другое, заранее данное место, поскольку оно вне всех мест, но есть осуществление места вообще и всех мест в частности. Место – это всегда сосредоточенное собирание некоторой местности внутри абсолютного опространствования. Или скорее – сосредоточенное собирание этого самого «внутри».

Тогда как овременение, характеризующееся двойным отсутствием, выставленностью в будущее и прошедшее, экстатично, разрывается между этими двумя линиями от-сутствия, опространствование, неразрывное с овременением, состоит в обратном движении: не отсутствие, а присутствие. Пространство ограничивает время. Оно сдерживает экстазы времени, вписывает их в горизонт конечности, или закрытия. Противо-движение или противосущность рассеяния. Время остается конечным. Но, во-первых, оно совпадает с бытием как таковым, и в этом совпадении раскрывается сама конечность бытия, причем не как смертность, но как горизонтность, а во-вторых, эта горизонтность не есть прежде всего и главным образом горизонтность будущего, и даже не времени вообще, но горизонтность пространства (во времени). Пространство – опространствование времени, так же как время – овременение пространства. Только в становлении временем пространство становится пространством, только в становлении пространством время становится временем. Движение присвоения есть движение инаковости, освоение есть отсвоение. Единство времени и пространства находится в этом противообращении, в становлении другим. Только на основе свойственного им противообращения про-

³ Гельдерлин Ф. Гиперион. М. : Наука, 1988. С. 257.

⁴ Гераклит // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М. : Наука, 1989. С. 200.

странство опространствливается, а время овременяется. В самой их противопоставленности каждое из них осуществляется, приходит в собственное. Но речь не идет о диалектической противоположности, ибо и пространство, и время раскрываются из структуры «самого» бытия, события.

Пространство и время понимаются только на основе того пространства и того времени, которое высвобождается и держится открытым определенной конфигурацией события. Свободное пространство времени и представляет собой такое зияние, которое открывается дифференциальными отношениями противоположных тенденций и в которое вписывается множество событий и возможностей. Событие тогда должно быть понято как двойная антагонистическая тенденция (к присутствию и к отсутствию – прошлого и настоящего, «здесь» и «там»), в столкновении которой пространство опространствливается, а время овременяется: выход к присутствию совпадает с отходом к отсутствию.

§4. Бытие как различие

Отныне решающий вопрос будет заключаться в том, чтобы мыслить «бытие как различие». Что это означает? Это означает, что нам следует мыслить бытие не на основе онтико-онтологического различия (различия бытия и сущего), но на основе различия, т. е. как само «между», в котором открываются бытие и сущее. Это же означает, что нам следует мыслить бытие как исходную трещину, разрыв, который собирает вместе то, что он разделяет. Принципиальным для философии (после Хайдеггера) становится этот переход от онтико-онтологического различия к онтологическому различию, от онтико-онтологического «между» (пространством и временем) к онтологическому «между» (времени-пространству).

«Между», «здесь» бытия как время-пространство – это

⁵ Хайдеггер М. Язык. СПб. : Философско-культурологическая исследовательская лаборатория «ЭЙДОС», 1991. С. 13.

исходное и повторяющееся насилие. Без этого исходного разрыва сущее не было бы тем, что оно есть. То, что есть сущее, и то, где оно есть, является функцией этого разрыва и раскрытия, благодаря которому сущему позволено быть. Таким образом, из этого исходного хаоса возникает порядок и гармония. Ибо такой разрыв не есть чистое рассеяние. «Между», «здесь» характеризуются этой напряженностью между рассеянием и сборкой, временем и пространством. Здесь нельзя не вспомнить последнее письмо Гипериона Беллармину: «Все диссонансы жизни – только ссоры влюбленных. Примиренье таится в самом раздоре, и все разобщенное соединяется вновь»³. Эти строки повторяют известные фрагменты Гераклита, где он объединяет тематику согласия/гармонии и разногласия/дисгармонии. «Враждующееся соединяется, из расходящихся – прекраснейшая гармония, и все происходит через борьбу»⁴. Однако гармония при этом обозначает не столько музыкальный лад, сколько технику сборки. Прекраснейшая гармония – та, которая соразмеряется на основе расходящихся сил. Образ гармонии совпадает с образом события: это – пересечение или перекрест, со-явление противоположностей в одной связке или сборке, лад самого бытия, крест, натягивающий область присутствия и поддерживающий сущее в его середине. Эта связь или связывание есть в то же время дизъюнкция различий: гармония обозначает единство того, что враждует с собой, отходит от себя, возвращаясь к себе, в согласии с собой.

Это измерение и эту связь Хайдеггер прорабатывает в статье под названием «Язык». Обратимся к этой статье. Предметом обсуждения здесь является стихотворение Георга Тракля «Зимний вечер», поэтизирующее, согласно Хайдеггеру, отношение между миром и вещами из их основания-середины.

Austragen, несение, ведение, говорит Хайдеггер, в

⁶ Хайдеггер М. Язык. С. 14.

⁷ Там же.

старом немецком языке (bern, bдren, от которых происходит gebdren, Gebdrde) называлось хранением. Вещая, вещи хранят мир. Мир, с другой стороны, гарантирует [gцnnт] вещам их сущность. Мир и вещи не рядомположены друг с другом, не стоят рядом друг подле друга. Они проникают друг в друга таким образом, что пересекаются в середине и меряются они этой серединой. В этом их единство. Середину этих двух Хайдеггер называет «сердечностью» [Innigkeit]. Другое название этой середины – «между»: «Середина двух называется в нашем языке “между”. В латинских языках говорят “интер” (inter), этому соответствует немецкое “унтер” (unter). Сердцевина мира и вещей не есть смесь. Сердечность правит там, где единение, мир и вещи остаются чистыми и различными. В середине двух, в промежутке мира и вещей в их “интер” и тем самым “унтер” правит раз-личие»⁵. Таким образом, сердечность мира и вещей является в schize, или stice, между, в раз-личии [im Inter-schied]. Inter-schied обозначает это раз-личие, которое предшествует традиционному понятию различия как разделения, и в том числе разделения рода на виды. Именно в этой точке тематика разнесения, разделения, отделения объединяется с тематикой сборки, наладки, примирения. Оба составляют то же самое, поскольку они составляют движение переноса, отношения и поддержки. «Сердечность раз-личия, – пишет Хайдеггер, – как единящее (diaphora) есть несущее доведения и единения. Различие доводит, приводит мир к его мирскости, вещи – к их вещности. Единаясь, они доводятся друг до друга. Раз-личие предполагает не просто связывающую середину. Раз-личие опосредует серединой мир и вещи, доводит до их сущности, приводит друг к другу в единении единого»⁶. Таким образом, раз-личие выносит их, несет их друг к другу, пере-носит их друг к другу, таким образом, что в самом этом пере-носе каждый приходит к собственному. Различие, теперь понятое как раз-личие и середина мира и вещей, не является

устанавливаемым репрезентацией отношением мира и вещей. Различие не есть отношение, абстрагированное от мира и вещей *post factum*. Скорее, различие – это само измерение или место до любого различия и любого пространства, исходная середина, откуда мир и вещи обращаются друг к другу, передаются друг другу, являются друг для друга и все же решительно отворачиваются друг от друга, отделяются друг от друга. Различие держит мир и вещи обособленно и вместе, приобщает их друг к другу и разобщает их: «Слово “раз-личие” не есть простая дистинкция, выражающая наше представление о предметах. Не является различие и отношением, наличествующим между миром и вещами и устанавливаемое представлением. Различие не исчерпывается дополнительным определением его как связи мира и вещей. Раз-личие мира и вещей единит вещи в хранилище мира, единит мир как покров вещей»⁷.

Онтико-онтологическое различие выносится из собственного ему тематического плана назад, откуда оно собственно и раскрывается. Само различие или различие, к которому оно ведет, должно быть испытано в своем истоке – из сущностного разворачивания бытия как события. Но поскольку событие – это исходное «между», время-пространство становления мира, оно само мыслится как раз-личие. Следовательно, не онтико-онтологическое различие, не различие «между» бытием и сущим, как если бы эти два термина давались заранее. Скорее, событие дается как это «между», как это раз-личие становления мира. Раз-личие обозначает становление этого «между» как основания различия.

Глава 2

ЧЕТЫРЕ ТЕЗИСА ГЕТЕРОЛОГИИ

§1. От бытия к становлению

В философии привычным является противопоставление становления бытию, присутствию. Противопоставление это санкционировано именем Платона и вплоть до сего дня сохраняет свою силу. Согласно Платону, бытие всегда само себе тождественно, становление же всякий раз другое, иное. Следовательно, необходимо различать два начала: то, что существует само по себе и для себя, т. е. бытие, и то, что существует как другое и для другого, т. е. становление. Именно начиная с Платона становление всегда ассоциируется с хаосом, с неразличимой и неопределенной бездной, с неудержимым движением, не поддающимся никакой систематизации и упорядоченности. Причем хаос понимается здесь статично как полнейший беспорядок и смешение, не поддающиеся никакой систематизации.

«Запечатлеть на становлении характер бытия...»⁸. Что значит мыслить становление таким образом, чтобы оно запечатлевало характер бытия? Когда Хайдеггер со ссылкой на Ницше говорит: «запечатлеть на становлении характер бытия...» – то предположительно именно запечатленный характер бытия призван упорядочить, «систематизировать» бесосновное становление. Теперь вопрос для нас заключается именно в этом характере бытия.

Самое яркое описание становления в исторической ретроспекции мы обнаруживаем у Гегеля. Однако здесь становление остается в плену искусственного, логически абстрактного движения непосредственного и опосредствованного, которое есть лишь движение мысли к всеобщнос-

⁸ *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М. : Культурная революция, 2003. С. 617.

ти понятия. В логическом процессе имманентного саморазвития понятия становление оказывается опосредовано и положено понятием, поскольку, согласно Гегелю, все движение философии есть не что иное как полагание того, что уже содержится в понятии. А становление, в отличие от бытия и ничто как пустых абстракций, суть «первое представление, первое понятие и первая конкретная мысль»⁹. Поэтому каким бы неудержимым ни оказывалось становление, оно не может удержаться в этой абстрактной подвижности, поскольку само есть лишь положенность того, что бытие есть согласно своей истине, т. е. своему понятию. Таким образом, становление как первое понятие оказывается опосредовано и положено понятием в логическом процессе его имманентного саморазвития. Такое снятие-опосредование возможно, если только предположить тождество или подобие между бытием и ничто, с одной стороны, и представлением и понятием – с другой. То есть если только становление представлять в качестве процесса, который просто добавляет существование к чему-то уже предданному как возможность (как понятие), а результаты становления – в качестве реализации возможностей, преданных самому процессу, т. е. возможностей, которые подразумеваемое становление просто осуществляет. Если, другими словами, становление как понятие и условия становления полагать как не-реальный предикат, как то, что просто-напросто добавляется к содержанию и при этом дается к тому же заранее как возможность, только в этом случае нет никакого различия (содержательного) между понятием вещи и существованием вещи, поскольку понятием мы обозначаем вещь как возможность. В этом случае существующая вещь есть только абсолютное полагание ее понятия или ее возможности, и в качестве существующей вещь соответствует своему понятию.

Но что если понятия обозначают вещи не в их

⁹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М. : Мысль, 1975. С. 225.

возможности, а в их становлении или событии? В этом случае нам надо было бы говорить не просто о различии между понятием и вещью, а само понятие вводить как обозначение вещи в качестве различия. Главный вопрос для нас и заключается в том, чтобы уйти от проблемы опосредования, когда феномены феноменализируются только в отношении их формы, а структуры опыта – в отношении к их возможности на проблему становления.

Такой переход осуществим только при условии трансформации статуса и смысла онтологического различия бытия и сущего, когда «быть» (как становиться) понимается как генетические и дифференциальные условия не возможного, а действительного опыта. Иначе говоря, когда бытие как «неопределенная простая непосредственность» не опосредуется последующими метафизическими определениями (понятием), а полагается как действительный процесс становления сущего: бытие как становление. Тогда онтологическое различие переформулируется нами как различие-становление бытия (и) сущего. Как различие-становление до-индивидуального и индивидуального, виртуального и актуального.

Но даже при условии этого перехода от опосредования к становлению классическое противопоставление бытия и становления сохраняется. В самом деле, вряд ли кто будет отрицать, что, с одной стороны, имеется становление, процесс, а с другой стороны, сущее или какая-то вещь как конечный или промежуточный результат этого становления или процесса. Но в том-то и заключается задача, чтобы сущее сохранить как событие становления (сущее в инстанции «быть»), а не противопоставлять его становлению в качестве его результата. Можно какую-то вещь рассматривать как результат процесса: эта возможность предписывается классической онтологической (метафизической) традицией. В этом случае становление рассматривается как процесс, осуществляемый каким-то субъектом, или же как процесс, предполагающий поступа-

тельное движение к цели и результату. Естественно, этот процесс будет рассматриваться как процесс опространствования и овременения. Но ту же самую вещь можно рассматривать в инстанции становления, т. е. не как результат, а как событие, а событие – как опространствование-овременение, т. е. вещь как «кусоч пространства-времени».

Разделение бытия и становления неизбежно ведет к возрождению эссенциализма. Кажется, что объясняя какую-то вещь через ее становление, историю или эволюцию, мы уходим от классического эссенциализма: в самом деле, вместо трансцендентных сущностей мы полностью полагаемся на имманентные действительности «формопорождающие ресурсы». Но когда мы начинаем объяснять сам процесс, вместо сущности вещей приходит сущность процесса. Становление выдвигается за пределы самого себя к какому-то субъекту или к какой-то цели. Но становление не производит ничего иного, кроме самого себя. Так же как у становления нет субъекта, отличного от самого становления.

Трансформация статуса и смысла онтологического различия бытия и сущего, когда «быть» (как становиться) в его отличии от сущего понимается как генетические и дифференциальные условия действительного опыта, влечет за собой трансформацию самого понятия становления.

Становление, не будучи линейным процессом от одного актуального к другому актуальному, представляется как движение от актуального через динамическое поле виртуальных тенденций к актуализации этого поля в новом актуальном. Становление понимается здесь именно как различие, между, актуализирующее виртуальные различия в той мере, в какой отделяет или разделяет их.

Во-первых, становление имеет место между виртуальным («быть») и его актуализацией (конкретным сущим), а не между актуальными терминами, как если бы было становление от одной актуальности к другой.

Во-вторых, быть (как становиться) – это виртуальная

множественность, которая актуализируется в индивидуальных формах. Становление является полностью имманентным действительности – и потому избыточным относительно этой действительности, не исчерпываемым никакими актуальностями. Следовательно, становление как чистая множественность всегда виртуально и образует внутренний генезис, а не внешнюю обусловленность.

В-третьих, условие становления не является образом обусловленного. В традиционной философии отношение между возможным и действительным понимается как отношение подобия. Возможное представляется как область возможностей, только одна из которых осуществляется в действительности, тогда как все другие откладываются. Отношение между возможным и действительным описывается принципами подобия и ограничения. Виртуальное, в противоположность возможному, конституируется различием и дифференциальными отношениями, и когда оно актуализируется, оно саморазличается, так что всякий процесс актуализации есть производство нового различия.

В-четвертых, условие сопутствует обусловленному и изменяется, как только изменяется обусловленное. Никакой данности или заданности условий становления не существует. Виртуальное «быть» сопутствует процессу актуализации, способно как растворить или разрушить актуальности, так и их создать¹⁰.

Принципиальное значение имеет то, что виртуальное действительно и образует одну сторону или аспект действительного. Виртуальное состоит из дифференциальных элементов, отношений между ними и соответствующих им сингулярных точек. Это означает, что виртуальное полностью определено и обозначает генетические дифференциальные элементы. И тем не менее виртуальное, несмотря на свою определенность, – это только одна сторона объекта. Актуальность образует другую сторону объекта. Между двумя сторонами объекта имеет место

¹⁰ См.: Делез Ж. Различие и повторение. СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 57–58, 192, 358.

переход, движение, но не опосредование. Опосредование имеется между уже готовыми, конституированными, или индивидуализированными, вещами, тогда как становление – это движение актуализации от виртуального к актуальному. Следовательно, актуализация – это другой аспект процесса, посредством которого сущее актуализируется. Вопрос в том и заключается, каким образом виртуальные множественности реализуются как актуальности. Отношение между этими двумя сторонами не есть отношение подобия и тождества, оригинала и образа, модели и копии. И если актуальное повторяет виртуальное, то это повторение-в-различии. И если виртуальное повторяется в актуальном, то это повторение посредством различия.

Предполагаемая здесь трансформация понятия становления предвещает решающий поворот от метафизики субстанции и сущности. Отношение между «быть» и сущим процессируется понятием различия. Иначе говоря, это отношение есть отношение производства посредством дифференциации. И поскольку «быть» – это виртуальная множественность, а не самотождественность субстанции и сущности, «быть» событийно, оно есть не основание сущего, а то, в чем сущее не основывается. «Быть» (как становление) – это основание без основания, бездна или исходный хаос, откуда возникают порядок, тождество и непрерывность.

§2. От тождества к различию

В «Метафизике» Аристотель предлагает двоякое понимание различия. Но, строго говоря, различие в аристотелевской концепции так и не получает статуса подлинного различия. Аристотель предпочитает определение различия как инаковости или разнородности: «Различными называются вещи, которые, будучи инаковы-

¹¹ *Аристотель. Метафизика* // Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 158.

¹² Там же. С. 258–259.

¹³ См.: Там же. С. 158–159.

ми, в некотором отношении тождественны друг другу, но только не по числу, а или по виду, или по роду, или их соотношению; те, род которых неодинаковый, а также противоположности и те вещи, в сущности которых заключена инаковость»¹¹. Инаковость позволяет мне сказать, что я другой, чем он. Другой, чем он, но не отличный от него. Статус различия резервируется для вещей или понятий, которые в некотором отношении тождественны друг другу. Две вещи отличаются друг от друга только относительно чего-то, только относительно третьей вещи, которой они обе обладают. «Вот каким образом противопоставляются “разное” или “инаковое” и “тождественное”, а различие – это не то, что инаковость. Ведь “инаковое” и то, в отношении чего оно инаковое, не должны быть инаковыми в чем-то определенном (ибо всякое сущее есть или инаковое, или тождественное). Различное же различается от чего-то в чем-то определенном, так что необходимо должно быть нечто тождественное, в чем различаемые вещи различаются между собой. А это нечто тождественное – род или вид»¹². Согласно первому пониманию, две вещи отличаются друг от друга в каком-либо отношении, только если они тождественны в каком-то другом отношении. Согласно второму пониманию, две вещи отличаются друг от друга, если они противоположны, а противоположными называются вещи, отличающиеся друг от друга по роду или же наиболее различающиеся между собой вещи, относящиеся к одному и тому же роду¹³.

У Аристотеля можно выделить три типа различия – родовое, видовое и индивидуальное. Данные типы различия образуют иерархию. На вершине иерархии роды соотносятся с бытием благодаря аналогии суждения (родовые различия), тогда как на низшем уровне индивидуальные различия определяются через прямое восприятие подобий, предполагающее непрерывность чувственной интуиции в конкретном представлении. На среднем уровне располагаются видовые различия,

основывающиеся на тождестве родового понятия и противоположности предикатов. Категориальная схема является централизованной и иерархической. Она создается по древовидной модели в движении от менее дифференцированного к более дифференцированному.

