ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 5

Глава 1. Ж.-Л. Нанси и проблема социального бытия 8
1.1. Два подхода к построению социальной онтологии: бытие как социация 8
1.2. Онтология сообщества 13
1.3. Существование, свобода, смысл 19
Список рекомендуемой литературы 25
Глава 2. Джорджо Агамбен и проблема преодоления негативности 26
2.1. Диспозитив: свидетельство негативности 27
2.2. Новые формы жизни 32
2.3. Суверенное исключение, чрезвычайное положение 39
2.4. Оставшееся время 43
Список рекомендуемой литературы 45
Глава 3. Дж. Р. Серль и проблема конструирования социальной реальности 46
3.1. Теория речи и сознания 46
3.2. Конструирование социальной реальности 53
Список рекомендуемой литературы 62
Глава 4. Б. Латур и акторно-сетевая теория 64
4.1. Методология акторно-сетевой теории: между метафизикой и социологией 65
4.2. «Социология социального» и «социология ассоциаций» 70
4.3. Источники неопределенности социальной теории 75
Список рекомендуемой литературы 81
Глава 5. Теория сборки Мануэля Деланда 82
5.1. Основные понятия: сборка, множество, сложность 82
5.2. Социальная множественность 85
5.3. Сборки: индивиды, группы, классы, города и государства 91
Список рекомендуемой литературы 96
Глава 6. Современные теории идеологии 97
6.1. Идеология: проблема определения 97

6.2. Модерность и рождение идеологий 100
6.3. Идеология и науки об обществе 107
6.4. Учреждение общества: идеологии с точки зрения онтологии «без сущностей» 113
Список рекомендуемой литературы 117
Глава 7. Теория практик Мишеля де Серто 119
7.1. Исследование повседневности М. де Серто 119
7.2. Стратегии и тактики 122
7.3. Теория практик 128
Список рекомендуемой литературы 137
Глава 8. Ж. Рансьер и политика равенства 138
8.1. Теории справедливости и проблема равенства 139
8.2. Полиция и политика: процесс субъективации 145
8.3. Эстетическое измерение политики: разделение чувственного 152
Список рекомендуемой литературы 155

ПРЕДИСЛОВИЕ

При всем разнообразии подходов и концепций между философией и социальными теориями нет достаточных и необходимых связей, по крайней мере, взаимообусловленных. В исторической ретроспекции со стороны философии обнаруживается явное пренебрежение социальными проблемами. Философия представала имеющей право на особого рода экспертизу, отвечающей на последние вопросы о природе и границах человеческого понимания. Тогда как историческая интроспекция обнаруживает со стороны социальных наук явное равнодушие по отношению к философии. Если сегодня проблема связи воспринимается не случайной, то вовсе не потому, что философия и социальные науки в состоянии вступать в равноправные отношения: эта связь востребована необходимостью обновления или возвращения онтологии. В настоящее время онтология становится центральной и решающей проблемой — как философии, так и социальных наук. В этой проблематизации онтологии возможно разглядеть три измерения.

Во-первых, «онтологический поворот», окончательно оформившийся в философии в первой половине XX в. В 60–80-х гг. прошлого столетия этот поворот был замаскирован разного рода направлениями — герменевтическим, лингвистическим, коммуникативным и т. д. Идея опосредованности бытия всевозможными дискурсивными образованиями влечет за собой серьезные последствия для построения онтологии: поскольку наше понимание бытия опосредовано языком, текстом, коммуникацией или даже социальными формами, любая онтология с необходимостью искажается возможным не-соответствием бытия и его посредника. Более того, доступ к бытию блокируется этими посредниками. В контексте данного поворота онтология оказывается «невозможным проектом» (Ж. Деррида), коль скоро вопрос о бытии уступает место вопросу о посредниках. Парадоксальным образом «онтологический поворот» выступает и условием невозможности онтологии. И именно по этой причине бытие — в одно и то же время и как исчезающая

точка, и как граница подобного дискурса — становится острейшей проблемой.