У Гегеля движение различия принимает развернутую форму в виде связки «тождество – различие – противоречие». В отличие от тождества категория различия стратифицирована, трехчастна: абсолютное различие, разность, противоположность. Логика движения различия начинается со стадии тождества и направляется в сторону все большего расхождения, вплоть до противопоставления сторон. Различие необходимо предполагает нередуцируемым пределом разрешимость. Разрешение предстает как обратной последовательности процесс отождествления противоположностей и снятия их различий, в результате чего достигается новое тождество, единство. Именно благодаря отрицанию и подавлению существенных различий сторон утверждается тождество. Противоречие разрешается и, разрешаясь, разрешает различие, относя его к некоему основанию. Противоречие завершает движение различия как разности и противоположности. Более конкретно противоречие представляет собой движение тотализации. Это движение отрицательно опосредуется взаимной игрой включения и исключения сторон противоречия. Это означает, что противоречие, пусть и неявным образом, присутствует и в других рефлексивных определениях, причем с самого начала. Противоречие появляется в конце логики движения различия как истина предыдущих рефлексивных определений. «Различие вообще, – пишет Гегель, – есть уже противоречие *в себе*... Лишь доведенные до крайней степени противоречия многообразные моменты становятся деятельными и жизненными по отношению друг к другу и

¹⁴ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб. : Наука, 1997. С. 390.

¹⁵ Там же. С. 391.

приобретают в нем ту отрицательность, которая есть имманентная пульсация самодвижения и жизненности... При более тщательном различении реальности различие ее превращается из разности в противоположность и тем самым в противоречие, а совокупность всех реальностей вообще – в абсолютное внутреннее противоречие»¹⁴.

Уже у Аристотеля самое большое различие – противоположность, но не противоречие, потому что различие можно мыслить, только исходя из предполагаемого тождества субстанции, рода или понятия. Но и здесь различие остается внешним и случайным в отношении к тождеству субстанции. Предикат приписывает качество, но никоим образом не определяет субъект. Только род определяет субъект. Только этот род принадлежит порядку сущности, понятой как чтойность. Черное и белое, твердое и мягкое – самые радикальные формы различия в той мере, в какой они отсылают к одной и той же субстанции. А противоречию нет места в логике качественных определений, не говоря уже о логике сущности.

Спекулятивное мышление решительным образом пересматривает эту античную логику, показывая, в какой степени тождество субстанции дифференцировано, или опосредовано: различие – это единственная эксплицированная сущность тождества. Гегель, как и Аристотель, определяет различие через противопоставление противоположностей. Конечно, каждая из противоположностей, определенная как позитивная или негативная, – уже противоречие, но «положительное есть это противоречие лишь *в себе*; отрицательное же есть *положенное* противоречие»¹⁵. Именно в установленном противоречии различие находит свое собственное понятие, определяется как отрицательность, становится чистым, внутренне присущим, сущностным, качественным, синтетическим, продуктивным, не оставляющим места неразличимости. Только таким образом различие доводится до конца, т. е. до обоснования. Различие интегрируется в саму конституцию тождества и, доведенное до противоречия,

представляется в качестве абсолютного предела тождества или другим, чем тождество. Этот абсолютный предел бытия открывается как внутренний предел самого Абсолюта. Различие как противоречие высвобождается из своего подчиненного положения не только внешнему тождеству, но и логическому статусу *differentia specifica*. И если оно все же остается логическим определением, то только в том смысле, что мысль как таковая конституируется в и через столкновение с реальностью. Под ударами рефлексивных определений, и в частности различия как противоречия, преодолевается пропасть между логикой и онтологией или мыслью и бытием, а основополагающий принцип не-противоречия интегрируется в движение самого понятия, которое временами оказывается ничем иным, как самодвижением действительного, или Абсолюта. Противоречие, таким образом, отождествляется с самой жизнью и принципом бытия как субстанции и, стало быть, с ее становлением субъектом. Если логика на самом деле преодолевает пропасть между бытием и становлением, субстанцией и ее акцидентами, то только благодаря признанию принципа противоречия в качестве генетического. Собственно говоря, здесь слово «принцип» не вполне подходит, если иметь в виду, что принцип всегда остается внешним в отношении к тому, что им обосновывается. Мыслительные определения и артикуляции действительного выводятся не из преданного ряда априорных понятий, а из противоречий, имманентных абстрактным предпосылкам самой мысли, которые далее, правда, абсолютизируются в этом процессе. Мысль – это опыт, а понятия – это ритуалы перехода к ее абсолютному самоопосредованию, к возможности преодолеть свою на первых порах очевидную односторонность. Абсолютная Идея противоречит сама себе с целью самоидентификации. Степень конкретности тождества определяется степенью его удвоения или даже отделения. Это абсолютное тождество в одно и то же время и форма, и содержание, тавтологично и

¹⁶ Делез Ж. Различие и повторение. С. 231.

противоречиво. Именно в этом смысле оно завершает аристотелевскую метафизику субстанции и субъекта. Философия утверждается как логос бытия в его полностью дифференцированном тождестве. Однако только благодаря интеграции противоречия в единство субстанции Гегель в состоянии представить действительное или бытие как единую субстанцию. Противоречие оказывается симптомом спекулятивной близорукости. Абсолютно только тождество. И коль скоро различие есть уже противоречие в себе и все время доводится до противоречия, окончательная форма абсолютного тождества становится чистой иллюзией.

В этой связи встает вопрос о необходимости определенной корректировки традиционного представления различия через тождество. Отдать должное этой необходимости – значит признать не только то, «...что различие в себе не есть “уже” противоречие, но также и то, что оно несводимо, не доводится до противоречия, поскольку последнее менее, а не более глубоко, чем различие. При каком же условии различие подводится к пространству противоположностей? Только при условии, что его насильно поместили в предварительное тождество»¹⁶. Не различие предполагает тождество (бытия), а тождество (бытия) утверждается как различие, множественность.

Эти два – аристотелевское и гегелевское – понятия различия объединяет то, что они все еще остаются на уровне онтического. Различие – это пространственное, а не временное, различие, т. е. различие между тождествами. Различие всегда принадлежит эмпирическому порядку. Аристотель начинает с разнообразия данного и пытается определить данное явление через его свойства. То есть ничего, кроме разного как данности, не допускается, именно по этой причине он не в состоянии объяснить определяющие данное явление различия, внутреннее единство или сущность явления, его отличительные черты или

¹⁷ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. С. 378.

¹⁸ Делез Ж. Различие и повторение. С. 271.

определения. С одной стороны, предположение о разном кажется идеальным воплощением философии различия. - Сущее есть то, что оно есть. Именно это имеет в виду Гегель, когда утверждает, что разность есть рефлексия в себя различия. Всякое сущее есть то, что оно есть независимо от того, в каком отношении оно состоит с другими, следовательно, всякое сущее содержит в себе свое отличие от других. Но чем больше мы думаем об этой разности, тем более проблематичной она становится. На каком уровне мы полагаем эти самотождественные термины? Являются ли они биологическими, экологическими, космологическими системами? Можно ли их назвать объектами? Какими качествами они обладают? Более чем уместен здесь Гегель: «Тождество распадается в самом себе на разность, так как оно как абсолютное внутреннее различие полагает себя как свое собственное отрицательное, и эти его моменты, само оно и его отрицательное, суть рефлексии в себя, тождественны с собой; иначе говоря, именно потому, что оно непосредственно само снимает свое отрицание и в своем определении рефлектировано в себя. Различенное удерживается как безразличное друг к другу разное, так как оно тождественно с собой, так как тождество составляет его почву и стихию; иначе говоря, разное есть то, что оно есть, именно лишь в своей противоположности – в тождестве»¹⁷. В метафизике проблема возникает, когда мы переходим от данного к понятию, от данного к выражающему его различию. Напротив, спекулятивная философия сталкивается с трудностями при переходе от понятия к данному. Поскольку она исходит из общего или абстрактного в форме самотождественных понятий, она не может объяснить действительное или конкретное, образующееся в результате синтеза.

Но «различие не есть разное. Разное дано. Но различие – это то, посредством чего дается данное. Это то, посредством чего данное дается как разное. Различие – не феномен, но

¹⁹ Делез Ж. Логика смысла. С. 15.

самый близкий к феномену ноумен»¹⁸. Именно это различие между разностью и различием Хайдеггер вводит в свое учение онтологического различия, противопоставляя его всей метафизической традиции. Хайдеггер не отрицает введенное Аристотелем различие между *ousia* и *hypokeimenon*, а также различие у Фомы Аквинского между *esse* и *ens*, но каждый раз немислимым остается различающее в этих различиях. Именно это является основным аргументом против метафизической традиции.

Как уже было сказано ранее, к этому различию мы получаем доступ при условии трансформации статуса и смысла онтологического различия бытия и сущего, когда бытие в его отличии от сущего понимается не в качестве сверхсущего основания сущего, а как генетические и дифференциальные условия действительного опыта. То есть бытие в качестве становления (от виртуального к актуальному) отождествляется с процессом дифференциации.

Нас интересуют не различия между двумя вещами, но различие в себе, отличающееся от самого себя различие, содержащееся в становлении. Такое различие есть становление, но в очень специфическом (без движущегося объекта) смысле. Что это за становление, которое не нуждается в объекте? Как мы должны представить его себе? Становление есть то, что различается, но не от чего-то еще, а от самого себя. Следовательно, становление понимается здесь не как изменение положения в трехмерном пространстве, а как качественная трансформация или непрерывная вариация. Что именно в становлении отличается от самого себя, что приводит к инаковости, или отрицанию самого себя? До тех пор, как мы будем отождествлять становление с изменением местоположения, мы вряд ли сможем понять природу этого требования, потому что изменение места есть лишь изменение в степени, коль скоро изменение в пространстве все еще остается пространственным изменением. Более того, изменение местоположения не вызывает существенных изменений в

природе сущего, оно остается тем же самым. Скорее всего, мы должны мыслить становление как непрерывное, качественное изменение. Становление, схваченное изнутри, проявляется как неделимое, хотя и содержащее качественные изменения. С другой стороны, когда мы воспринимаем становление с точки зрения пройденного пространства, мы рассматриваем объект как самотождественный и распознаем изменения только как переход от одного места к другому. Различие между одним местом и другим суть только внешнее, а не внутреннее – определяющее – различие. Делез выражает это становление длительности как тождество различия и различие тождества. «Когда я говорю: “Алиса увеличивается”, – я полагаю, что она становится больше, чем была. Но также верно, что она становится меньше, чем сейчас. Конечно, она не может быть больше и меньше в одно и то же время. Сейчас она больше, до того была меньше. Но она становится больше, чем была, и меньше, чем стала, в один и тот же момент. В этом суть одновременности становления, основная черта которого – ускользнуть от настоящего. Именно из-за такого ускользания от настоящего становление не терпит никакого разделения или различения на до и после, на прошлое и будущее. Сущность становления – движение, растягивание в двух смыслах: направлениях сразу: Алиса не растет не сжимаясь, и наоборот. Здравый смысл утверждает, что у всех вещей есть четко определенный смысл; но суть парадокса состоит в утверждении двух смыслов одновременно»¹⁹. Вовсе не потому Алиса увеличивается уменьшаясь, что становление противоречиво. Становление парадоксально не в силу присущей ему противоположности и противоречия. Именно потому, что становление по своей внутренней природе содержит всю серию собственного развертывания в тождестве с самим собой, оно принимает эту парадоксаль-

²⁰ Локк Дж. Соч.: в 3 т. Т. 1. М. : Мысль, 1985. С. 348.

²¹ Burke K. A Grammar of Motives. Berkeley : University of California Press, 1969. P. 23.

ную форму. Такое становление никогда не является настоящим, а сохраняется или упорствует на просторах времени.

§3. От субстанции к событию

Понятие субстанции снискало дурную славу в философии, и в этом кроется главная причина того, что оно часто представляется метафизическим призраком или вымыслом. Дж. Локк следующим образом описывает этот метафизический призрак: «Так что, если кто проверит себя насчет своего понятия о чистой субстанции вообще, он найдет, что его идея субстанции вообще есть не что иное, как только предположение о неизвестном ему носителе тех качеств, которые способны вызывать в нас простые идеи и которые обыкновенно называются акциденциями. На вопрос: “Что же такое тот предмет, которому присущи цвета или вес?” – нельзя дать другого ответа, кроме следующего: “Плотные протяженные части”. Если же кого-нибудь спросят: “А чему присуща плотность и протяженность?”, то он очутится в ненамного лучшем положении, чем упоминавшийся выше обитатель Индии, который утверждал, что мир стоит на большом слоне, и на вопрос: “На чем же стоит слон?” – отвечал: “На большой черепахе”; но, когда от него опять пожелали узнать, что служит опорой для широкоспинной черепахи, он ответил: “Что-то, не знаю что”. Вот так и мы здесь – как и во всех других случаях, когда мы употребляем слова, не имея ясных и отличных друг от друга идей, – говорим, как дети, которые, если о чем-нибудь таком, чего они не знают, их спросят: “Что это такое?”, сейчас же дают этот удовлетворительный ответ, что это есть что-то. На самом деле и у детей, и у взрослых такой ответ означает только то, что они не знают, что это такое, что о вещи, которую они, по их мнению, знают и о которой говорят, они

²² *Аристотель*. Метафизика. С. 119.

²³ См. : Там же.

вообще не имеют отличной от других идеи и что, следовательно, относительно ее они в полном неведении. Таким образом, наша идея, которой мы даем общее имя “субстанция”, есть лишь предполагаемый, но неизвестный носитель тех качеств, которые мы считаем существующими. А так как мы воображаем, что они не могут существовать *sine re substante*, “без чего-нибудь, поддерживающего их”, то мы называем этот носитель *substantia*, что в буквальном смысле слова означает “стоящее под чем-нибудь” или “поддерживающее”»²⁰. Главный упрек Локка в адрес понятия субстанции связан с предполагаемым различием между ним и ее качествами. Субстанции не зависят от своих качеств и могут существовать без качеств, тогда как качества не могут существовать без субстанции. В действительности мы никогда не встречаем субстанции. О субстанции мы узнаем по ее качествам. Отсюда две проблемы возникают. Во-первых, на каком основании мы допускаем существование субстанции? Во-вторых, если субстанции отличаются от своих качеств, каков их онтологический статус? Лишив субстанции всех их качеств, мы остаемся с голым субстратом, что влечет за собой странный и абсурдный вывод о том, что все субстанции одинаковы.

Этот упрек Локка в XX веке К. Берк назвал «парадоксом субстанции». В «Грамматике мотивов» он пишет: «...слово “субстанция”, используемое для обозначения того, что есть вещь, производно от слова, обозначающего то, чем вещь не является. То есть используемое для обозначения того, что внутри вещи, присуще вещи, отсылает к тому, что вне вещи»²¹. Согласно Берку, субстанция – это то, что принадлежит вещи, то, что делает ее тем, что она есть, но странным образом она находится вне вещи. Субстанция в конце концов оказывается вне вещи, потому что в действительности мы встречаем только качества вещи. Этот

²⁴ Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 3. Физика. М., 1981. С. 83.

²⁵ Там же.

«парадокс субстанции» очевидным образом демонстрирует двойственный онтологический статус ключевой категории метафизики.

Надо заметить, что терминологически «субстанция» и «субъект» имеют одно и то же значение, восходящее к греческому *hypokeimenon*. Субстанция (*substantia*) обозначает сущность, статус вещи в ее независимости от чего бы то ни было. Субъект (*subiectus*) – это «подлежащее», «лежащее внизу», о котором что-либо говорится, мыслится или которому что-либо приписывается в предложении. Последнее значение субъекта трансформируется в грамматический термин. Это исходное тождество значений субъекта и субстанции, заложенное аристотелевской концепцией *ousia-hypokeimenon*, разделяется в философии Нового времени. Субстанция сохраняет свое исходное значение сущности, лежащего в основании, субъект отождествляется с совокупностью восприятий, образов и чувств, т. е. с сознанием.

В четвертом томе книги «Метафизика» Аристотель определяет бытие как общее всему сущему, которому посвящается отдельная наука, а именно наука о сущем как сущем. Наука эта противопоставляется региональным наукам, исследующим какие-то части сущего. Наука о сущем как таковом не ограничивается какой-то частью сущего, а исследует общую природу сущего как сущего. И так же, как мы ищем начала и причины в любой частной науке, в науке о сущем как таковом, нам также необходимо постичь первые начала и причины сущего как такового. Именно этой науке впоследствии будет присвоено название «метафизика». «Есть некоторая наука, исследующая сущее как сущее, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части, как, например,

²⁶ Аристотель. Метафизика. С. 187.

науки математические»²². «Как сущее» имеет здесь принципиальное значение, поскольку Аристотель исключает возможность общей науки о сущем в целом, изучающей, например, свойства, присущие всему сущему по природе. В то же время исключается возможность науки о сущем как таковом как особом регионе сущего. Аристотель говорит о другом: «Есть некоторая наука, исследующая сущее как сущее»²³, т. е. исследующая сущее, всякое сущее в той мере, в какой оно есть: сущее в его бытии. Сущее в его существовании: становящееся сущее. Не сущее вообще и не сущее в целом, а сущее в его существовании, всякое сущее в его становлении. «Как сущее» указывает на бытие или факт бытия, общий всему сущему.

Аристотель, так же как и Платон, обозначает этот факт бытия термином *ousia*. Если *ousia* есть нечто общее абсолютно всему, то потому что оно лежит в основании и фундирует сущее в целом: это общий суб-страт или суб-станция, выражающая сущее в его сущности. Все, что есть, есть на основе *ousia* как причины, основания, начала сущего в целом. Онтология – это прежде всего наука о сущности сущего. Из всех категорий, выражающих множество значений сущего, *ousia* – самая первая и фундаментальная: «и по определению, и по познанию, и по времени»²⁴. На самом деле из других родов сущего только *ousia* обладает статусом самостоятельного существования, только оно содержится в любом определении, только через него мы познаем что бы то ни было.

В «Физике» Аристотель определяет *ousia* как *hupokeimenon*²⁵. Такое отождествление имеет двойной смысл: во-первых, это то, что присутствует, наличествует, т. е. пред-нами-здесь-лежащее; во-вторых, это то, что лежит под- (под-лежащее) и фундирует присутствующее. В одном смысле *ousia* и *hupokeimenon* как равнозначные и взаимозаменяемые используются Аристотелем для описания присутствующего, наличествующего. И по этой же причине обозначают не только то, что есть, поскольку оно

присутствует, но также то или это определенное сущее – именно потому, что оно присутствует, лежит перед нами. В этом первом смысле все сущие – субстанции. В качестве предварительного вывода относительно первого смысла *ousia* можно выдвинуть следующее положение: *ousia* как субстанция описывает как земной, так и божественный мир в том смысле, что характеризует сущее в его присутствии или же, с некоторыми оговорками, в его существовании. Категория *ousia* описывает как сущее в перспективе его с самого начала актуализированной сущности, так и сущее в состоянии становления, или при-роду. Первый смысл бытия в равной степени относится как к физике, так и к метафизике, хотя и выполняет в каждом случае различные функции.

Второй смысл указывает на «суть» вещи, устойчивое ядро, благодаря которому она остается самотождественной при всех ее превращениях. Второй смысл *ousia* Аристотель называет *arche*. Наука о сущем в его присутствии – это в то же время наука о первых и высших началах. Этот второй смысл – решающий для Аристотеля: хотя о сущем говорится в различных значениях, «но ясно, что первое из них – это значение сущего как сути вещи, которая выражает ее сущность..., а все остальное называется сущим, поскольку в одних случаях – это относящееся к сущему в первом значении количество, или качество, или состояние, или что-то другое тому подобное»²⁶. Под сущностью надо понимать нередуцируемое ядро сущего, которому приписываются какие-то качества, но которое остается самотождественным и неизменным. Строго говоря, наука, в собственном смысле этого слова, имеет дело именно с сущим в отношении его сущности.

В соответствии с этим двойным значением слова *ousia* оно употребляется в философии Нового времени, в которой впервые и получило права гражданства понятие субъекта. Оба значения, которые мы выделили в слове *ousia*, были доведены до рефлексивного осознания, в результате чего продуктивно взаимосвязанные у Аристотеля значения *ousia*

отрываются друг от друга и получают новый бытийный статус.

Метафизика Нового времени отличается от классической аристотелевской онтотеологии тем, что она разрабатывает новую концепцию *ousia-hypokeimenon* и, соответственно, новый смысл метафизики. Вопрос о сущем, который, как полагал Аристотель, есть вопрос о сущности (*ousia*), трансформируется в вопрос о рефлексии. Нововременная философия стремилась понять сущее таким, каким оно представляется человеку, таким образом, стремилась схватить сущее при помощи познания и мышления. Декарт по праву считается основателем нововременной философии. У него речь уже идет не о том, чтобы просто описывать сущее, как оно есть, но о том, каким образом метафизика может существовать в качестве положительного знания.

Без сомнения, общее у метафизики присутствия и философии рефлексии – это предположение о конечной перспективе в центре мира. Субъект-субстанция метафизики присутствия напоминает платоновского демиурга, а субъект философии рефлексии – известного трансцендентального субъекта. В результате продуктивная сила бытия или его структура возможности ограничивается конечной перспективой статичного субъекта-субстанции как условия объективации бытия. Субстанция в качестве инварианта – онтологической сущности или трансцендентального субъекта – рассматривается единственным условием индивидуации бытия.

Итак, если бы мы захотели восстановить различие в философском дискурсе, нам надо было бы прежде всего преодолеть господство онтологии субстанции или, точнее, преодолеть пунктуальный характер субстанции. Нам надо было бы начать со становления как различия и показать, каким образом оно порождает тождества и субстанции. И мы должны были бы рассматривать эти различия не в качестве акцидентов, поскольку последние всегда предполагают субстанцию, которой они принадлежат, а как собы-

тия. Таким образом, мы могли бы перейти от онтологии субстанции и сущности к онтологии событий и множественности.

Традиционное метафизическое обращение к области субстанции-сущности отвечает определенной форме вопроса. Это обращение является в форме «что есть...?». Когда, например, Сократ спрашивает «что такое прекрасное», его оппоненты – молодые люди, упрямые старики, знаменитые софисты – отвечают на этот вопрос посредством исключительно эмпирических указаний, т. е. они называют *то, что* прекрасно. Сократ торжествует: невозможно ответить на вопрос «что есть прекрасное», каждый раз указывая на «кто есть прекрасное?», «каким образом есть прекрасное?», «когда и где есть прекрасное?». Вопрос «что есть прекрасное?» спрашивает о прекрасном как таковом в его отличии от прекрасных предметов. Сократ насмехается над теми, кто отвечает на этот вопрос посредством эмпирических указаний (прекрасная девушка, прекрасная кобылица, прекрасный кувшин и т. д.). Вопрос «что есть...?» предполагает особый род мышления, мышления в направлении сущности. То есть этот вопрос привязан к определенной трактовке бытия как *ousia*, а *ousia* как *hupokeinon*, другими словами, как субстанции-сущности.

События ускользают от метафизики, поскольку они даются без сущности: сама их сущность не подчиняется закону сущности как «чтойности». Если гетерология пересматривает классическое определение субстанции-сущности, то только ценой отождествления операции сущности с бытием как становлением. Таким образом, понимание сущности смещается с ее трактовки как высшей и сверхсущей субстанции к его истолкованию как чистого события. Сущность цветка заключена не в его эйдосе, а в его цветении, также как сущность травы – в ее зеленении. В этом состоит движение сущности как таковой. Становление вещи в ее веществовании, событии вещи, тогда

как сущность, по крайней мере, в ее классическом определении как «чтойности» всегда отождествлялась с вещностью как отрицанием имманентного этой вещи ее становления или событийности.

Но в этом смещении трансформируется не только первый смысл *ousia* как присутствующего, пред-нами-здесь-лежащего, субстанции, но и второй смысл *ousia* как подлежащего, фундирующего, сущности.

§4. От сущности к множественности

Наш исходный тезис заключался в трансформации статуса и смысла онтологического различия бытия и сущего, когда быть в отличии от сущего понимается как генетические и дифференциальные условия действительного опыта, что влечет за собой трансформацию самого понятия становления. Становление – это виртуальная множественность, сингулярными точками которой и являются события. Становление имеет место между виртуальным («быть») и его актуализацией.

Тема множественности – центральная в современной философии. Понятие множественности сохраняет очевидное родство с понятием многообразия, которое разрабатывалось в дифференциальной геометрии К. Гаусса и Б. Римана. Многообразия можно определить как геометрическое пространство с некоторыми характерными свойствами. Такое определение, конечно, восходит к аналитической геометрии Р. Декарта и П. Ферма, но в то же время расходится с этой классической традицией, поскольку исключает дополнительное внешнее измерение аналитической геометрии. Например, двухмерная поверхность не встраивается в трехмерную декартову сис-

²⁷ Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М. : ПЕРСЭ, 2001. С. 256.

²⁸ Делез Ж. Различие и повторение. С. 256.

тему координат (x, y, z) , а изучается сама по себе без ссылки на это глобальное пространство. Так, например, кривая становится пространством в себе, скажем, пространством ускорений и замедлений, которое рассчитывается как скорость изменения, т. е. мгновенных значений бесконечно малых точек на кривой. Эту идею Гаусса для двухмерных пространств Риман применил для n -мерных пространств.

Риман определял как «многообразия» то, что может быть задано посредством своих измерений или посредством независимых переменных, различая дискретные и непрерывные многообразия. Бергсон значительно меняет описание этих двух многообразий. Непрерывные многообразия, согласно Бергсону, принадлежат порядку длительности, а не пространства. Речь идет о двух формах множественности: с одной стороны, множественность количественная, нумерическая, материальная, топологическая, множественность, трансцендентальным условием которой выступает пространство, а с другой стороны, множественность качественная, виртуальная, трансцендентальным условием которой выступает время.

Чем отличается качественное многообразие от количественного? Количественное многообразие при делении не меняется по своей природе. Качественное многообразие, называемое еще «субъективным», в процессе деления меняется по природе, поэтому оно является «нечисловым множеством». Например, сложное сочетание любви и ненависти актуализируется в сознании, но ненависть и любовь становятся осознанными, когда они отличаются друг от друга по природе. В конечном счете, субъективное, или длительность, – это нечто виртуальное, а виртуальное неотделимо от движения собственной актуализации. Ибо актуализация осуществляется посредством дифференциации и благодаря своему движению создает различия по природе.

В числовом множестве все актуально, все существует актуально: нет отношений иных, чем отношения между

актуальностями, и нет различий иных, нежели различия в степени. С другой стороны, нечисловое многообразие, которым определяются длительность и субъективность, погружается в иное измерение – в темпоральное: оно движется от виртуального к своей актуализации, оно актуализируется, создавая линии дифференциации без всякого противоречия и негативности, соответствующие его различиям по природе.

Следует заметить, что бергсоновская идея непрерывной множественности подтверждается на двух различных уровнях. Прежде всего различные не-эвклидовы геометрии последних двух столетий показывают, что между неметрическим и метрическим пространством имеется отношение не исключения, а различия. Эвклидова геометрия иерархична: каждый уровень обладает более высокой симметрией, чем предыдущий. Это означает, что, двигаясь вниз по иерархии, мы обнаруживаем более дифференцированные геометрические пространства (именно благодаря каскаду нарушений симметрии), но и наоборот, двигаясь вверх, лишаемся дифференциации. Во-вторых, этот каскад нарушений симметрии можно объяснить не только логически, но и онтологически или даже онтогенетически. Эвклидово пространство возникает из неметрического континуума через каскад нарушений симметрии. То есть это не просто абстрактный математический процесс, а именно конкретный физический процесс дифференциации интенсивного пространства – пространства, определенного непрерывными интенсивными свойствами, порождающими экстенсивные структуры (прерывные структуры с определенными метрическими свойствами).

Множественности не определяются пространственно-временными координатами, не выходят в трехмерное пространство. Почему? Потому, что это дифференцированные интенсивности. Конечно, интенсивности всегда вовлечены в процесс собственной

экстенсивности, также как различие – в процесс собственного отождествления. Можно было бы сказать, что тождество – это экстернализация, воплощение различия или интенсивности в протяженность: виртуальное время-пространство эксплицируется и разрешается в пространство-время актуальности. То, что репрезентация воспринимает как самотождественную субстанцию, является всего лишь конечным результатом процесса, который начинается не с противопоставления и различения актуального, а с досубстанционального и индивидуального.

Еще один аспект множественности. Последняя не имеет формы ни единого, ни много, а представляет собой единство гетерогенно становящегося. «На самом деле длительность делится и делится постоянно: вот почему она является *многообразием*. Но она не делится, не меняясь по природе, в процессе деления длительность меняется по природе: вот почему она является нечисловым множеством, когда можно говорить о «неделимых» на каждой стадии деления. Есть другое, без наличия *нескольких*; число существует только потенциально»²⁷. Мы могли бы также сказать, что главной характеристикой множественности является имманентность элементов по отношению друг к другу в их взаимоотноисленности.

В данном обсуждении нас интересует понятие виртуальной множественности. Что означает виртуальность? Отвечая на этот вопрос, прежде всего надо иметь в виду введенное А. Бергсоном различие между виртуальностью и возможностью. Основной упрек Бергсона в адрес категории возможного: оно представляет собой ряд предопределенных форм, самотождественных вопреки их несуществованию и, будучи реализованными, соответствующих актуальным формам. Во-первых, возможное не существует, тогда как виртуальное существует. Виртуальное реально. «*Виртуальное обладает полной реальностью в качестве виртуального*»²⁸. Возмож-

ное – это то, что может стать или могло бы стать реальным. Виртуальное всегда уже реально. И оно не нуждается ни в чем, чтобы стать реальным. Во-вторых, возможное отсылает к форме тождественности концепта, тогда как виртуальное обозначает чистую множественность, исключающую тождество как предварительное условие. Виртуальное – это дифференцированная множественность. В-третьих, возможное – это образ, подобие, зеркало реального, оно структурировано как реальное минус факт существования. В любом смысле возможное и реальное суть отражения друг друга. Осуществление возможного только удваивает его. Напротив, актуализация виртуального всегда происходит посредством различия и расхождения, порывает с подобием как процессом, так же как и с тождеством в качестве принципа.

Следует выдвинуть на первый план два фундаментальных аспекта множественности, а именно: во-первых, ее элементы виртуальны, во-вторых, эта виртуальность или потенциальность определяется взаимными, дифференциальными отношениями. Под взаимными отношениями следует иметь в виду, что каждый термин или ряд терминов отношения существует только через или благодаря его или их отношению с другими, причем таким образом, что уже и нет необходимости (более того, это и невозможно) указать на независимую переменную или функцию, от которой были бы производны другие элементы. Таким образом, виртуальность или потенциальность структуры есть функция этого дифференциального отношения, а объектом структуры и являются эти дифференциальные отношения: она содержит или интегрирует изменение, но не как переменное определение отношения, которое предположительно постоянно, а как степени изменения самого отношения.

Виртуальные множественности не имеют ничего общего со своими актуализациями именно потому, что актуализируются они только посредством различения. И

именно потому, что отношение между виртуальностью и актуальностью не есть отношение подобия, именно потому, что это отношение не есть движение от модели к образу, актуализация – это «всегда подлинное творчество».

Итак, в отличие от сущностей, всегда абстрактных и общих категорий, множественности – это сингулярные и конкретно-всеобщие. Не абстрактно-всеобщие, подчиняющие себе частные инстанции, а ряды сингулярностей, благодаря которым формируются актуальные процессы. Далее, всеобщность множественностей является расходящейся: различные реализации множественности никаким образом не соответствуют этой множественности и ничто не ограничивает этот набор потенциальных расходящихся форм. Это не-соответствие усиливается тем фактом, что множественности придают форму процессам, но не конечному продукту, так что результаты процессов, реализующих одну и ту же множественность, радикально отличаются друг от друга. И последний вывод: в отличие от сосуществующих друг с другом и отличающихся друг от друга сущностей как абстрактных всеобщностей, конкретные всеобщности существуют как сетевые континуумы. Всякая множественность существует как смесь множественностей, формируя непрерывное имманентное пространство, отличное от «пространства» вечных архетипов или родов, также как от «пространства» рядоположенных и дискретных элементов.

Подведем предварительные итоги. Мы пытались выяснить, каким образом понятие множественности приходит на смену метафизики сущности и субстанции. Тогда как субстантивизм-эссенциализм исходит из единообразного и вневременного тождества, множественности недостает единства и априорного тождества. В то время как отношение сущности к явлению субстантивизм-эссенциализм мыслит как отношение подобия (модели и копий), множественность подразумевают расходящиеся реализации, не имеющие к ней никакого отношения. Кроме

того, понятие множественности предполагает альтернативное объяснение процессов онтогенеза и индивидуации. В противоположность субстантивизму-эссенциализму, описывающему материю как пассивную «восприимчиву» внешних форм, пестующую и вынашивающую в себе чистый идеальный образец-эйдос, множественность, будучи имманентной материальным процессам, обеспечивает их спонтанной способностью генерировать образцы без всякого внешнего вмешательства.

Глава 3

ОТ ОНТОЛОГИИ К ГЕТЕРОЛОГИИ

§1. Два подхода к построению онтологии

Если принять во внимание только формальную структуру двух путей обоснования сущего, то мы можем выделить два различных подхода к проблеме бытия или две формально онтологические возможности описания бытия. Формально онтологические, поскольку оба пути касаются вопроса о бытии, хотя содержательно они радикально отличаются друг от друга.

В рамках первой возможности мы имеем подмену вопроса о бытии вопросом о сверхсущем основании или причине сущего. То есть бытие понимается как основание. Основание воспринимается как причина, а причина в свою очередь специфицируется в качестве Абсолюта. Это первый путь обоснования, достаточно традиционный для философии: от Фалеса до Гуссерля философия ищет и находит сверхсущее основание сущего; это может быть вода, это может быть Бог, это может быть трансцендентальное сознание... Таким образом, вопрос о бытии сущего совпадает с поиском сверхсущего основания и первопричины сущего в целом как меры и предела того, на что способно сущее как таковое.

Эта возможность понимания бытия задает обязательность соотнесения тотальности сущего с «трансцендентальным означаемым», существующим прежде всякого сущего и независимо от него в своей идеальности: существует только бытие, оно уникально и выражает общую субстанцию сущности сущего. Гипотеза о бытии как о сингулярном трансцендентальном означаемом – фундаментальная гипотеза всех метафизик, поскольку выносит область сущего в конечном счете за пределы самого

сущего. Бытие мыслится как высшее сущее и, стало быть, как мера или предел того, на что способно сущее как таковое. Поэтому вовсе не случайно то, что трансцендентальное лицо бытия обращено к лицу и слову самого Бога. Онтология и теология обнаруживают свое родство. Отсюда замкнутость, тотальность метафизики, предопределенная онтологическим фундаментализмом.

Второй путь делает необходимым такое преобразование поиска, что приходится поступиться основанием сущего в пользу бытия сущего. Основной мотив другой онтологической – гетерологической – возможности состоит в том, чтобы развенчать метафизику основания и иметь дело с самим сущим без основания и причины. Если придерживаться этой возможности, то бытие будет рассматриваться как «основание» сущего не в смысле обладания, овладения, а в смысле принадлежности. Бытие каждый раз бытие именно этого, сингулярного существования. Нет бытия вне сингулярности, каждый раз именно этой, и нет ничего общего, объединяющего эти сингулярности. «Каждый раз» – это структура промежутка, она определяет пространственность пространства и времени.

Бытие каждый раз бытие именно этого сингулярного сущего. Каждый раз сингулярное сущее дается как множественность. Сингулярность бытия сущего дается как множественность: бытие единичное множественное. Множественность вписана в сингулярность, со-временна ей. С одной стороны, сингулярность каждый раз дается как отличная и отрезанная от всего остального, но, с другой стороны, каждый раз как другой раз сингулярность открывается как отношение с другими. По этой причине отличная от индивидуальности сингулярность имеет место в соответствии с этой альтерацией «каждого раза». Этот «каждый раз» устанавливает отношение со-бытия как ускользание от идентичности и коммуникацию как ускользание от общего.

Существование может быть только сингулярным, и оно

каждый раз поставлено на карту. Фактически, с одной стороны, изначальное со-бытие со-временно и ко-экстенсивно с сингулярным существованием, поскольку существование есть дискретная игра промежутка, предлагающего пространство игры, где собственно имеется «каждый раз». То есть возможность нередуцируемой сингулярности, нередуцируемой не в смысле автономии, тождества существования, наделенного автономной властью, но свободной в том смысле, что она осуществляется в свободном пространстве и в опространствлении времени, где и возможно сингулярное «каждый раз». Но, с другой стороны, и, как следствие, это со-бытие или эта связь, или эта связность предшествуют сингулярности, хотя и не основывает ее. Со-бытие есть то, что опространствливает и сингуляризует или сингуляризуется, потому, что оно устанавливается в ускользании непрерывности бытия. Отношение складывается в ускользании того, что объединяло бы или связывало бы одно с другим или с самим собой.

С этой точки зрения необходимо перевернуть порядок онтико-онтологической экспозиции. Не бытие сначала, а затем прибавление некоторого различия, но это различие как различие бытия. Не бытие сначала, единственное и единичное, а потом прибавление множественного сущего, а эта множественность как «сущность» бытия: «... Не бытие сущего вначале, а потом само сущее как одно-с-другим, но сущее – любое сущее – детерминировано в своем бытии как сущее одно-с-другим. Единичное множественное: подобно тому как единичность каждого неотделима от его бытия-со-многими, и потому что, на самом деле, и в целом единичность неотделима от множественности. Здесь опять речь не идет о дополнительном качестве»²⁹.

²⁹ Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск : Логвинов, 2004. С. 60.

³⁰ Аристотель. Категории // Соч.: в 4 т. Т. 2. М. : Мысль, 1978. С. 53.

³¹ Там же.

§2. Однозначность бытия

Вспомним, что для Аристотеля бытие не аналогично, а омонимично. Омонимами называются те предметы, у которых только имя общее, а соответствующая этому имени речь о сущности разная. С другой стороны, синонимами «называются те предметы, у которых и имя общее, и соответствующая этому имени речь о сущности одна и та же»³⁰. В таком случае к какой категории отнести сущее? Когда, например, в начале четвертой книги «Метафизики» Аристотель пишет, что «о сущем говорится, правда, в различных значениях...»³¹, кажется, что сущее – это омоним. Но омонимы почти всегда случайны, и, следовательно, их следовало бы избегать. Но Аристотель добавляет: «о сущем говорится, правда, в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному естеству и не из-за одинакового имени, а так, как все здоровое относится к здоровью – или потому, что сохраняет его, или потому, что содействует ему, или потому, что оно признак его, или потому, что способно воспринять его...»³². Есть ли тогда сущее синоним? Нет, поскольку синонимия предполагает общность сущности различных видов, но не родов. Роды не столько различаются, сколько другие относительно друг друга: две вещи различаются между собой только в некотором отношении, т. е. в другом отношении они тождественны между собой. Иными словами, бытие – слишком широкое понятие, чтобы можно было говорить о его синонимии с чем-то. Тогда нам снова надо вернуться к омонимии. И почему бы не называть сущее омонимом, пусть даже и случайным? «О сущем говорится в различных значениях» – не есть ли это случайность? На этот вопрос Аристотель отвечает: *сущее действительно омоним, но не случайный, то есть не*

³² Аристотель. Метафизика. С. 119.

³³ Там же.

без основания. Оно ближе к синониму. *Сущее*, говорит Аристотель, *pros hen legomenon*: «О сущем говорится, правда, в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному естеству и не из-за одинакового имени»³³. Это основание Аристотель называет *ousia*. Все, что есть, так или иначе связано со смыслом бытия как *ousia*. Именно к этому решению между омонимом и синонимом, которое становится каноническим как различие равнозначности и однозначности, Фома Аквинский обращается как к аналогии. Главный вопрос Аквината в этом контексте можно сформулировать следующим образом: какого рода единством обладает понятие сущего, если оно применяется и ко всему сущему, и к категориям сущего?

Благодаря усилиям современных неотомистов сегодня уже общепризнано, что проблема аналогии бытия возникает на двух различных уровнях. На категориальном уровне Аквинат показывает, каким образом бытие аналогически приписывается субстанции и другим предикаментам или акцидентам. На трансцендентальном уровне он объясняет, каким образом бытие и другие имена приписывается к различным родам субстанций и прежде всего Богу и его творениям³⁴. На категориальном уровне предикат используется однозначно, когда в одном и том же значении применяется несколько раз. Так, например, «живое существо» используется однозначно, когда говорится и собаке, и о человеке. Наоборот, предикат используется равнозначно, когда имеется одно имя, но разные значения.