Во-вторых, разработка различных версий современной онтологии почти всегда связана с социально-философской проблематикой. Эта связь особенно четко прослеживается, когда на кону стоит вопрос об онтологическом статусе социальной практики или действия. «Пересборка» социального (Б. Латур), политического (Ж. Рансьер) или этического (Дж. Агамбен) — яркое тому свидетельство. Например, и Б. Латур и Ж. Рансьер заявляют о том, что невозможно построить новую теорию социального или политического без выяснения их онтологической основы. Дж. Агамбен пишет, что нынешнее подчиненное положение политики в отношении к религии, экономике и даже праву объясняется тем, что «потеряв из виду собственный онтологический статус, она оказалась неспособной справиться с трансформациями, которые постепенно опустошили ее понятийный аппарат»[1]. Разумеется, это не означает, что вопрос об онтологическом статусе политики предполагает, будто политика заступает на место онтологии. Напротив, обновление онтологии, ее возвращение в свете социально-философских, политических или этических проблем указывает на то, что вопросы, традиционно относящиеся к области практики, нуждаются в осмыслении на онтологическом уровне.

В-третьих, обновление онтологии обусловлено необходимостью преодоления (онто)теологической структуры онтологии. Ибо если онтология всегда была онтотеологией, то нам необходимо поставить вопрос о том, какой должна быть онтология после онтотеологии? Более того, какой должна быть онтология без онтологии? Если онтология — всегда (онто)теология как основание, причина сущего как такового, то переход к вопросу о бытии не будет означать переход к другой онтологии, пусть даже фундаментальной.

Это трехмерное онтологическое «пространство» развития современной социальной философии позволяет нам не только позиционировать ту или иную теорию с учетом их методологических и мировоззренческих оснований, но и выделить определенное направление (и перспективы) социально-философских исследований,

---

[1] *Agamben J.* Means without End: Notes on Politics. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2000. P. IX.

нацеленное на анализ тех позитивных и негативных возможностей, которые содержит проект обновления онтологии.

В учебном пособии представлены восемь тем, каждая из которых является особым преломлением вышеуказанных измерений онтологического пространства. Темы структурированы таким образом, чтобы раскрыть ключевые концепции авторов, отразить новейшие тенденции развития социальной теории и, наконец, показать онтологический сдвиг в способах концептуализации социального. Подобная структура позволяет наиболее эффективно организовать самостоятельную работу магистрантов. В совокупности эти темы представляют собой исчерпывающий обзор современной социальной философии.

Глава 1

Ж.-Л. НАНСИ И ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Два подхода к построению социальной онтологии: бытие как социация. — Онтология сообщества. — Существование, свобода, смысл

1.1. Два подхода к построению социальной онтологии: бытие как социация

Построение социальной онтологии влечет за собой принципиальные изменения в традиционных трактовках понятия бытия. Решающий поворот в онтологических построениях связан с переходом от представления бытия в качестве сверхсущего основания к его представлению в качестве становления, события. Такой переход осуществим только при условии трансформации статуса и смысла онтологического различия бытия и сущего, когда бытие («быть» как становиться) понимается как действительный процесс становления сущего.

В классической и современной философии мы можем выделить два подхода к пониманию бытия. В рамках первого подхода вопрос о бытии подменяется вопросом об основании и причине сущего, поскольку он задает обязательность соотнесения тотальности сущего с «трансцендентальным означаемым», существующим прежде всякого сущего и независимо от него. Бытие мыслится как сверхсущее, или высшее сущее, и, стало быть, как мера или предел того, на что способно сущее как таковое. Основной мотив другого подхода состоит в том, чтобы развенчать метафизику основания (причины, абсолюта) и иметь дело с самим существованием без основания и сущности. Если придерживаться этого подхода, то бытие будет рассматриваться как «основание» сущего не в смысле обладания, овладевания, а в смысле принадлежности. Нет сущего без бытия, также как нет бытия без сущего. Бытие принадлежит сущему. Это означает, что бытие каждый раз бытие именно этого сингулярного сущего.