³⁴ *Fabro C.* Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin. Louvain-Paris, 1961. P. 510–523 ; *Klubertanz G. P.* Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis. Chicago: Loyola University Press, 1960 ; *Lyttkens H.* The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquinas. Uppsala 1952 ; *McInerney R.* Aquinas and Analogy. Washington, D. C. : Catholic University of America Press, 1999 ; *Montagnes B.* Doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas D'Aquin. Louvain-Paris, 1963. P. 33–40, 65–114.

³⁵ *Фома Аквинский.* О принципах природы // Время, истина, субстанция: от античной рациональности к средневековой. М. : АН СССР; Институт философии, 1991. С. 82.

Например, «брак» – это и супружество, и испорченная продукция. В противоположность к однозначности и равнозначности предикат используется аналогически, когда различные вещи, отличающиеся друг от друга по определению или значению, тем не менее относятся к одной и той же вещи. Аквинат использует пример Аристотеля: «По аналогии есть сказывание, когда сказываются о многих вещах, имеющих разную природу, но которым приписывается что-то одно; как «здоровое» сказывается и о живом теле, и об моче, и о лекарстве, но оно показывает относительно этих отдельных вещей не то же самое, что относительно целого. Ибо моча полагается признаком здоровья, тело – предметом, лекарство – причиной; но все эти природы имеют отношение к одной цели – к здоровью»³⁵. Подобная предикация основывается на том, что все эти вторичные аналогеты относятся к одной цели, а именно здоровью. В то же время аналогия имеет место, когда аналогеты приписываются одному деятелю или действующей причине (например, «врач» сказывается и о человеке, и о повитухе, и даже об инструментах, но все это возможно из-за отношения этих вещей к одной действующей причине – «врачебному искусству»). Иногда аналогия имеет место, когда аналогеты приписываются одному субъекту (так, сущее сказывается и о субстанции, и о других категориях, например, о качестве). Но все эти категории называются сущими, поскольку относятся к субстанции, поскольку субстанция – это первичный аналогет в силу ее высшего онтологического статуса. С введением высшего онтологического статуса субстанции проблема аналогии сущего ставится на трансцендентальном уровне.

Теория аналогии бытия и метафизика причастности тесно связаны между собой. Аналогия описывает единство и множественность понятия бытия и различных его модальностей, а причастность – онтологию единого и многого. Томистская метафизика причастности призвана решить проблему Единого и Многого на уровне реальности:

каким образом сущее, разделяющее общее бытие, отличаются друг от друга? Томистская вселенная представляет собой телеологический мир сущих, каждое из которых движется к своей цели – к совершенству. В движении к этой цели сущее приближается к абсолютному совершенству, а поскольку всякое совершенство есть лишь определенный способ бытия, то абсолютное совершенство – это акт абсолютного бытия, тождество сущности и существования – Бог.

Но Бог не принадлежит порядку сущего, он выходит за его пределы, что и указывает на радикальное различие между существованием и сущностью, между сотворенным и несотворенным. Тогда вопрос заключается в следующем: о Боге и его творениях говорится однозначно или равнозначно? Если Богу и его творениям имена приписываются однозначно, тогда исключается трансценденция Бога, если же равнозначно, тогда исключается общее основание этих имен, так что естественное познание, начинающееся с чувственных представлений, не может вести к этому сверхсущему, трансцендентному в отношении к чувственно воспринимаемым творениям. Отсюда аналогическая предикация определенных имен Богу. Даже если между бытием Бога и бытием его творений остается прерывность, способ, каким определенные свойства приписываются Богу, должно быть соотнесено со способом, каким обозначаются его творения. Именно эту соотнесенность Аквинат описывает с помощью аналогии. Аналогия всегда предполагает это условие: мы описываем Бога, приписывая ему всевозможные совершенства, будучи в полной уверенности, что эти совершенства в их божественной форме не познаваемы. Связывая множественность сущего в онтологическую иерархию, аналогия бытия выступает не категориальной, а трансцендентальной аналогией атрибуции.

Именно это аристотелевское и томистское решение об аналогии сущего оспаривает Дунс Скот со своим тезисом об однозначности. Но здесь необходимо одно уточнение.

Аналогия, которую пытается преодолеть Дунс Скот, отличается от аналогии в ее томистской канонической форме и принадлежит Генриху Гентскому, автору монументального *Summa Theologiae*. По сути, главный смысл возражений Дунса Скота заключается не в том, что аналогия не верна, а в том, что аналогия предполагает однозначность.

Когда Генрих Гентский, следуя Авиценне, говорит, что сущее есть нечто общее и тождественное, присущее Богу и творениям, и что сущее в одном и том же значении сказывается о Боге и его творениях, тогда, в полном согласии с Авиценной, Бог, будучи введенным в сферу сущего и метафизики, имманентно включается в не-противоречивое единство понятия сущего. Однако Генрих Гентский вполне осознает, что имманентизация Бога угрожает его трансценденции. Следовательно, встает вопрос: как сохранить такую трансценденцию? И для ответа на этот вопрос привлекается понятие аналогии. Понятие сущего предшествует понятию Бога или его творениям, ибо мы воспринимаем и то, и другое как сущее, однако это понятие не является общим для обоих и не предшествует им. Другими словами, аналогия привлекается здесь, чтобы нейтрализовать последствия имманентизации и онтологизации Бога. Конечно, на уровне *понятий* Бог и его творения мыслятся в одном и том же плане, а именно как сущее; но *в действительности* это не так, поскольку понятийная общность не означает общности в действительности.

Однако Генрих Гентский понимает, что если общее (Богу и творениям) априорное понятие сущего есть всего лишь имя, тогда никакое другое понятие не позволяет нам познать то, что есть. Вот почему аналогия привлекается им как исключение из правила общности (в действительности): с одной стороны, понятие не позволяет нам постичь действительной, однозначной общности; с другой стороны,

³⁶ Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное. М. : Изд-во Францисканцев, 2001. С. 407.

оно исключает абсолютно равнозначное различие. Таким образом, теория аналогии играет двойственную роль: она ограничивает притязания метафизики на познание Бога и в то же время допускает подлинное познание сущего вообще.

Но каким бы изобретательным ни представлялось это решение, ему не удастся преодолеть очевидное противоречие. С одной стороны, Генрих Гентский утверждает, что сущее как простейшее из всех сущностей первым предстает перед человеческим разумом, но с другой стороны, он настаивает на существовании двух понятий сущего в зависимости от того, идет ли речь о Боге или о Его творениях. Именно это противоречие пытается разрешить Дунс Скот, рискуя некоторыми основополагающими принципами метафизической традиции.

Отказ от традиционного тезиса об аналогии бытия и постановка на его место тезиса об однозначности сущего является в качестве условия возможности метафизики как науки. Дунс Скот понимает, что тезис об однозначности бытия разрушает современное ему понимание метафизики и замещает его новым. Но разрушается, таким образом, только определенное понимание метафизики. С его точки зрения, движение к однозначности совпадает с освобождением возможности метафизики. Именно аналогия разрушает метафизику, тогда как однозначность спасает ее. Спасая метафизику, мы спасаем теологию, так что метафизика учреждается как онтотеология.

Согласно Дунсу Скоту, однозначность обозначает достаточное единство понятия. Однозначность – это тождество понятия. Вот каким образом определяет однозначность Дунс Скот: «А чтобы не возбудить спора о наименовании однозначности, я говорю, что однозначное понятие – то, которое до такой степени едино, что его единства достаточно для противоречия, когда оно [это понятие] утверждается и отрицается о том же самом»³⁶. В результате однозначность не просто переворачивает аристотелевскую синонимию, обозначающую вещи,

тождественные по имени и по значению. Отныне с тезисом об однозначности сущего единство значения связывается с тождеством понятия. Вопрос, следовательно, смещается от семантики к логике.

К чему относится однозначность сущего? Все умпостигаемое включает в себя понятие «сущего», но оно может его включать по-разному: либо непосредственно на основании «первенства общности» бытия, либо косвенно на основании «первенства виртуальности» бытия. Теперь сущее является общим относительно всех вещей, которые есть, вне зависимости от того, идет ли речь об индивидах, видах или родах. Когда мы приписываем существование к таким вещам, мы делаем это *in quid*, т. е. как принадлежащее самой их сущности. Но существуют другие – качественные – определения сущего, которые не принадлежат сущности вещей. Так, например, «актуальность» и «потенциальность» – не сущее, но каждое сущее обязательно или актуально, или потенциально. Такого рода определения содержат или последние отличительные признаки (*differentiae ultimae*), как, например, только что упомянутые «актуальность» и «потенциальность», но и другие: причиненное или не причиненное, необходимое или случайное, или собственные свойства (*propriae passionis entis*), также обозначаемые как трансценденции, такие как *unum*, *bonum*, *verum*.

Сущее однозначно умпостигаемому тем или иным образом, но оно однозначно (на основании общности) в отношении к тому, о чем говорится только *in quid*. Что же касается последних отличительных признаков и собственных свойств, или трансценденций, т. е. качественных определений сущности сущего, сущее однозначно им только на основании «первенства виртуальности», или виртуально, потому что оно предполагает их, тогда как сами по себе они не предполагают сущего. Отличительный признак считается последним, если он в свою очередь не имеет отличительного признака. Только когда мы достигаем далее неразложимого отличительного признака, можно сказать, что мы достигли

последнего отличительного признака, который является качественным определением. Однако Скот оставляет открытым вопрос об определении последних отличительных признаков. Он аргументирует в пользу того, что сущее сказывается однозначно о последних отличительных признаках, но только не в смысле *quid*.

Что касается собственных свойств, особенность их заключается в том, что при их определении обязательно называют субъект, которому присуще это свойство. Например, «четное» – это собственное свойство числа, поскольку, объясняя, что есть четное, мы обязательно называем субъект (число): четное – это число, которое делится на два. Но при определении числа нам вовсе не обязательно говорить о «четном» или «нечетном». Стало быть, собственное свойство не принадлежит к сущности своего субъекта, даже если связано с ним. Скот выделяет три таких собственных свойств сущего: *unum*, *bonum*, *verum*. Они сопутствуют сущему, но каждое из этих свойств добавляет что-то другое к понятию сущего, что-то отличное от самого сущего. Поэтому сущее не сказывается о собственных свойствах *in quid*.

Отсюда ясно, что однозначность понятия не доходит до различных качеств или «собственных свойств» сущего, поскольку, как мы видели, понятие однозначно в той мере, в какой оно остается тождественным в предикации сущности. А это означает, что однозначность предполагает сущностную, «чтойную» предикацию. То есть такую предикацию, в которой предикат включается в субъект, имманентен субъекту.

В иерархии последовательных конкретизаций определение сущности предполагает потенциальный род и актуальное различие. Первое понятие (потенциальный род) включается в это определение в качестве сущности, актуальное различие включается в качестве акциденции, внешне: не потому они пчелы, что «они разные и не похожие друг на друга», а из-за внешних к их сущности определений.

Конечно, «разумность» – это не внешний видовой отличительный признак живого существа, «чтойносно» определяющий человеческое существо, но он – привходящий признак «живого существа», а потому определяет его внешним и случайным образом. Терминологически это качественная предикация. Следовательно, «последние отличительные признаки» и «собственные свойства», о которых никакие виды и отличительные признаки не сказываются, приписываются сущему не изнутри, а извне. Последние отличительные признаки и собственные свойства приписывают сущему качество. Они определяют, но не определяются. Вот почему понятие сущего однозначно до определенного предела, оно не доходит до «последних отличительных признаков» и «собственных свойств», не включается в него непосредственно. Получается, что «сущее» является однозначным сказуемым для последних отличительных признаков и для собственных свойств, но не *in quid*, а *in quale*.

Теперь, с точки зрения гетерологии, тезис о однозначности трансформируется и приобретает совершенно другой смысл, поскольку это понятие уходит из-под власти тождества сущности или единства понятия и понимается в связи с различием как таковым.

Этот другой смысл становится очевидным, если иметь в виду, что традиционный метафизический тезис об однозначности касается не бытия, а сущего. Метафизика как таковая – это наука о сущем как сущем, наука о сущности сущего. Тезис об однозначности сущего подтверждает фундаментальную гипотезу всех метафизиков – гипотезу о бытии как о сингулярном трансцендентальном означаемом. Кроме того, именно «онтологическая структура» предписывает возможность (или невозможность) мыслить сущее в одном и том же значении, в связи и с Богом, и с созданным миром.

Теперь в каком смысле понятие однозначности изменяет эту ситуацию, освобождая суждение от аналогии, а понятие – от идентичности?

Первая трансформация касается онтологического различия бытия и сущего. «Между» сущим и бытием имеется только «пространство» для различия или даже «пространство» различия. Однако это «пространство» (почему мы и пишем это слово в кавычках) теперь понимается в смысле про-изведения, или становления, а различие само выступает как операция: различие здесь совпадает с выходом в присутствие или присутствованием сущего. Таким образом, однозначность относится не к сущему и не к субстантивированному бытию, а к самой операции бытия как становления, благодаря которой сущее выходит в присутствие. Бытие как различие однозначно.

Отсюда следует вторая трансформация. «Первый объект», общий всем другим объектам, – это не что иное, как различие, причем такого рода, что переворачивается сам смысл общего. И в этом переворачивании меняется смысл бытия: из абстрактного качества общей черты бытие трансформируется в событие или событийность событий. Таким образом, гетерология переписывает онто-тео-телеологический дискурс классической метафизики. Сущее как сущее, общее всему остальному, трансформируется в событие бытия или событийность сущего. Эта трансформация становится возможной и даже необходимой, как только мы переходим от онтологического различия бытия и сущего к различию бытия и сущего.

И наконец, третья трансформация. Однозначность вписывает имманентность в самую суть онтологии. Таким образом, бытие выносится за пределы онтологического разделения двух различных порядков, за пределы определенного дуализма. Оно уходит от всех классических онтологических оппозиций – конечного и бесконечного, сотворенного и несотворенного, необходимого и случайного и т. п. С тезисом об однозначности бытие становится нейтральным, безразличным и безличным, а философия – имманентной.

Но здесь возникает другая проблема. Если бытие выражается в одном и том же смысле во всем сущем, тогда

чем они отличаются друг от друга? В однозначной онтологии нет категорий, распределяющих и иерархизирующих: если сущие отличаются друг от друга субстанционально или формально, или по своим родовым и видовым отличительным признакам, то мы возвращаемся к аналогической и равнозначной онтологии. Однако если мы говорим, что бытие однозначно, следовательно, категориально различные значения слова «бытие» не отличаются друг от друга, то мы скатываемся в другую крайность: нейтральный, безразличный, бесформенный и некатегориальный мир. Однозначность до странности легко преобразуется в трансценденцию. Если бытие однозначно, если нет никаких различий между типами бытия, если мы отрицаем не просто иерархию бытия, но и внутренние различия между типами бытия, тогда мы наверняка остаемся с самотождественным сущим, равнодушным, более того, исключающим саму возможность различия. Для того чтобы снять это противоречие, необходимо совместить два противоречащих друг другу, по крайней мере, на первый взгляд, утверждения о разности, разнородности и различии сущего и однозначности бытия.

Это совмещение возможно только благодаря трансформации бытия как события или событийности сущего. Разность, разнородность и различие сущего есть не уникальность сущности, а событие бытия. Единственное мыслимое различие – это различие как событие бытия. Событие выражается в отношении сущего к своему бытию. Почему идея различия как события связывается с идеей однозначности сущего? Поскольку отличие сущего друг от друга есть отличие события бытия. Событие бытия – это некатегориальное различие, поскольку сохраняет однозначность бытия. Отличие одного сущего от другого есть не отличие сущности (аналогия бытия), а отличие события быть. Речь не идет о бытии, становящемся за событиями. Речь не идет о событиях, создаваемых бытием. Во-первых,

³⁷ Ницше Ф. Генеалогия морали // Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 488.

бытие дается как событие. События не существуют отдельно от бытия. Бытие однозначно. Во-вторых, бытие – это никакая не вещь, порождающая другие вещи. Бытие – это процесс выхода в присутствие.

Тезис об однозначности бытия выступает условием возможности новой онтологии, основанной на признании одинаковости всего сущего. Но эта одинаковость не означает онтическую тождественность, одинаковость всего сущего. Это означает, что онтическое различие порождается однозначным бытием – бытием, безразличным к этому различию, как и ко многим другим его различиям. Это же означает, что бытие выражается во всех индивидуирующих различиях, но всегда в одном и том же смысле. Бытие однозначно во всех своих различиях индивидуации, но сами эти различия не тождественны между собой. Однозначное бытие сущностно соотносится с индивидуирующими различиями, но эти различия не имеют одну и ту же сущность и не являются «вариациями» сущности бытия. Однозначность непосредственно высвобождает онтологию различия. Отныне различия – это не просто различия *in quid*, атрибутируемые бытию как тождеству понятия, а различия определяющие и индивидуирующие. Онтология становится философией индивидуации, а философия – гетерогенезом, описанием становления сущего.

§3. Имманентность философии

Как показывает обсуждение двух возможностей понимания бытия и построения онтологии, в истории философии господствующим мотивом является трансценденция, и прежде всего трансценденция Бога. Философия трансценденции влечет за собой два последствия. Первое заключается в существовании двух онтологических субстанций, двух типов сущего. По определению, основание не может быть того же рода, что и основываемое.

Мир конечен, изменчив, ограничен, тогда как основание бесконечно, неизменно и неограничено. Иначе не было бы смысла в идее трансценденции. Второе последствие заключается в том, что одна из субстанций обладает преимуществом перед другой. Преимуществом как по силе, так и по значению. Трансценденция – это не просто чуждая сила, трансцендирующая мир. Она приносит с собой свет и освобождение: завершает мир. Без нее мир не имел бы никакого смысла. Именно поэтому трансценденция накладывает определенные моральные обязательства. И именно поэтому человеческая субъективность рассматривается как высшая форма конечного бытия.

Вопрос, который всегда преследует трансценденцию: каким образом две субстанции взаимодействуют? Если существуют две субстанции одного и того же типа, тогда или они взаимодействуют и становятся одной субстанцией, или же они не взаимодействуют, и тогда вместо одного мы имеем два различных мира. Но для философии существует только один мир. И если существуют две субстанции, одна трансцендирующая другую, то они должны быть различными по своему характеру, что не отменяет возможность их взаимодействия. Конечно, можно вообразить себе трансценденцию с равнозначными субстанциями. Однако в этом случае принцип трансценденции теряет смысл. Какой смысл выходить за пределы мира к основанию, если основание – одного порядка с миром? Ницше называл это затаенным способом оценки в человеческой истории: «Мысль, из-за которой здесь разгорается борьба, касается *оценки* нашей жизни со стороны аскетических священников: последняя (вместе со всем, к чему она принадлежит: «природою», «миром», совокупной сферой становления и непостоянства) соотносится ими с неким совершенно инородным существованием, которому она противостоит и которое она исключает, *если только* не оборачивается против самой себя, *не отрицает самое себя*; в этом случае – случае аскетической жизни – жизнь слывет мостом, перекинутым в названное иное

бытие»³⁷.

Из истории философии нам известны два ответа на вопрос, каким образом две субстанции взаимодействуют: творение и эманация.

Как правило, отношение между Богом и сущим мыслится по линии творения. Эманация тождественна творению в том плане, что сохраняется различие между творцом и сотворенным. А различие между ними в том, что сотворенное происходит от субстанции творца, истекает из него. Эманация, в отличие от творения, обнаруживает сходство с выражением: «они производят, оставаясь в себе». И в эманации, и в выражении речь идет об одной и той же субстанции. Но сходство здесь заканчивается. В эманации сотворенное отлично от творца. Более того, творец имеет преимущество по отношению к сотворенному.

Но мы помним требование однозначности: *бытие* выражается в одном и том же смысле во всем, в чем выражается. Без этого требования возвращение трансценденции неизбежно. Эманация – яркое тому подтверждение. В средневековой традиции, именно для того, чтобы сохранить трансценденцию Бога, эманация вводит двойное различие субстанции: Бог отличен от того, во что Он эмануруется, и Он выше того, во что эмануруется. Неважно, насколько близко находится сотворенное к творцу, между ними существует определенный онтологический зазор, который и гарантирует превосходство творца.

С тезисом об однозначности бытия мы приходим к тому, что стерты все следы различия между отличными друг от друга онтологическими порядками. Различие между Богом и его творениями, между субстанцией и ее модусами стерто перед лицом другого различия – различия индивидуации. Последнее указывает уже не на иерархию и трансценденцию, но на само движение субстанции или природы. Различие есть не столько выражение или эффект

³⁸ Делез Ж. Что такое философия? СПб. : Изд-во «Алетейя», 1998. С. 61–62.

некоторого трансцендентного порядка, сколько жизнь чистой имманентности. Речь идет не о категориальном различии, а о различии становления – гетерогенезисе. Итак, еще раз: изменился сам смысл различия – от аналогического и трансцендентного мы переходим к однозначному и имманентному.

Однозначность бытия задает онтологическую основу философии имманентности. Необходимым условием возможности философии имманентности является однозначное, но не аналогическое бытие. Противоположность между этими двумя подходами неразрешима по двум существенным причинам. Первая касается того, каким образом понимается распределение бытия. Аналогия мыслит отношение между бытием и сущим как разделение самого бытия, разделение того, что распределяется. По этому образцу моделируются аристотелевские категории: бытие распределяется по фиксированным родам, находящимся между собой в аналогических отношениях. С тезисом об однозначности отношение между бытием и сущим мыслится как распределение сущего в его бытии. Соответственно, эти две концепции распределения предполагают две противоположные концепции иерархии. Аналогический подход рассматривает сущее в его функции большей или меньшей приближенности или отдаленности к первопричине или первоначалу, тогда как однозначность трактует сущее с точки зрения его событийности.

Повторим еще раз, что существенное в однозначности заключается не только в том, что бытие выражается в одном и том же смысле во всем, в чем выражается, но и в том, что оно выражается в самом различии. Однозначное бытие непосредственно приобщено к индивидуализирующим различиям. Вот почему имманентность и различие совпадают в однозначности бытия. Единое в одном и том

³⁹ Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М. : Прогресс, 1988. С. 152–155 ; Делез Ж. Что такое философия? С. 111–116.

же смысле высказывается обо всем множественном, бытие говорит в одном и том же смысле обо всем, что различается. Речь идет не о единстве субстанции, а о бесконечности модификаций, которые являются частью одна другой на единственном, одном и том же плане жизни. Отныне имманентность образует само существо философии. Она уже не отсылает к скрытому принципу трансцендентного плана организации, а придерживается процесса имманентного «плана консистенции», как он проявляется сам по себе по мере своего конструирования.

Имманентность не является понятием: это своего рода образ (без образа) или условие мышления. Имманентность – это не предмет мышления, а ее среда. Философия мыслит не имманентность, а в имманентности. Мышление возвращается к этой имманентности как к своему истоку, который оно не может обосновать и в котором оно не основывается. В то же время имманентность – это не просто горизонт, а цель или идеал мышления. Имманентность обладает полной действительностью в качестве имманентности. Но эта действительность нередуцируема к актуальности, она также виртуальна. В результате мыслить имманентно означает сделать мышление имманентным самой действительности в ее хаотическом становлении, изменениях и колебаниях. Такой «образ» мышления не строится заранее, независимо от действительности, а рождается самой действительностью.

Делез говорит, что «имманентность – это актуальнейший пробный камень любой философии, так как она берет на себя все опасности, с которыми той приходится сталкиваться, все осуждения, гонения и отречения, которые та претерпевает. Чем, кстати, доказывается, что проблема имманентности – не абстрактная и не чисто теоретическая. На первый взгляд, непонятно, почему имманентность столь опасна, но тем не менее это так. Она поглощает без следа мудрецов и богов. Философа узнают по тому, что он отдает

на откуп имманентности, словно на откуп огню. Имманентность имманентна только себе самой, и тогда уж она захватывает все, вбирает в себя Всецелость и не оставляет ничего такого, чему она могла бы быть имманентна. По крайней мере, всякий раз когда имманентность толкуют как имманентную “Чему-то”, можно быть уверенным, что этим “Чем-то” вновь вводится трансцендентное»³⁸. Фундаментальный характер имманентности заключается в том, что она не отсылает к объекту и не принадлежит субъекту. Имманентность является имманентностью только в отношении самой себя. И тем не менее она суть становление. В этом смысле она описывается как «трансцендентальное поле».

Имманентность – отличительный признак философии. Имманентность отличает философию от мифологии, религии и различных форм и практик идеологии. Но надо заметить, что по ряду причин, которые мы не будем здесь анализировать, философия всегда уступает собственную имманентность трансценденции, идет на компромисс с трансценденцией, и прежде всего с теологией. В результате чего вместо имманентной (и однозначной) онтологии мы имеем онтотеологию и аналогическую онтологию. Имманентность не гарантирована от введения в ее анализ трансценденции. Достаточно лишь остановить движения, ввести «точки пристежки», приручения в качестве постоянных координат этих процессов – Единое, Целое, Разум, Субъект и Объект.

Делез и Гваттари предлагают типологию наиболее общих типов трансценденталий или универсалий, традиционно практикуемых философией для приручения плана имманентности, – созерцание, рефлексия, коммуникация.

Парадигма трансценденции обнаруживается уже у Платона. В древнегреческом полисе космос обретает географические черты. Политическое пространство полиса

имманентно географическому. Вместе с тем такое пространство геометрично, оно имеет уравнивающий и симметричный характер, лишено какой-либо иерархии. Подобная геометризация предполагает другую модель «детерриториализации». Архаические имперские государства соотносят сельские территории с высшим арифметическим единством, подчиняя их трансцендентному мифическому порядку. Греческие государства-полисы адаптируют прилегающие сельские территории к геометрической протяженности, где город становится местом сборки имманентной среды коммерческих и морских кругооборотов. Эта геометрическая организация в свою очередь находит выражение в организации внутреннего пространства города. Тогда как центром имперского государства становятся царский дворец и дворцовые запасы, подчеркивающие таким образом трансцендентную суверенность деспота и его бога, политическим центром – публичное место, *agora*, относительно которого все точки городского пространства равноправны и симметричны. Именно эта имманентная среда агонистических отношений соперничества и являет историческим условием возможности философии и в то же время «планом имманенции» новой, чуждой религии, модальности мышления³⁹.

Проблема Платона – это проблема афинской демократии или, точнее, агонистическая проблема соперничества. Идея используется в качестве критерия отбора претендентов. Но таким образом с концептом Идеи Платон воздвигает новый тип трансценденции, реализующийся и располагающийся в сфере имманентности. Имманентность становится имманентной к нечто трансцендентному, идеальному. Идея – это то, что объективно обладает чистым качеством, или то, что не является ничем другим, кроме того, что она есть. Идея как основание, принцип испытания или отбора разделяет, закрепляя степени участия в отборе. В противоположность

Идее вещи всегда оказываются другими, чем они кажутся на первый взгляд: в лучшем случае, они – вторичные обладатели, претенденты на Идею. Они только предъявляют претензии на качество и предъявляют в той степени, в какой участвуют в Идее.

Философия Нового времени в вопросе о приручении плана имманентности следует Платону, но трансцендентную инстанцию определяет иначе, чем греческая философия. Начиная с Декарта, а затем и с Канта, благодаря *cogito*, имманентность отождествляется с полем сознания. У Канта имманентность принадлежит пассивному «я», относительно которого воздвигает трансцендентный Субъект.

В феноменологии мы обнаруживаем третий тип. Когда имманентность становится имманентной трансцендентальной субъективности, изнутри собственного поля появляется знак трансценденции. Так, Левинас основывает этику на бесконечной трансценденции Другого, а предложенная Ю. Хабермасом дискурсивная теория этики исходит из трансценденции интерсубъективного мира, основанного на коммуникативном согласии.

Но иллюзии трансценденции – это физические, материальные иллюзии. Именно потому, что эти иллюзии принадлежат порядку действительного, достаточно легко они принимаются за причины, основания или сущности. И именно потому, что иллюзии эти действительны, так трудно их преодолеть. Мыслить имманентно вовсе не означает отказ от всех следов трансценденции. На самом деле, если сознание имманентно действительности, а не наоборот (как, например, у Гегеля), тогда иллюзии трансценденции суть порождения не разума, а самой действительности. Иллюзии трансценденции не столько конституируются или не просто даются, сколько порождаются или производятся, и не столько внешней причиной и первоначалом, а до-индивидуальным дифференциальным комплексом,

имманентным системе, в которой они эксплицируются, дифференциальными условиями, безличными и анонимными. Сама структура действительного, становление бытия производит подобные иллюзии. Мы всегда выставлены к этому онтологическому избытку имманентности, энтропической тенденции действительности упаковывать интенсивности в экстенсивности, понятия – в мнения, образы – в клише, ощущения – в восприятия. Тогда задача преодоления метафизики будет предписывать возвратное движение от иллюзий трансценденции к их имманентным причинам. Спасает то, что план трансценденции всегда пронизан блоками становления, молекулярными сборками разнородных реальностей. Именно благодаря идее становления мышление связывается с планом имманентности.

Итак, мы должны быть внимательными и различать два порядка имманентности и трансцендентности, не параллельных, но находящихся в отношении произведения, т. е. повторения не-тождественного. Нам нужно признать нередуцируемость имманентности к трансцендентности. Если сущее – это «знак», то только потому он относится к имплицированному порядку бытия-различия. В то же время, однако, он стирает или сглаживает эти различия в эксплицированном порядке онтического, феноменального. Стало быть, всякое то или иное конкретное сущее суть «эффекты» различий, или интенсивностей, манифестации более широкой системы индивидуации, которую они продолжают утверждать. Бытие (становление-различие) дается, будучи только эксплицированным, редуцированным к конечному состоянию, которое оно же и порождает. Бытие-становление-различие эксплицируется, но в системе, в которой оно стремится исчезнуть. Оно исчезает, поскольку выходит во вне, опространствливается и овременяется. Итак, если различие раскрывается, опространствливаясь, выходя во вне в полностью актуализированное явление, то

этот процесс экспликации не означает его полное и окончательное аннулирование, поскольку различие сохраняется, будучи виртуально имлицированным в движение своей собственной экспликации. Вот почему процесс редукции или идентификации никогда не завершается: различия возвращаются и создают новые совокупности. В результате под поверхностью мира и эмпирических законов как устойчивой и повторяющейся связи явлений нам необходимо признать другой «закон» природы, согласно которому различия возвращаются.

При условии заданности этих двух порядков складки человеческая жизнь складывается в пространстве между имманентностью и трансцендентностью. Именно благодаря собственной силе она непосредственно соотносит их. Человеческая жизнь ни имманентна, ни трансцендентна. Человеческая жизнь непосредственно формирует собственную имманентность, так же как собственную трансцендентность. Только жизнь, безличная и анонимная, достигает имманентности чистых сингулярностей и событий.

Глава 4

КОНЦЕПЦИЯ ДИФФЕРЕНЦИАЛЬНОЙ СОЦИАЛЬНОСТИ

§1. Понимание социальности: метафизический проект и соционаучный дискурс

Становление социальных наук с самого начала сопровождалось неизбежным, неразрешимым дрейфом между классической метафизической традицией и естественными науками. В рамках метафизической традиции социальность всегда была редуцирована, всегда определялась, исходя из некоего внешнего архетипа порядка (Космос, Бог, Природа), который организует, стабилизирует, гарантирует тотальность социального, сам в то же время оставаясь вне структурируемого и организуемого социального пространства. Совокупность сущего представляется как мироустройство и миропорядок, как целесообразно структурированный космос, а не просто сплошная изменчивость или сплошное постоянство. Структурирование не могло быть делом случая или стечения обстоятельств, необходимо было некое внешнее архетипическое начало. Читаем у Лосева: «...последним и окончательным абсолютom для античной философии является чувственно-материальный космос, поскольку исходная интуиция всего рабовладения гласила только о телесных вещах и, самое большее, о возведении всех чувственно-материальных вещей на предельную ступень тоже чувственно-материального космоса. Совсем другое дело – средневековое мышление... абсолютom здесь оказался не чувственно-материальный космос, но личность, которая выше всякого космоса и которая является даже его творцом и создателем... Точно так же очень многое и в Новое время совпадало с античностью, и новоевропейские мыслители всегда многому учились в античности, и часто учились

весьма охотно, даже и с восторгом. И опять-таки: вся ново-европейская философия тоже исходит из личности, но только не абсолютной, а относительной, человеческой. Это была не абсолютная личность средневековья, но абсолютизированная человеческая личность, для которой чувственно-материальный космос уже меньше всего имел самостоятельное значение, а большей частью имел значение предмета научно-художественных построений»⁴⁰.

Общеизвестно положение о том, что познавательная установка и объяснительные идеалы естественных наук во многом определили развитие классических соционаучных представлений, в частности, позитивистской доктрины. Начиная с XIX в., времени становления социологии как науки, анализ гносеологических и эпистемологических проблем под воздействием норм и идеалов естественно-научного мышления заменил традиционные мифологические, философские, религиозные представления об обществе. Зависимость классических социологических представлений от норм и идеалов естественных наук задает тип теоретического сознания, который относится к вырабатываемому им объективному содержанию не как к чему-то заданному традицией, верой, авторитетами (Конт проектировал социологию как научную дисциплину, свободную от подобных иллюзий), а как к результату собственной деятельности, что вовсе не исключает высокую степень критической рефлексии. Однако такая критическая рефлексия в своих теоретически развитых формах (Конт, Дюркгейм, Вебер) не выходит за пределы теоретического метода, самой внутрисоциологической познавательной деятельности. Принципиальной особенностью социологии в пору ее зарождения являлось стремление описывать общество «как оно есть само по себе», вне зависимости от познающего его человека. Социальность натурализуется, что, в свою очередь, предполагает для ее концептуализации

⁴⁰ Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. М. : Мысль, 1989. С. 32–33.

не обращение к внешним масштабам, а заключение критических и рефлексивных процедур в рамках познавательной деятельности по построению позитивной, естественной картины общества. Поэтому именно объектное видение общества составляет главное устремление социологических представлений. В результате этого в большинстве концепций и систем классической социологии основное внимание уделяется либо собственно гносеологической проблематике (скажем, как возможна наука об обществе, т. е. каковы условия ее возможности), либо вопросам построения некоторой социологической картины общественной жизни, позитивной, но обязательно соизмеряющейся с данными относительно условий возможности научного анализа.

Главный вопрос, который лежит в основе соционаучного знания, – вопрос о том, каким должно быть общество, чтобы возможна была наука социология. Каким должен быть сам человек, его сознание и опыт, чтобы он мог осуществить научное описание общества? Заметим, что вопрос касается не описания и объяснения общества как совокупности индивидов, событий или человеческих действий, а выявления тех способов их осознания и понимания, которые определяют возможность их научного, т. е. объективного истолкования. На первых страницах своей «позитивной философии» О. Конт пишет: «Основная характеристическая черта положительной философии состоит в признании всех явлений подчиненными неизменным естественным законам, открытие и низведение числа которых до минимума и составляет цель всех наших усилий, хотя мы и признаем абсолютно недоступным и бессмысленным искание первых или последних причин... Действительно, всякий знает, что даже в самых совершенных объяснениях положительной науки мы не претендуем на указание первопричины явлений, так как таким образом мы только отодвинули бы затруднение назад: мы ограничиваемся точным анализом

⁴¹ *Конт О.* Система положительной философии. СПб., 1900. Ч. 1. С. 8.

обстоятельств возникновения явлений и связываем их друг с другом естественными отношениями последовательности и подобия»⁴¹.

Отсюда можно было бы сделать три вывода. Во-первых, социологическая теория предполагает поиск абстрактных естественных законов. Этих законов должно быть немного: принципиальной целью теоретической деятельности является редукция законов так, чтобы выделить наиболее фундаментальные и инвариантные свойства общественной жизни, которые и необходимо анализировать. Во-вторых, утверждается неприемлемость каузального и функционального анализа. Следует заметить, что именно функциональный анализ станет приоритетным в работах Э. Дюркгейма и в последующем. Здесь Конт, кажется, принимает положение о невозможности определения причины социального явления, высказывает сомнение относительно анализа явлений на основании целей и потребностей. В-третьих, социальные законы моделируются по аналогии с природными законами, хотя сама форма закона остается более чем неопределенной.

Без сомнения, становление и обособление научного обществознания, в частности возникновение социологии, позволяет избежать ряда упрощений и искажений, свойственных метафизическому трансцендентализму. И тем не менее выделение, простое изолирование собственно социальной субстанции, будь то «естественные законы общества» Конта, «социальные факты» Дюркгейма или даже «социальные формы» Зиммеля, влечет за собой еще более мощное ограничение, связанное прежде всего с объективацией и субстантивацией социального. Социальность должна была представлять собой объект, который обладает собственной позитивностью и который можно было бы определить и описать, что, собственно, и должно было гарантировать принцип интеллигибельности социального порядка. Но и тогда, когда социология выделяется в качестве частной и автономной (от метафизики) дисциплины

со своим предметом (*со своей* истиной и сущностью этого предмета) и соответствующими методами, она остается во власти метафизики. Говоря на языке истины и сущности социального, социология все еще продолжает говорить языком метафизики.

С возникновением социальных наук социальность не испытывает потребности в обращении к внешнему архетипу порядка (Космос, Бог, Природа), к метауровню: она полагается в качестве метафизической реальности, которая господствует над людьми и подчиняет все иные измерения и возможности бытия-в-мире – они выступают лишь как частный случай социального космоса. В определенном смысле естественная концептуализация социальности все еще совершается философскими средствами и от имени и языка философии. Прообразом социальности становится, к примеру, понятие «естественной социальности», исторически расположенной в прошлом и утопически направленной в будущее. Такая социальность автотелеологична, поскольку единственным ее означаемым является ее собственное же учреждение.

Таким образом понимаемая социальность (так же, как и Космос, Бог и Природа) вмещает в себя весь мир человека. Он оказывается полностью заключенным в систему социальных координат. Индивид выступает мобильной совокупностью прав и обязанностей, ролей и функций. Но они не относятся к реализации какого-то основания или цели: единственная цель – это институция самой социальности. Индивид разделяет с себе подобными функции, роли и знаки социальности, и в этом разделении полностью выражается его бытие. Социологизация всех сторон жизни человека, настройка соответствующего социальным координатам аппарата сознания, оформление мира повседневности как социального поведения – все это характерно именно для классической эпохи. Индивид не просто погружен в социальное пространство, но и процессуально развернут в социально структурированном

времени. Время, в свою очередь, идентифицируется с процессом социальных изменений, кодирующих сценарии повседневного поведения и метасценарии индивидуальной жизни в целом. Речь идет, в частности, о таком аспекте этой идентификации, как индивидуальная включенность в процесс социальной трансформации, увязка надежд и жизненной программы с тем, что называется «служением обществу», элиминация проблемы индивидуальной смерти и замещение ее проблемой социальных последствий жизнедеятельности личности в контексте идеологии общественного воздаяния.

История развития классической социологии от социального реализма к постсовременности показывает, что социальность прошла в своем развитии путь от оналичивания социальности (когда социальность получает статус реальности, автономного мира, существующего наряду с природой, государством, экономикой) до ее деконцептуализации (когда происходит «разборка» символической системы, обслуживающей реальность, обеспечивающей выведение социальных образований на сцену человеческого представления). Распад «ортодоксальной социологии» открывает дорогу разногласию теоретических школ, стремящихся подчеркнуть субъективные аспекты человеческого поведения и избавиться от неоправданного социального детерминизма. Если альянс натурализма и функционализма свидетельствует о тоталитарном подавлении всех соперничающих с ними позиций, то плюрализм ратует за разнородность и многообразие социальных теорий. Это путь от естественного социального к искусственному социальному, теряющему статус конечной человеческой реальности, на фоне которой все остальные грани человеческого бытия ранее получали свою определенность. Во введении к «Новым правилам социологического метода» Э. Гидденс отмечает доминировавшее некогда желание большинства социологов создать естественную науку

⁴² Giddens A. New rules of sociological method. London : Hutchinson, 1976. P. 13.