Нет бытия вне сингулярности, каждый раз именно этой, и нет ничего общего, объединяющего эти сингулярности. Сингулярность, «каждый раз именно эта», не обозначает субъективность субстанционального присутствия Я и не редуцируется к кантовской пустой форме Я, сопровождающей все представления, но определяется на основе каждого раза. Каждый раз имеется сингулярность времени, каждый раз имеется вот это сущее, предполагающее не субстанциональную перманентность, тождество или автономию, а ускользание от субстанции. «Каждый раз» предполагает *за один раз*... дискретность «одного за другим» и одновременность «каждого». Поскольку «каждый», кто не был ни в какой одновременности, не был одновременно-и-возле «каждых» других, был бы в изоляции, которая даже уже и не изоляция, но безусловная невозможность *себя* обозначить и, значит, быть «собой»[1]. «Каждый раз» — это структура промежутка и определяет пространственность пространства и времени. Ничего нет между одним «каждый раз» и другим «каждый раз» — это ускользание бытия. Кроме того, бытие не есть непрерывное бытие сущего. Вот почему по всей строгости бытие не есть, оно не существует иначе, чем в дискретности сингулярностей.

Сингулярности не имеют общего бытия, но они оспаривают друг друга каждый раз совместно перед лицом ускользания их общего бытия, опространствленного бесконечностью этого ускользания. «То, что существует, что бы это ни было, со-существует постольку, поскольку существует. Сопричастность (co-implication) существующего — это разделение мира. Мир не располагает ничем внешним по отношению к существованию, не является добавлением извне других существований: он есть со-существование, которым они располагают вместе»[2]. Фактически, с одной стороны, изначальное со-бытие со-временно и ко-экстенсивно с сингулярным существованием. Но, с другой стороны и как следствие, это со-бытие, или эта связь, или эта связность предшествуют сингулярности, хотя и не обосновывают и не содержат ее. Со-бытие есть то, что опространствливает и сингуляризирует — или сингуляризируется — потому, что оно устанавливается в ускользании непрерывности бытия. Отношение складывается в ускользании того, что объединяло бы

[1] *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. Минск : Логвинов, 2004. С. 108.
[2] Там же. С. 56.

или связывало бы меня с другими или с самим собой, в ускользании непрерывности бытия, без которого не было бы сингулярности, а только имманентное полагание себя самого: «Сочетание единичностей само по себе единично. Оно их “объединяет” в той мере, в какой опространствует их, и они оказываются “связанными между собой” в той мере, в какой они не сводятся к некоторому единообразию»[3].

Вместо единства и тотальности сущего мы имеем множественность и различие сущего. Бытие сущего (в смысле принадлежности) означает бытие множественного сущего. «Наше со-бытие как бытие-со-многими — это не случайность, оно не является вторичным и стихийным рассеянием первичной сущности. Оно образует собственные и необходимые статус и содержание изначальной инаковости как таковой. *Множественность сущего лежит в основании бытия*»[4]. Единство открывается не благодаря общей сущности, разделяемой всеми, а благодаря различию других. Бытие не является общим в смысле какой-то общей собственности. Бытие дается как со-бытие. С этой точки зрения следует перевернуть порядок онтико-онтологической экспозиции. Не бытие сначала, а затем прибавление некоторого различия, но это различие как различие 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»[5].

Очевидно, что в данном случае мы не можем довольствоваться различением «фундаментального» и «регионального» онтологий — общей и социальной онтологий. Второй подход к пониманию бытия как со-бытия указывает на переоценку отношения между «общей» онтологией и тем, что считается в форме регионального, например социального, простой внеположностью, с которой соотносится и к которой применяется система общих категорий в простой

[3] *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. С. 62.
[4] Там же. С. 31.
[5] Там же. С. 60.

позиции первопричины, сущности, допускающей «региональное» в качестве вторичного и производного. Последствия предполагаемой переоценки, по-видимому просто «региональные», открывают перспективу, выходящую далеко за пределы простой внеположности или даже противоположности «общего» и «регионального». Именно в этой перспективе «общество», или «социальность», становится «шифром онтологии». Вопрос о социальном как вопрос о бытии социального оказывается вопросом о бытии, так же как вопрос о социальности бытия — социальным вопросом.

В метафизике, определенной как через или по ту сторону сущего, социальность всегда редуцирована, снята в пользу некоторого сверхсущего. 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. В различные исторические периоды «трансцендентальное означаемое» как инвариант бытия принимает различные формы или имена: космос, природа, бог, человек и т. д.