об обществе, которая обладала бы такой же строгой логической структурой и следовала бы тем же достижениям, каким, вероятно, следовали науки о природе. Конечно, сегодня многие оставили это желание. «Тем не менее что-то вроде упования на появление Ньютона в социальных науках остается достаточно распространенным, даже если сегодня тех, кто относится к этой возможности скептически, гораздо больше, чем тех, кто все еще лелеет эту надежду. Но те, кто все еще ждет Ньютона, не только ожидают поезда, который никогда не придет, они вообще оказались не на той станции»⁴².

Распад «ортодоксального консенсуса» влечет за собой новое решение основной проблемы социологии – проблемы социального порядка: как возможно существование общества, организованной общественной жизни? Традиционно эта проблема решается в редукционистских терминах согласно принципам субстантивизма (выделение сверхэмпирического мира социальных сущностей, вечных социальных архетипов, обеспечивающих непрерывность воспроизводства общественной жизни) и целостности (интериорность отношений между элементами системы, неразрывность всех составляющих частей целого, их взаимная сопричастность).

Макроредукционизм (прежде всего, структурный функционализм Т. Парсонса) подчеркивает преобладание социального целого над его индивидуальными чертами. Например, Т. Парсонс говорит, что главной проблемой, решение которой гарантирует предложенная им модель социальной системы, является проблема социального порядка. Однако социальная система определяется именно через социальный порядок. «Самым главным и фундаментальным свойством системы является взаимозависимость

⁴³ Цит. по: Уолш Д. Функционализм и теория систем // Новые направления в социологической теории. М. : Прогресс, 1978. С. 113–114.

⁴⁴ Парсонс Т. Общетеоретические проблемы социологии // Социология сегодня: проблемы и перспективы. М. : Прогресс, 1965. С. 30.

частей или переменных. Эта взаимозависимость состоит в строгой определенности отношений между частями или переменными. ... Взаимозависимость – это упорядоченность отношений между элементами системами»⁴³. Очевидная тавтологичность этого высказывания заключается в том, что социальные системы объясняются на основании социального порядка, «упорядоченности отношений». В результате получается, что предположение об упорядоченности системы становится решением проблемы, ради которой строилась теоретическая модель.

Любая социальная система имеет физическое основание, в роли которого выступают индивиды, выполняющие определенные функции: в процессе взаимодействия они «организуются и соединяются, чтобы образовать коллективы, а последние, в свою очередь, управляются в соответствии со все более и более высокими порядками обобщенных институализированных норм. На вершине системы находится общество как единая система, в наше время организованная в виде целостного политического коллектива и институализирующаяся на основе единой более или менее интегрированной системы ценностей»⁴⁴. Естественно, Парсонс не отрицает существование индивидов, но признает в них (и в целом, в микроуровне) производную и ограниченную функцию. Акцент делается на редукции индивидов в социальную систему и подчинение их этой целостности с целью поддержания ее равновесного и устойчивого самосохранения. Кроме того, эпифеноменальному статусу индивидов соответствует трансцендентальный, сверхэмпирический статус самого общества.

Редукционизм преобладает и в теориях микроуровня (феноменологическая социология, этнометодология, символический интеракционизм, социальный

⁴³ См.: *DeLanda M. A New Philosophy of Society*. London: Continuum, 2006. P. 4–5.

⁴⁴ См.: *Archer M. Realist Social Theory. The Morphogenetic Approach*. Cambridge : Cambridge University Press, 1995. P. 136.

конструктивизм и т. д.). *Микроредукционизм* выражается в редукции общества и других социальных целостностей к рутинам и категориям, структурирующим индивидуальные жизни. Естественно, ни одна из перечисленных теорий не отрицает существование этих целостностей, общества как целого. Но подобные целостности выступают эпифеноменальными совокупностями без свойств. Проблема социального порядка подменяется проблемой осмысления значений. Онтология подменяется дискурсивностью: теперь речь идет не о том, каким образом индивиды конституируют и упорядочивают социальный мир, а о том, как индивиды в коммуникативных, интересубъективных процессах обсуждают, что такое этот самый мир, и в процессе этого обсуждения оправдывают собственные верования. Теперь онтология социального порядка ставится в зависимость от его дискурсивного определения, а общественная жизнь анализируется как значение. Неспособность макротеорий, с одной стороны, и микротеорий, с другой – дать адекватное объяснение социальных процессов вызвала к жизни новые тенденции в развитии современной социально-философской и социологической теории, четко обозначившиеся в начале 80-х гг. Специфика данных тенденций выражается в интегративном понимании социальной реальности и неизбежно влечет за собой *мезоредукционизм*.

Термины макро-, микро-, мезоредукционизм использует в своей работе М. ДеЛанда⁴⁵. М. Арчер вместо редукционизма использует понятие «конфляционизм» для обозначения макро-, микро- и интегративного понимания социальной реальности. Она описывает три модели конфляционизма: конфляция «сверху вниз», соответствующая макроредукционизму, имеет место в структурализме, структурном функционализме, когда социальное действие подчиняется структуре; конфляция «снизу вверх», соответствующая микроредукционизму,

⁴⁵ *Cicourel A. V.* Notes on the integration of micro- and macro-levels of analysis // *Advances in Social Theory and Methodology*. Boston : MA, Routledge and Kegan Paul, 1981. P. 61.

происходит в феноменологически ориентированных социальных теориях; «сращение в центре», соответствующее мезоредукционизму, обнаруживается в интегративных теориях⁴⁶.

Если ранее, соответственно выделенным аналитическим процедурам, обозначались объективный и субъективный, макро- и микро-, социетальный и индивидуальный уровни анализа социальной реальности, то ныне выдвигается идея интегративного понимания соционаучного дискурса, выражающаяся не в редукции или игнорировании того или иного уровня, а в целостном объяснении социального бытия. Главный тезис мезоредукционизма заключается в следующем: социальные действия и их условия не существуют в отрыве друг от друга, а образуют неразрывное динамическое единство. Как утверждает А. Сикурел, «...ни микро-структуры, ни макроструктуры не являются изолированными уровнями анализа; они взаимодействуют друг с другом во все времена, невзирая на удобства, а иногда и на сомнительную роскошь исследования того или другого уровня анализа»⁴⁷.

Тенденция интегративного подхода и, соответственно, мезоредукционизма наиболее четко проявилась в 80-х гг. в «многомерной социологии» Дж. Александера, в «теории коммуникативного действия» Ю. Хабермаса, в «теории структуризации» Э. Гидденса, в «генетическом структурализме» П. Бурдьё и т. д. Несмотря на различия в аналитических подходах к пониманию социальной реальности, можно сделать вывод, что в современном соционаучном дискурсе намечен переход к качественно новому уровню теоретического мышления, сохраняющий, однако, преемственность в развитии социальной теории. Теперь редукционизм выражается в сведении общественной жизни не к макро- или микроуровню, а объединяющим и тем самым обеспечивающим целостность социальных процессов факторам: «практикам» (Э. Гидденс), «габитусам» (П. Бурдьё), «коммуникациям» (Ю. Хабермас) и т. д.

Конечно, этими тремя разновидностями редукции не

ограничиваются возможности описания социальной реальности. Можно перечислить множество других явлений, описания которых было бы справедливым отнести к тому или иному виду редукции. Однако речь не идет об умножении этих явлений. Мы не намерены вопрошать исследовательскую практику на уровне, на котором она обсуждает природу социальной реальности. Наша задача заключается в том, чтобы обозначить предпосылки и границы, которые в данных теориях представляются сами собой разумеющимися. Данные предпосылки предписывают идеал самодостаточности социального. К этому идеалу тяготеют как метафизический, так и соционаучный дискурсы. Неуместно превознесение возможного срединного дискурса, промежуточного или примиряющего противоположные подходы: этот третий дискурс всегда будет стремиться к трансцендентализму или социальному реализму в соответствии с различными версиями метафизического или социального гуманизма.

Главный вопрос заключается в другом: готовы ли мы говорить о социальной несамодостаточной? То есть о социальной гетерономной или дифференциальной? То есть о социальной, основанной не на тождестве, принципах целостности и субстантивизма, а на разнородности и множественности. Вопрос заключается в том, готовы ли мы мыслить социальность в соответствии не с метафизической или соционаучной моделью, а с какой-то другой моделью или, возможно, без модели. То есть мыслить социальность как социацию: не как нечто данное или предустановленное, а как связь или даже как акт связывания одной сингулярности с другой, связывания сингулярностей, не имеющих между собой ничего общего.

В контексте этой возможности специфика современной социальной заключается уже не в том, что она не испытывает потребности в обращении к внешней системе отсчета (Космос, Бог, Природа), и не в том, что она полагает

⁴⁸ Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. С. 68.

себя в качестве социальной реальности и исчерпывает таким образом все возможности бытия-в-мире. Предел и преодоление метафизики означают, что социальность является уже не объектом или идеей. Социальность – это не общая субстанция, форма или общее бытие. Социальность – это сам процесс «социации» или событие связывания.

Такая социальность требует другой онтологии бытия, гетерологии, для которой принципиально важной оказывается идея различия. Если онтология маскирует различие, будучи озабочена поисками причины, основания (по своему определению, самотождественного) сущего (по своему определению, различного и множественного), то гетерология утверждает различие (бытия), благодаря которому сущее утверждается в своем бытии. «В такой онтологии, которая не является «онтологией общества» в смысле «региональной онтологии», но онтологией как «социальностью» или как «социацией», более изначальной, чем любое общество, чем любая «индивидуальность» и чем любая «сущность бытия», в этой онтологии бытие есть *вместе*, оно есть в *качестве со-* самого бытия (со-бытие бытия), хотя бытие и не идентифицируется как *такое* (как бытие бытия), но ставит себя, дается или происходит, *диспозиционирует себя* – делает событие, историю, мир – как свое собственное единичное множественное *вместе*»⁴⁸.

Очевидно, что в данном случае мы не можем довольствоваться онтологическим различием «фундаментального» и «регионального». Социальность всегда определяется, исходя из некоего «трансцендентального означаемого» как инварианта бытия, который организует, стабилизирует, гарантирует тотальность социального, сам в то же время оставаясь вне структурируемого и организуемого социального пространства. Гетерология указывает на переоценку отношения между «общей» онтологией и тем, что считается – в форме регионального (исторического, социального, экономического, по-

литического) – простой внеположностью, с которой соотносится и к которой применяется система общих категорий в простой позиции первопричины, сущности, допускающей «региональное» в качестве феноменального производного. Последствия предполагаемой переоценки, по видимости просто «региональные», открывают перспективу, выходящую далеко за пределы простой внеположности или даже противоположности «общего» и «регионального».

Но если социальность всегда определялась, исходя из некоего «трансцендентального означаемого» как инварианта бытия, тогда вся история социальности должна быть помыслена как история различий-замещений «трансцендентального означаемого». Последнее как инвариант бытия принимает различные формы или имена: космос, природа, бог, человек и т. д. В отсутствии «трансцендентального означаемого» никакое основание не предшествует различию. Гетерология является не основанием или фундаментом, аспектом или стороной социальности; она является фундаментальной модальностью социального.

§2. Деконструкция понятия социальности

Критика или деконструкция единства, однородности и порядка рассматривается как один из основных мотивов современной философии. И в той мере, в какой социальность концептуализируется в терминах единства, однородности и порядка, в деконструкции нуждается и данное понятие. В то же время следовало бы подчеркнуть, что деконструкция социального не предполагает ее исключение. Нигилизм суть имплицитная форма метафизики. Вопрос заключается в том, чтобы выявить собственную

⁴⁹ См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М. : Мысль, 1975. С. 302.

⁵⁰ Там же.

модальность существования социального без социальной сущности.

При самом общем подходе, если ограничиться своего рода философским измерением анализа, нужно иметь в виду две методологические установки, которая выражается в системе понятий и методов, конкретизирующих эту установку в описании и объяснении социального. Каждая из этих установок, задавая определенный образ социальности, фундируется соответствующим объяснительным принципом. Последний используется для характеристики собственно социального бытия, т. е. трактуется как принцип исследования, объяснения и понимания совместной жизни людей.

Первая из этих методологических установок – это субстантивизм-эссенциализм, а соответствующий ей объяснительный принцип – это принцип редукционизма. Субстантивизм-эссенциализм описывает социальность как однородное единство. Субстантивизм описывает социальное как сводимое к неким самореферентным субстанциям, будь то «социальные факты» Э. Дюркгейма, «социальные формы» Г. Зиммеля, «социальные практики» Э. Гидденса или «социальные системы» Н. Лумана. Однородность означает здесь соизмеримость субстанций и осознанность этой соизмеримости. Последняя всегда имеет некую общую меру – сущность, к которой, в конечном счете, и сводятся субстанции. Так, например, для Маркса производственная сфера предопределяла единство капиталистического общества, для Дюркгейма – нормы и ценности, для Вебера – рациональность. Собственно социальное объяснение и сводится к тому, чтобы выявлять за тем или иным природным или общественным явлением социальные силы и функции. Соответственно, принцип редукционизма предписывает объяснение всего многообразия социального

⁵¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. С. 802.

⁵² Там же.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же. С. 803.

мира путем сведения его к этим элементарным субстанциям.

Социальность и общество используются как взаимозаменяемые термины. Даже когда социальность рассматривается на различных уровнях – на социетальном или индивидуальном, «социальное» всегда обозначает единство, которое центрируется вокруг определенной сущности. Сущность концентрирует, центрирует, изолирует социальное пространство. Важно заметить, что даже тогда, когда социальность интерпретируется с точки зрения противоречий или конфликтов, именно последние позволяют в полной мере раскрыть единство общества.

Вторая методологическая установка – это целостность, а соответствующий ей объяснительный принцип – это принцип «интериорности отношений». Эта методологическая установка направляет исследование на выявление процессов самоорганизации и целостности социальных систем, описывающих целостность как соотношение «целое – части». Целое образуется «отношениями интериорности», взаимности, симметрии, обмена между частями. Принцип интериорности покится на двух положениях. Во-первых, зависимость частей целого друг от друга. Части не могут обособленно существовать, индивидуализировать собственное бытие вне этого целого. Быть всегда означает быть внутри целого. Во-вторых, совместное функционирование частей, которое и порождает органическое целое. Здесь перед нами радикальное различие между органической и механической целостностью, и об этом различии надо сказать, чтобы избежать путаницы с далее вводимым нами «принципом экстериорности».

Механизм, согласно Гегелю, предполагает парадоксальное, противоречивое отношение части и

⁵⁵ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической антологии / пер. с франц., предисл., прим. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.

⁵⁶ *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. С. 807.

целого⁴⁹. Парадоксальность механизма заключается в том, что части целого, вопреки тому, что они между собой каким-то образом связаны, остаются внешними друг к другу и к целому. «Механическое отношение в его поверхностной форме состоит вообще в том, что части выступают как самостоятельные по отношению друг к другу и к целому»⁵⁰. Целое, в котором части ведут обособленное существование, а отношения между этими частями носят внешний характер, образует механическое, а не органическое, единство. Именно об этом пишет Гегель: «...различные суть *полноценные* (vollständige) и *самостоятельные объекты*, которые поэтому и в своем соотношении относятся друг только как *самостоятельные* и во всяком соединении остаются *внешними* друг другу. *Механический* характер заключается в том, что, каково бы ни было соотношение соединяемых [объектов], оно *чуждо* им, не касается их природы, и хотя бы оно и было связано с видимостью чего-то единого, оно все же остается только *сложением, смесью, кучей* и т. д.»⁵¹. Это общее рассуждение далее специфицируется в психологическом, интерсубъективном и социально-политическом уровнях.

Гегель замечает, что категория механизма используется для описания не только машин, но и духовных явлений. Ключевая идея механизма заключается в том, части остаются внешними друг к другу. В чем тогда состоит духовная механичность? Гегель объясняет: «*Духовная механичность* (Mechanismus) подобно *материальной* также состоит в том, что соотносящиеся в духе [моменты] остаются внешними и друг другу, и ему самому. *Механический способ представления, механическая память, привычка, механический образ действия* означают, что дух воспринимает или делает, недостает присущего ему проникновения и присутствия»⁵².

⁵⁷ Гегель Г. В. Ф. Философия права. М. : Мысль, 1990. С. 280.

⁵⁸ Хайдеггер М. Время и Бытие. Статьи и выступления. М. : Республика, 1993. С. 221.

Кроме того, Гегель уточняет: «Законы, нравы, разумные представления вообще способны в сфере духовного быть таким образом переданными, бессознательно проникая в индивидов и приобретая в них свою силу»⁵³. Однако имеется более глубинное наблюдение относительно духовной механистичности: «...в ней... нет свободы индивидуальности, и так как эта свобода в ней не проявляется, то такое действие выступает как чисто внешнее»⁵⁴.

Далее, на интерсубъективном уровне механизм суть очевидное противоречие между взаимным безразличием соотносящихся вещей и тождеством их определенности: противоречие внешности вопреки тождеству. Единство механизма – это негативное единство. В этом единстве части отталкивают друг друга, и это взаимное отталкивание есть механический процесс. Эти общие замечания имеют самое непосредственное отношение к теории интерсубъективности Ж.-П. Сартра в «Бытии и ничто»⁵⁵. Коль скоро «ад – это другие», другой переживается как отчуждение, изначальное падение *coûto* в мир, оцепеняющий Взгляд, перед которым мы испытываем вину и объективацию. Теория интерсубъективности Сартра никогда не выходит за пределы механизма, т. е. за пределы этого парадоксального (не)отношения, когда люди остаются внешними друг к другу вопреки их отношению между собой. То же самое справедливо в отношении монад Лейбница, оторванных друг от друга и безразличных друг к другу. Они не зависят друг от друга и не нуждаются друг в друге. Именно по этой причине, замечает Гегель, понятие монады суть «ущербная рефлексия». Если монады – это самодостаточные целостности, тогда они не нуждаются друг в друге, а другой всегда будет рассматриваться как негатив или отрицание собственной внутренней полноты. Такой механистический взгляд исключает взаимосоотнесенность, ибо взаимность всегда предполагает со-бытие, или совместность. И вот почему обращение к предустановленной гармонии для обоснования этического сообщества оказывается саморазрушительным: «Переносить взаимодействие

субстанций в какую-то *предустановленную гармонию* означает не что иное, как превращать его в *предпосылку*, т. е. в нечто такое, что понятием не охватывается. Потребность избежать *воздействия* субстанций друг на друга покоилась [у Лейбница] на положенном в основание моменте абсолютной *самостоятельности* и *первоначальности*. Но так как этому *в-себе-бытию* не соответствует *положенность*, степень развития, то именно поэтому оно имеет свое основание в чем-то *ином*»⁵⁶.

Гегель полагает, что на социально-политическом уровне механистическое понимание всеобщей воли лежит в основе понятия государства как общественного договора. Это понимание он критикует у Ж.-Ж. Руссо и И. Г. Фихте: «В области выявления этого понятия заслуга Руссо состоит в том, что он определил в качестве принципа государства тот принцип, который не только по своей форме (например, социальный инстинкт, божественный авторитет), но и по своему содержанию есть мысль, а именно само мышление, воля. Однако ввиду того что он понимал волю лишь в определенной форме единичной воли (как впоследствии и Фихте), а всеобщую волю – не как в себе и для себя разумное в воле, а только как общее, возникающее из этой единичной воли как сознательной, то объединение единичных людей в государстве превращается у него в договор, основанием которого служит, таким образом, их произвол, мнение и решительно выраженное по их желанию согласие...»⁵⁷. Почему общественный договор механистичен? Договор предполагает точку зрения абстрактного атомизированного индивидуализма. Подобная точка зрения делает социальные отношения и единство общества случайными и производными от индивидуальности. Всеобщую волю не следует мыслить как объединение абсолютных индивидуальных волей. Механизм представляет собой индивидуалистическую концепцию социального, которое интегрируется благодаря внешним силам, поскольку ему не хватает имманентных связей, или отношений между частями целого.

Подведем предварительный итог. Итак, с одной стороны, перед нами субстантивизм-эссенциализм, обеспечивающий однородное единство социального. А с другой стороны, мы имеем целостность, которая обеспечивается имманентными связями между людьми. С одной стороны, принцип редукционизма, а с другой – принцип интериорности отношений.

Памятуя об известном высказывании Хайдеггера о том, что «сущность техники вовсе не есть что-то техническое»⁵⁸, и в соотнесении с ним мы могли бы сказать, что единственная возможность философски мыслить социальное – это мыслить сущность социального, при том что в сущности социального нет ничего социального. Можно ли найти способы анализа социального не как сущности, а как имманентной формы ее существования? При этом надо понимать, что деконструкция социальности, т. е. философское вопрошание сущности социального или, точнее, вопрос «в чем социальная сущность социального» делает неразрешимым само различие сущности и существования, философского и социального. Ввиду этой неразрешимости философское вопрошание сущности социального спрашивает об условии возможности социального как такового, об имманентной форме существования социальности. Прежде чем социальное будет определено как то, что оно есть, т. е. онтически, всегда уже имеется онтологическое предположение о том, что конституирует бытие этого сущего. Иными словами, прежде чем сущее будет определено как то, что оно есть, мы уже должны знать, какого рода сущее считать реально существующим, так же, как и способ его существования. Способ существования социального предшествует и более первичен, чем его сущность в онтическом смысле. Простая «чтойность» сущего есть всего лишь продукт понятийной системы, причем овеществленной. И каким бы полезным ни был этот процесс, он оказывается роковым для критического осмысления социального, ибо исключает из рассмотрения исторический, временной модус его осуществления. Речь идет о том, что способ существования

бытия и есть его сущность. Таким образом, сущность в данном контексте может обозначать только способ, каким социальное выходит в присутствие.

В ранее анализируемых нами образах социальности этот способ существования понимается либо как связь изолированных и не связанных друг с другом индивидов, либо он понимается наподобие целостности, в которой связь между индивидами преобразуется в чистое бытие. Но в том и другом случаях связь как таковая упраздняется, переходит в чистое бытие или в изолированных субъектов, становится невидимой. Очевидно, что связывание как жест или движение несводимо к данным формам связи. На эту несводимость надо указать, поскольку речь не идет о простом противопоставлении различных форм связи и – в этом режиме противопоставления – о превознесении той или другой. Но именно в этом колебании мы обнаруживаем возможность, которая располагается в точке равновесия между двумя формами связи. И в том, и в другом случаях связь самодостаточна, она уничтожается в первом случае благодаря слиянию субъектов в чистом бытии, во втором случае – благодаря атомизации.

Сущность социальности – это способ связи как таковой, т. е. она полагается не на модель связи, всегда уже предустановленной, а на событие связи, акт связывания. Связь здесь выступает как сама неразрешимость, неразрешимость связи, которую можно связывать до бесконечности. Если вспомнить платоновскую аналогию, сущность социального – это сущность плетения как такового, плетения не из («тончайших нитей») и плетения не чего-то («единой и нераздельной ткани»), а плетения самого по себе, предшествующего и обвивающего то и другое.

Общество, или социальность, не обладает собственно социальной сущностью, и, стало быть, оно не может выступать в качестве объяснительного метафизического

⁵⁹ Деррида Ж. Письмо и различие. М. : Академический проект, 2000. С. 460–461.

принципа для других явлений – природных или общественных. Органической целостности социального противопоставляется социальное в инстанции становления – социации. Соответственно, общество – это не онтологически данная целостность, а множество пригнанных друг к другу социаций, образующих «гетерогенную сеть». Вопреки сложившейся традиции признавать онтологическое превосходство за сложившейся социальной формой, гетерология утверждает первичность социации как становящейся множественности. Субстантивизм-эссенциализм становление рассматривается как приложение к субстанции. Тогда как именно процесс должен приниматься как первичный. Это означает, что онтогенез исходно связан со становлением не индивида или общества, а бытия как социации.

В противоположность к классическим концепциям общества как органической или механической целостности, задаваемой отношениями интериорности, социации предполагают «отношения экстериорности». Во-первых, компоненты гетерогенны, разнородны. Они могут включаться в различные социации в очень разных обстоятельствах, в разные периоды, на разных уровнях сингуляризации. Между ними нет причинной зависимости, а только топологическое «соседство», не зависящее от пространственно-временной удаленности и близости. Во-вторых, тогда как отношения интериорности носят обязывающий характер, отношения экстериорности внешни своим компонентам: отношения могут меняться, даже если компоненты остаются теми же. Отношения всегда *между*, не присущи внутренне ни одному из компонентов, который тем самым будет субъектом, как не присущи и им обоим. В-третьих, единство социации – это «трансдуктивное», или дислоцированное, единство. Целостность задается со-функционированием частей. Ее

⁶⁰ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. С. 125.

⁶¹ Там же. С. 96.

⁶² Там же. С. 130.

нельзя свести или объяснять свойствами компонентов, поскольку это со-функционирующие компоненты. Целое зависит от своих компонентов, но обладает своей собственной структурой, несводимой к этим компонентам. Кроме того, целое обладает структурой спутанности, переплетения, которое позволяет разойтись различным нитям и различным силовым и смысловым линиям и при этом готово связать другие из них. Социация – это «абстрактная машина», которая может включаться в различные социации. Возьмем в данной связи для прояснения отношений экстериторности классический пример Делеза – Гваттари. Оса и орхидея образуют ризому, будучи гетерогенными. Взаимопроникновение осы и орхидеи свидетельствует об орхидейном становлении осы, осином становлении орхидеи. Оса становится частью аппарата размножения орхидеи, орхидея превращается в половой орган осы. Было бы ошибкой представлять отношение осы и орхидеи как отношение интериторности. Оса не превращается в орхидею, орхидея не превращается в осу. Взаимопроникновение осы и орхидеи не образует новой механической или органической целостности. Отношение между осой и орхидеей носит локальный и случайный характер. Каждая из них может вступать в другие отношения, воспроизводиться другими способами, актуализировать другие свойства и способности.

Последствия такого представления социальности являются далеко идущими. Во-первых, социальное теперь усматривается на основе его собственной операции социации, а окончательной реальностью, или объектом, социальной науки становится складка или сборка «социальное-социация». Это же означает, что новым объектом социального анализа являются не субстанции или сущности, а множественности – социации. Во-вторых, поскольку социальное складывается со своей собственной операцией, т. е. складывается на стыке актуального и виртуального, социация никогда не завершается. Всегда

⁶³ См.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики.

остаются неиспользованные потенциалы, дополнительные возможности для последующих социаций, выходящих далеко за пределы формальных структур. В-третьих, поскольку онтогенез исходно связан со становлением бытия как социации, поскольку социация складывается из гетерогенных элементов, она выходит далеко за пределы простой темы человека как социального существа. Социация – это ткань отношений, пронизывающая человеческое и не-человеческое.

§3. «Такой вещи, как общество, не существует»

Мы по-новому воспринимаем, насколько неразрывно связаны между собой утверждение социальности как «социации» и невозможность ее репрезентации, тотализации: прежде всего, какой смысл вкладывается в слова не-репрезентация, не-тотализация? Чтобы как-то прояснить этот смысл, обратимся к Ж. Деррида: «Тотализацию можно расценивать как невозможную, исходя из классических соображений: в этом случае имеется в виду эмпирическое усилие некоего субъекта или конечного дискурса, тщетно стремящегося к бесконечному, которым он никогда не сумеет завладеть... Между тем не-тотализацию можно определить и иначе – не чрез понятие конечности, отсылающее к эмпирии, а через понятие игры. И если в этом смысле тотализация лишается смысла, то происходит это уже не в силу существования бесконечного поля, которое не в состоянии охватить конечный взгляд или конечный дискурс, но потому, что природа этого поля... исключает тотализацию как таковую; ведь это поле есть не что иное, как поле игры – поле бесконечных замещений, совершающихся в замкнутом пространстве некоего конечного множества. Это поле допускает бесконечные замещения лишь потому, что оно само конечно, то есть не потому, что оно неисчерпаемо и слишком велико, а в силу

⁶⁴ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. С. 123.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же. С. 295.

определенной нехватки, а именно нехватки центра, который мог бы остановить и закрепить игру замещений»⁵⁹. Игра, которая понимается здесь как «бесконечность замещений», – это бесконечная рефлексия, «бесконечные отсылки» от одной вещи к другой, от одного зеркала к другому, от зеркала к вещи или образу. В отсутствии источника, центра эта игра избегает горизонта истины.

Но если две формы не-тотализации – не-тотализация в классическом смысле и не-тотализация в смысле бесконечности замещений – оспаривают идею «положительной бесконечности» (Платон, Спиноза, теология абсолютного понятия как логоса у Гегеля), неизбежно возникает вопрос о том, чем эта вторая форма не-тотализации отличается от первой, которая, по сути, указывает на эмпирические причины – изобилие смыслов, конечность эмпирического взгляда? И каким образом этой второй форме не-тотализации удастся избежать гегелевского суда над дурной, или отрицательной, бесконечностью?

В «Науке логики» и в первом томе «Энциклопедии философских наук» Гегель прилагает огромные усилия, чтобы каким-то образом представить истинно бесконечное, отличное от дурной, или отрицательной, бесконечности. На низшем уровне логики, где Гегель обсуждает понятие истинного бесконечного, последнее именуется высшую форму становления, или «далее определенное становление». Новое (в отличие от предыдущего – единство бытия и ничто) определение становления – это определение бесконечного и конечного, т. е. дурной бесконечности как абстрактного потустороннего, с одной стороны, и конечного как отрицания, фиксированного на самом себе, с другой стороны. Другими словами, истинное бесконечное есть бесконечное, «охватывающее собой само себя и конечность», – следовательно, бесконечное в другом смысле,

⁶⁷ Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург : У-Фактория, 2007. С. 315.

чем в том, согласно которому конечное отделено от него и поставлено на другой стороне»⁶⁰. Правда, Гегель предупреждает: истинное понятие бесконечного и его абсолютное единство «нельзя понимать как умерение (*Temperieren*), взаимное ограничение или смешение; это – поверхностное, окутанное неопределенным туманом соотношение, которым может удовлетворяться лишь чуждое понятия представление»⁶¹. Истинное бесконечное не может быть выражено формулой единства конечного и бесконечного, поскольку единство есть пустое и абстрактное равенство с самим собой, и таковыми же оказываются моменты этого единства. Это истинное бесконечное представляет собой высшую форму становления. В сравнении с образом прогресса в бесконечность, который является прямой линией, истинная бесконечность «имеет своим образом *круг*, достигшую себя линию, которая замкнута и всецело налична, не имея ни *начального пункта*, ни какого-либо *конца*»⁶². Стало быть, истинное бесконечное характеризуется абсолютной целостностью, т. е. целостностью, которая включает в себя саму себя и не противопоставляется тому, целостностью чего она является. Процесс определения в нем завершен. Поэтому истинное бесконечное представляет собой фундаментальное понятие философии и выражает в некоторой привилегированной форме собственно философские требования тождества, целостности и единства. Теперь вопрос заключается в том, чем же истинное понятие бесконечности отличается от дурной бесконечности.

Хотя слово «бесконечное» кажется обыденному сознанию чем-то возвышенным и величественным, это некоторого рода суеверие рассудка, недостаток мысли. В параграфе «Взаимоопределение конечного и бесконечного» Гегель показывает, что дурное бесконечное, бесконечное рядов и прогресса вместо того, чтобы быть чем-то величественным, само есть лишь «конечное бесконечное»⁶³. Такое бесконечное функционирует как предел только конечного и, следовательно, обременено

противоположностью своему иному. На самом деле конечное есть отрицание, прекращение-быть в форме соотношения с некоторым иным, начинающимся вне его. В отличие от истинного бесконечного, которое есть соотношение с самим собой и которое не зависит от иного, дурное бесконечное как предел конечного, как то, что толкает конечное к своему внешнему, есть определенное, конечное бесконечное. Поскольку такое бесконечное бесконечно только в отношении к конечному, в нем конечное появляется вновь как его иное, потому что только в соотносительности со своим иным, т. е. конечным, бесконечное есть. Дурное бесконечное имеет против себя конечное, над чем оно возвышается. Бесконечное в этом случае есть конечное или одно из этих двух противостоящих друг другу конечностей. Не целое, а лишь одна сторона, противостоящая другой.

Однако в этой игре конечного и дурного бесконечного рассудок уже угадывает их внутреннее единство. Но это единство остается скрытым. Будучи в нераздельном единстве, тем не менее каждому в отношении другого приписывается самостоятельное наличное бытие. Неотделимые друг от друга, они всецело иные в отношении друг друга. Хотя бесконечное имеется, оно, правда, снова преодолевается, поскольку имеется только как иное конечного и, следовательно, как конечное. Это прогресс в бесконечность, «который в столь многих образах и применениях признается чем-то последним, дальше чего уже не идут, ибо, дойдя до этого “и так далее до бесконечности”, мысль обычно считает свою цель достигнутой»⁶⁴. Но этот прогресс в бесконечность, говорит Гегель, есть поэтому не только «повторяющаяся одинаковость, одно и то же скучное чередование этого конечного и бесконечного»⁶⁵, т. е. немощь отрицательного, но и неразрешимое противоречие. Абстрактное выходение за пределы конечного дурным бесконечным остается неполным, потому что выходят за пределы этого дурного бесконечного.

Однако дурное бесконечное – это эмпирическое

бесконечное, чувственное бесконечное. Результат нечистой, дурной абстракции, противопоставляющей духовную сферу, всеобщее, бесконечное чувственному, единичному, конечному, превращая, таким образом, Идею в нечто конечное. Истинная же философия есть философия чистого понятия или истинного бесконечного. Бесконечный регресс или прогресс в сфере единичного и конечного, над которой не способны возвыситься рассудок и рефлексия, никогда не доходит до истинного бесконечного как тотальности Понятия. В самом деле, такой прогресс или регресс в бесконечность предполагают неопределенность и безграничность и, стало быть, невозможность познания. Гегель пишет: «...философия не нуждается в такой помощи ни из чувственного мира, ни со стороны представляющей способности воображения, ни даже со стороны тех областей ее собственной почвы, которые ей подчинены и определения которых поэтому не подходят для более высоких ее сфер и для целого»⁶⁶. Идея истинно бесконечного есть философское *долженствование*.

Приговор дурной бесконечности вынесен: понятие дурной бесконечности остается в плену обыденного сознания, оно не способно возвыситься над эмпирическим. Оно не отвечает фундаментальным требованиям мысли: полноте, единству, тотальности. С учетом этого приговора еще раз вернемся к идее не-тотализации.

Надо заметить, что в «Различии и повторении» Деррида описывает и критикует только одну из двух форм не-тотализации, а именно не-тотализацию в классическом (эмпирическом) смысле как функцию неспособности конечного субъекта охватить бесконечное поле. Поскольку Деррида отличает не-тотализацию с точки зрения игры как бесконечности замещений от классической формы не-тотализации и поскольку эта последняя, классическая, форма отсылает к эмпирическому, то кажется вполне очевидным, что не-тотализация в форме игры как бесконечности замещений также отличается от дурной

бесконечности. В «Двойном сеансе» Деррида пишет: «...полисемия оказывается бесконечной, а мы не можем овладеть ею как таковой – не потому, что конечное чтение или конечное письмо остаются неспособны исчерпать изобилие смысла, если только не сместить само философское понятие конечности, перестроив его в согласии с законом и структурой текста... В таком случае конечность становится бесконечностью, но благодаря негегелевскому тождеству...»⁶⁷.

Если структурная бесконечность сопротивляется окончательной тотализации, истинно бесконечному, причина этого заключена не в конечности чувственного или эмпирического. Структурная бесконечность не является дурной бесконечностью. Еще раз: это «бесконечность, но благодаря негегелевскому тождеству». Бесконечность, которая ниспровергает саму возможность философии тотальности. Но если не-тотализация структурной бесконечности связывается не с дурной бесконечностью, а с бесконечностью в соответствии с негегелевским тождеством, о какой бесконечности в данном случае идет речь?

Судя из вышесказанного, это понятие должно быть в одно и то же время и не-эмпирическим понятием бесконечного, и не-понятием истинного бесконечного. Эта форма бесконечности является структурной, или даже структуральной бесконечностью. Оппозиция между эмпирической закрытостью и трансцендентной открытостью, эмпирической конечностью и трансцендентной бесконечностью, таким образом, деконструируется в конструкции первоначальной структурной бесконечности. Последняя регулирует отношения истинной и дурной бесконечности, круга и линии. С другой стороны, она регулирует отношение философского понятия истинной тотальности вместе с тем, что изнутри этой тотальности образует ее внешнее, конечное бесконечное. Но если это так, тогда вполне понятно, почему структурная бесконечность во многих отношениях

⁶⁸ *Аристотель*. Метафизика // Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 259.

напоминает дурную бесконечность. Принципиальное сходство между ними заключается в том, что изнутри разрушая истинное бесконечное, они объясняют возможность того, что ограничивает его. Именно благодаря этой игре бесконечных замещений или структурной бесконечности задается структурное место истинному бесконечному. Она открывает возможность истинного бесконечного, возможность тотализации, но таким образом, что она дополнительно обременяется, ограничивается постоянной отсылкой к иному, к другому центру. Структурная бесконечность, объясняя возможность истинно бесконечного, в то же время задает невозможность окончательной тотализации. Дополнительная (структурная) бесконечность вмешивается не только в дурную и истинную бесконечность, но и между ними. Таким образом, она мешает любой тотальности сформироваться, просто открыться или просто закрыться. Не то, чтобы она создавала для них препятствие, ведь она же и освобождает эффекты этой тотальности.

Еще раз вспомним, что Деррида говорит о необходимости трансформации понятия конечности, когда она становится бесконечностью, но в соответствии с не-гегелевским тождеством. Структурная бесконечность бесконечна, хотя и не регулируется эмпирическим, как, например, дурная, или отрицательная бесконечность. Кроме того, структурная бесконечность бесконечна в некотором смысле неизбежности, которая отличает ее от дурной бесконечности и в то же время сближает с истинной бесконечностью. Но если бесконечность неизбежна, то причина в том, что она конечна, но конечность понимается в смысле нетождества. Бесконечность этой структурной бесконечности зависит от конечности области, которая регулируется бесконечными замещениями. Конечная область структуры есть результат ее ограниченного числа элементов. Но эти эле-

⁶⁹ Кант И. Критика чистого разума // Соч.: в 6 т. Т. 3. М. : Мысль, 1964. С. 217–218.

менты располагаются таким образом, что в обход тотализующего центра структуры допускают игру бесконечных замещений. Закон этой игры структурален, поскольку «в отсутствие» тотализующего центра с необходимостью порождает возможность бесконечных замещений. Именно эту возможность нам надо было бы объяснить. Такая игра, которая налагает запрет на тотализацию, не более конечна, чем бесконечна.

Даже если все эти замечания кажутся чисто понятийными, более того, в какой-то степени они и являются таковыми, и тем не менее за ними угадывается вполне определенная методологическая установка. Если социация – это первичная область конституирования социальности как таковой, более того, если социация в своем исходном понятии относится к становлению не общества или индивида, а бытия, тогда любая форма ее тотализации, интеграции, символизации вторична и неадекватна.

Если общество социетализовалось бы определенным онтическим содержанием, его целостность могла бы быть представлена универсальной формой, что противоречит тезису о социальности как социации бытия. Именно поэтому любые средства упорядочивания и репрезентации социации будут неадекватными, ибо они могут быть только единичными или возможными формами, выполняющими функцию репрезентации невозможного единства и тождества общества. Последнее присутствует в конкретных социальных формах как отсутствие. Этот парадокс возможности/невозможности общества неразрешим, поскольку разрешимым пределом отношения единства и множественности является не что иное, как отсутствующее единство общества. Этот парадокс неразрешим, и эта неразрешимость есть само условие возможности гетерогенного общества. Разрешение парадокса допускает возможность упорядочивания гетерогенной множественности, возможность ее репрезентации. Но это

⁷⁰ Кант И. Критика чистого разума. С. 177.

ведь означает, что различие и множественность таким образом локализуются, обнаруживают свое «естественное» место, редуцируются, самолегитимируются. Если общество возможно как таковое, то только потому, что общество лишено общего (содержания) и частной формы его репрезентации.

§4. Социации и социемы

Представление о специальных методах и языках описания социальности имеет исторические связи со становлением методологии обществознания и характерным для этого этапа позитивистскими и герменевтическими методами исследования. Наиболее яркое выражение эта связь обнаруживается в «методологической дилемме», а именно в противопоставлении «идиографического» и «номотетического», «индивидуализирующего» и «генерализующего» методов, хотя авторы данной противоположности подчеркивали, что она касается лишь приемов познания, но не его содержания и что противоположность между неизменным и «единожды совершающимся» в известной степени относительна.

Эта оппозиция, характерная для становления методологии социального познания, так или иначе воспроизводится и в социологии, и в философии. Воспроизводится прежде всего в качестве стимула методологических поисков специфики языка описания социальности. Достаточно вспомнить теорию «идеальных типов» М. Вебера и феноменологию повседневной жизни А. Шюца. Динамика методологических сдвигов как в развитии естественных наук, так и в развитии социального познания заставляет во многом пересмотреть данную оппозицию и соответствующие синтезы, определить их возможности и границы и указать на более продуктивное методологическое ее решение. Необходимость этого пересмотра продиктована прежде всего теоретико-

методологическими сдвигами. Чтобы проследить эти сдвиги, мы обратимся к традиционным концепциям языка философии (Аристотель и Кант) и экзистенциально-онтологическому решению Хайдеггера.

Если Платон инициирует редукцию различия к принципу тождества и условию одинаковости или подражания (теория идеи), эту редукцию Аристотель оформляет в виде иерархической таблицы категорий, которая нисходит от более высоких родов к малым видам. Неслучайно древовидная модель мышления обретает законченную форму в известной диаграмме категорий Порфирия. Эта аристотелевская таблица основывается на четырех принципах, которые обеспечивают подчинение различий формам тождества. На среднем уровне располагаются видовые различия, основывающиеся на *тождестве* родового понятия и *противоположности* предикатов. На вершине иерархии высшие роды (категории) соотносятся с сущим благодаря *аналогии* суждения (родовое различие), тогда как на низшем уровне только через прямое восприятие *подобий* осуществляется процесс видообразования (индивидуальные различия). Из этих четырех принципов – тождество, противоположность, аналогия, подобие – складывается четырехчастная природа понятия у Аристотеля. Но отношение видов к роду не то же самое, что отношение индивидов к виду или отношение между родами. Переход от одного к другому уровню регулируется тремя различными стратегиями. Первая стратегия касается роли тождества и противоположности на уровне видового различия. Вторая стратегия касается роли аналогии суждения на уровне родового различия. Третья стратегия касается роли подобия на уровне индивидуального различия.

Наиболее общий принцип – это подчинение различия форме тождества. Аристотель постоянно повторяет, что различное различается только в отношении к тождественному: «Различное же различается от чего-то в

⁷¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 124.

чем-то определенном, так что необходимо должно быть нечто тождественное, в чем различаемые вещи различаются между собой. А это нечто тождественное – род или вид»⁶⁸. Различие между видами принадлежит их общему роду («лошадь» и «человек» – виды «живого существа»), индивидуальное различие – их общему виду (Сократ и Платон принадлежат общему виду «человек»), а категориальное различие между высшими родами принадлежит сущему благодаря аналогии суждения. (В «Категориях» Аристотель перечисляет десять категорий: «сущность», например, человек; «количество», например, длиною в два локтя; «качество», например, белое; «отношение», например, большее; «пространство», например, в Ликее; «время», например, вчера; «состояние», например, лежит; «обладание», например, вооружен; «действие», например, режет; «претерпевание», например, режут. В «Топике» он перечисляет эти же самые категории, хотя вместо сущности (субстанции, *ousia*) Аристотель называет «то, что есть» (*ti esti*). Во «Второй аналитике» Аристотель дает перечень восьми категорий: «сущность», «количество», «качество», «отношение», «действие», «претерпевающее», «пространство», «время». В пятой книге «Метафизики» Аристотель повторяет перечень категорий из «Второй Аналитики» и снова вместо «сущности» использует «то, что есть». В той же «Метафизике», в четырнадцатой книге, Аристотель называет только четыре категории: «сущность», «качество», «отношение», «претерпевание»).

Проблема с аристотелевским понятием сущего заключается в том, что на среднем уровне иерархии родовидовых отношений все происходит опосредованно и обобщенно и зависит от определенного сообщничества между родовым различием и видовыми различиями. На высшем и низшем уровнях иерархии мы попадаем в безвыходное положение. Во-первых, сущее не может полагаться как общий род, не разрушая основания этого

полагания, то есть возможности наличия видовых различий. Общность бытия полагается только в качестве квазитождественности (аналогии). Во-вторых, аналогия соотносит сущее с отдельными сущими, но не может ничего сказать о том, что составляет их индивидуальность: в отдельно взятом сущем аналогия сохраняет лишь то, что соответствует общему (подобие). Таким образом, отсутствует как подлинно общее, так и подлинно единичное. Сущее имеет только дистрибутивный общий смысл, а индивидуальное различие оказывается общим и рефлексивным. Древовидной категориальной схеме недостает не просто аналогического или дистрибутивного, а подлинно коллективного смысла бытия, также как ей недостает не просто общностей, застигнутых врасплох в сети подобий, а более глубокой игры сингулярных различий. Аристотелевская категориальная схема существует только на основе неопределенной субструктуры номадического распределения сингулярностей и ризоматической сети чисто дифференциальных отношений. Именно в этой проблематической, дифференциальной и генетической области следовало бы выявлять корни традиционных категориальных схем. Вопрос заключается в следующем: какая аналитика понятий соответствует этой проблематической, дифференциальной и генетической области?

Учение Канта о категориях исходит из модели суждения. «Если рассудок вообще провозглашается способностью устанавливать правила, то способность суждения есть умение *подводить* под правила, т. е. различать, подчинено ли нечто данному правилу (*casus datae legis*) или нет»⁶⁹. Поскольку логика абстрагируется от всякого содержания познания, она не может содержать никаких правил для способности суждения. Поэтому, объясняет Кант, единственная задача аналитики понятий заключается в том, чтобы использовать одну лишь форму познания так, как она

⁶⁹ Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. М. : Водолей, 2009. С. 65–66.

⁷³ Nancy J.-L. The Sense of the World. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1997. P. 103–117.

выражена в понятиях.

С этой чисто формальной точки зрения суждение выполняет две функции в отношении к синтезируемому им в понятии многообразию. С одной стороны, суждение выполняет функцию отождествления, подведения многообразия к форме Тожественного. Эта форма определяется субъективным единством Я и его способностей, а также объективным единством вещи, к которой эти способности применяются. Это двойное тождество, однако остается статическим и пустым. Поэтому, с другой стороны, суждение подразумевает динамическую функцию определения неопределенного объекта именно как этого или того объекта и индивидуализации я. Форма первичного различения и множественности созерцания подчиняется контролируемому движению от более дифференцированного к менее дифференцированному, от сингулярного к регулярному, направляя стрелу времени от прошлого к будущему и выравнивая и аннулируя, в конечном счете, все различия, соотнося их с формой объекта или тождеством субъекта.

Эти две функции суждения с необходимостью выражаются в распределении самотождественных и фиксированных понятий. «...Уже из того немногого, что было сказано мной, ясно следует, что полный словарь этих понятий со всеми необходимыми пояснениями не только возможен, но и легко осуществим. Рубрики его уже имеются, остается только заполнить их, и с помощью такой систематической топики, как наша, нетрудно найти соответствующее каждому понятию место, а также заметить еще незаполненные места»⁷⁰. В таблице категорий Кант и дает картографию чистого рассудка, где каждому понятию предоставляется место в системе фиксированных координат: количество суждений (общие, частные, единичные) ® категории количества (единство, множественность, целокупность); качество суждений (утвердительные, отрицательные, бесконечные) ® категории качества (реальность,

отрицание, ограничение); отношение суждений (категорические, гипотетические, разделительные) ® (присущность и самостоятельное существование, причинность и зависимость, общение); модальность суждений (проблематические, ассерторические, аподиктические) ® категории модальности (возможность-невозможность, существование-несуществование, необходимость-случайность). Эти формы суждения еще не категории, но это отправной пункт, из которого Кант предполагает вывести последние. Тип распределения, предложенный в таблице категорий, с необходимостью связан с аграрной проблемой, поскольку предполагает установление рубрик, отграничение территорий и присвоение собственности и классов. Но это оседлое распределение навязывается априорному номадическому распределению сингулярностей, его порождающему. За категорическим распределением лежит анархическая и номадическая форма распределения.

В «Бытии и времени» Хайдеггер анализирует специфические бытийные черты сущего как Dasein в противоположность бытийным чертам неприсутствиеразмерного сущего. Этот анализ является определенной онтологической интерпретацией сущего как присутствия в интересах приуготовления вопроса о бытии, поскольку Dasein есть то сущее, которому свойственно задаваться вопросом о своем бытии, о способе своего существования. Поэтому к присутствиеразмерному сущему нельзя догматически применить никакой идеи о бытии, и никакие категории, полученные на основании подобных идей, не должны быть навязаны такому сущему без онтологической проверки. Присутствиеразмерное сущее становится предметом опыта так, как оно само по себе существует, т. е. до всякой категориальной интерпретации ее структуры.

Понятия, посредством которых описывается Dasein, Хайдеггер называет «экзистенциалами», отличая их тем самым от «категорий», с помощью которых классическая

философия, начиная с Аристотеля, описывала сущее. Бытийные черты присутствия называются «экзистенциалами», поскольку «сущность» присутствия Хайдеггер видит в «экзистенции». То есть с помощью экзистенциалов обосновываются проявления тематизируемых экзистирующих определений Dasein. Противоположность двух аналитических уровней развивается таким образом в более конкретное представление об оппозиции экзистенциалов и категорий.

Если мир наличности описывается категориями, а мир экзистенции – экзистенциалами, то каким образом или какими средствами описывается отношение к другому, бытие-с-другими – социация? Конечно, бытие других отличается от наличности и подручности. Более того, Другой сам бытийствует как Dasein. Поэтому отношение к другому складывается как отношение Dasein к Dasein, отношение Dasein к «самому себе», поскольку данное отношение предположено в самом Dasein, отличительной чертой которого и является озабоченность собственным существованием. То есть прежде отношения к другому предположено отношение к себе как к другому. Отношение к другому является проекцией отношения к себе присутствия. Поэтому Хайдеггер говорит: «“Другое” сущее само имеет бытийный род присутствия. В бытии с другими и к ним лежит соответственно бытийное отношение от присутствия к присутствию. Но это отношение, можно было бы сказать, все-таки ведь уже конститутивно для всякого своего присутствия, которое само от себя имеет бытийную понятливость бытия и так в отношении присутствия состоит. Бытийное отношение к другим становится тогда проекцией своего бытия к самому себе “на другое”. Другой – дублет самости»⁷¹.

Но если Dasein есть всегда своя возможность, если Dasein не конституировано как Я или как самость, тогда вопрос: «кто Dasein?» – подвешивается. Если другие также имеют бытийный род Dasein, тогда кто с кем встречается в

экзистенциальном опыте события? И насколько правомерно говорить об отношении Я или самости и Другого в экзистенциальных терминах, если они еще не конституированы? В конце концов можно вообще оставить в стороне всякие разговоры о содержании Dasein – моего и другого, сохранив лишь один единственный аспект его определенности: Dasein экзистирует. Достаточно сосредоточиться на природе самого экзистирования, на том, как в экзистировании «дается» другой.

Конечно, никакое отношение к себе невозможно без отношения к другим. Здесь экзистенциальная аналитика однозначна. Но даже экзистенциальное отношение к себе, опосредованное отношением к Другому, – иллюзия. Мы все еще не можем утверждать, что это отношение имеет место, поскольку после всех возможных редукций, феноменологических и не-феноменологических, экзистенция сохраняет за собой нередуцируемое отношение к Другому.

Отношения с другими складываются в некотором смысле прежде экзистенции или экзистенции с другими. Кажется, это априорное «прежде» более соответствует категориальному описанию. Тем более, что Хайдеггер формально выводит отношения с другими из предварительного отношения Dasein с неприсутствиеразмерным сущим. Именно наличность и, в узком смысле, подручность дает нам знать о Другом. «Прежде» воспроизводит или повторяет параметры априорности, вписанной в «сердцевину» экзистенции, но прежде оно («прежде») всегда другое. «Эк-» в слове *экзистирование* указывает на выход вовне себя – на свои возможности, всегда другие возможности, которые и управляют процессом экзистирования. В какой мере Хайдеггер допускает эту априорную альтеральность в процессе экзистирования? Если Другой, смещенный фигурой повторения, повторения не-сущего Другого, инфицирует присутствие вирусом непринадлежности, не-рядоположенности в ее нередуци-

руемом проявлении, тогда экзистенциальное (тем более категориальное) полагание Другого больше не может быть удовлетворительным. Мы должны тогда предположить не-экзистенциального другого, который по причинам не вполне экзистенциальным и не вполне категориальным, предписывает другую структуру бытия-вместе или бытия-с-другими. Эта структура требует другого языка описания. И если эта структура вынуждена всегда выбирать между экзистенциальным и категориальным описанием, то это потому, что сам вопрос об отношении экзистенциального и категориального всегда остается неразрешимым.

Другие как условие повторения-альтерации – это не обязательно те, с которыми я разделяю мир. Но поскольку бытие не образует самотождественного основания, которое задним числом разделяется на категориальное и экзистенциальное, а есть всегда складка бытия, постольку в противоположность экзистенциальному и категориальному полаганию Другого, можно было бы выдвинуть совершенно другое понимание Другого, бытия-с-другими. Экзистенциальному другому и в целом экзистенциальному пониманию социального предшествует бытие как социация.

Социальное не означает особый род бытия или особую сферу общества. Социальное означает социацию бытия, способ связывания гетерогенных элементов. Отсюда следует, что ориентация на социальное как на социацию снимает традиционное разграничение различных сфер общества: социального и политического, социального и экономического, социального и культуры и т. д. В той мере, в какой все эти «сферы» складываются из гетерогенных элементов, различие между ними заключается в способе связывания этих элементов. Будучи по своему онтологическому статусу однозначными, отличаются они друг от друга только по способу связывания. А сам способ связывания как таковой и есть социация. «Метафора “социальной связи” неудачно сообщает “субъектам” (то есть объектам) гипотетическую реальность (реальность “связи”),

которой она старается придать сомнительную “интерсубъективную” природу, будто бы наделенную добродетелью связывать объекты друг с другом. На этом зиждется как экономическая связь, так и связь признания. Однако сам факт появления перед другими первичен по отношению к упорядоченности связей. Его не возникает между уже данными субъект-объектами. Здесь возникает союз *между* как таковой»⁷².

Но это не означает, что способ связывания существует отдельно, будучи их основанием или причиной. Способ связи *не есть нечто третье за или по ту сторону, поглощающее или нейтрализующее эти связи, но он и не сохраняет эти связи наподобие гетеротомии. Всякая связь отсылает к другой связи, и поскольку эта связывание бесконечно, оно никогда не завершается*. Никакая связь не существует вне этого связывания, которое Ж.-Л. Нанси описывает как «узел», как то, что не предполагает ни внутреннее, ни внешнее, но то, что будучи связанным, бесконечно переводит внутреннее во внешнее и обратно, бесконечно складывается, но никогда не приходит к самому себе. «Связывание узла есть ничто, ни-что, ни что иное, как постанова-к-отношению, которое предполагает в одно и то же время близость и расстояние, соединение и отделение, запутанность, козни и противоречивость»⁷³. Таким образом, социация как способ связывания указывает на определенную проблематизацию самого связывания. То, что связывает сущее, есть то же самое основание, на котором сущее проявляется. Иначе говоря, связывание содержит в себе источник своей собственной неполноты.

Социальное – это не общая или всеобщая субстанция или среда существования объектов, взаимодействующих друг с другом по типу части и целого. Если социальность действительно дифференциальна, тогда необходимо постулировать, что социальное – это не вместилище, внутри которого располагаются отдельные объекты. Но социальное – это и не сверхмножество, состоящее из других объектов-

множеств и формирующее гармоничное целое. Не существует социального как такового, всегда имеются социации. Именно эти социации мы и называем социемами.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Аристотель. Метафизика // Соч.: в 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1975.
Сер. Философское наследие.

Аристотель. Категории // Соч.: в 4 т. Т. 2. М. : Мысль, 1978.

Аристотель. Физика // Соч.: в 4 т. Т. 3. М. : Мысль, 1981.

Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное / Блаженный Иоанн Дунс Скот ; пер. с лат. Г. Г. Майорова, И. В. Лупандина, А. В. Апполонова. М. : Изд-во Францисканцев, 2001. 584 с.

Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли / Ж.-П. Вернан ; пер. с франц. Ф. Х. Кессиди, А. П. Юшкевича. М. : Прогресс, 1988. 224 с.

Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. СПб. : Наука, 1997.

Делез Ж. Различие и повторение / Ж. Делез ; пер. с франц. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1998. 384 с.

Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Ж. Делез ; пер. с франц. Я. Я. Свирского. М. : ПЕР СЭ, 2001. 420 с.

Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез ; пер. с франц. Я. Я. Свирского. М. : Раритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. 480 с.

Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида ; пер. с франц. Д. Кралечкина. М. : Академический проект, 2000. 496 с.

Деррида Ж. Диссеминация / Ж. Деррида ; пер. с франц. Д. Кралечкина. Екатеринбург : У-Фактория, 2007. 608 с.

Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / Ж.-Л. Нанси ; пер. с франц. В. В. Фурс. Минск : Логвинов, 2004. 272 с.

Хайдеггер М. Введение в метафизику / М. Хайдеггер ; пер. с нем. Н. О. Гучинской. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1997. 303 с.

Хайдеггер М. Язык / М. Хайдеггер ; пер. с нем. Б. В. Маркова. СПб. : Философско-культурологическая исследовательская лаборатория «ЭЙДОС», 1991. 22 с.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Глава 1. Вопрос о бытии в философии	5
§1. Условия постановки вопроса о бытии	5
§2. Бытие как событие	8
§3. Событие как овременение-опространствование	11
§4. Бытие как различие	15
Глава 2. Четыре тезиса гетерологии тезиса	18
§1. От бытия к становлению	18
§2. От тождества к различию	23
§3. От субстанции к событию	30
§4. От сущности к множественности	36
Глава 3. От онтология к гетерологии	42
§1. Два подхода к построению онтологии	42
§2. Однозначность бытия	44
§3. Имманентность философии	54
Глава 4. Концепция дифференциальной социальности	63
§1. Понимание социальности: метафизический проект и соционаучный дискурс	63
§2. Деконструкция понятия социальности	73
§3. «Такой вещи, как общество, не существует»	82
§4. Социации и социемы	88
Список рекомендуемой литературы	98

Учебное издание

Керимов Тапдыг Хафизович

СОЦИАЛЬНАЯ ГЕТЕРОЛОГИЯ

Учебное пособие

Зав. редакцией *М. А. Овечкина*

Редактор *Е. Е. Крамаревская*

Корректор *Е. Е. Крамаревская*

Компьютерная верстка *Г. Б. Головиной*