Предел и преодоление метафизики означают, что социальность является уже не объектом или идеей, но со-бытием существований. Социальность — не общая субстанция, форма или общее бытие. Это не означает, что бытие как общая и всеобщая субстанция распределяется между нами, но, скорее, бытие есть только как разделенное между существованиями. С одной стороны, нет бытия между существованиями, поскольку пространство существования есть их опространствливание, а вовсе не пространство, принадлежащее всем и никому в отдельности, следовательно, принадлежащее самому себе. С другой стороны, бытие каждого существования, т. е. бытие того, что разделяет бытие и благодаря которому оно есть, есть не что иное, как само это разделение. Социальность выявляется как ускользание собственности самости и открытие индивидуального существования как со-бытия, совместности.

В данной перспективе социальность не испытывает потребности в обращении к внешней системе отсчета (Космос, Бог, Природа) и не полагает себя в качестве социальной реальности, исчерпывая таким образом все возможности бытия-в-мире. Социальность полагается как «бытие-вместе». Такая социальность требует другой

онтологии бытия, для которой принципиально важной оказывается идея со-бытия, различия и множественности. «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 таковое (как бытие бытия), но ставит себя, дается или происходит, дис-позицирует себя* — делает событие, историю, мир — как свое собственное единичное множественное *вместе*»[6]. Между тем речь не идет о «социальном измерении» или аспекте той или иной данности, даже если подобная контекстуализация существенно проясняет природу этой данности. Речь не идет даже о социальности явления. Социацию следует понимать со-изначально миру, т. е. как событие, благодаря которому социальное в онтическом плане (но не только социальное) выходит в присутствие.

Бытие как социация является условием любого конкретного значения социального — индивидуального, коллективного, общества, человека и т. п. Но именно поэтому это условие всегда подменяется онтическим определением социального. Такая подмена становится очевидной каждый раз, когда заявляют, что социальность формируется на каком-то основании — субстанции, сущности, нарративе или мифе. И неудивительно, что когда такое основание исчезает, говорят о кризисе или конце социального. Парадигматическим примером онтического понимания социального является понятие сообщества. Как считает Нанси, требуется «“коперниканская революция” онтологической социальности, когда сообщество вращается вокруг не онтического сущего, а самого себя, или на себе самом, и уж никак не вокруг чего-то иного (Субъекта, Иного или Тождественного)»[7].

---

[6] *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. С. 68.

[7] Там же. С. 96.

1.2. Онтология сообщества

Ж.-Л. Нанси утверждает, что подлинный опыт сообщества — это опыт «бытия-вместе», со-бытия без общего бытия. Этот опыт основывается на фундаментальном событии, которое он называет «выставлением». «Быть выставленным» означает быть «положенным» вовне в соответствии с внешностью, касаясь внешнего в самой интимности внутреннего. Или: иметь доступ к тому, что принадлежит существованию, и, следовательно, к тому, что принадлежит моему собственному существованию только через «отсвоение». «Сообщество не заключается в трансценденции бытия, якобы имманентного сообществу. Наоборот, оно состоит в имманентности "трансценденции", имманентности конечного существования как такового, т. е. его "выставления"»[8].

То, что окончательно выставляется в событии выставления, есть факт человеческой конечности. Конечность есть то, что наиболее «свойственно существованию», и то, что обнаруживается только через отсвоение, образцовая реальность которого есть реальность «моего лица», выставленного к другим. Выставление — это событие конечного существования. Именно реальность человеческой конечности является определяющим основанием подлинной природы сообщества. Эта реальность укоренена в выставлении напоказ, которое оставляет самость выставленной к собственным границам и отрезанной от внутренней бесконечности. Факт выставленности напоказ, эта «архи-изначальная невозможность Нарцисса», напрямую ведет к «первичной социальности», поскольку сообщество и есть не что иное, как «разделение» конечного существования.

Сообщество показывает мне мое существование вне себя. Это не означает, что мое существование снимается сообществом как другим субъектом. Сообщество не снимает конечность, которую оно выставляет напоказ. Сообщество есть не что иное, как это выставление. Оно есть сообщество конечных существ, конечное сообщество как таковое. Иначе говоря, конечное сообщество — это не ограниченное сообщество в противоположность, скажем, бесконечному или абсолютному сообществу, а сообщество конечности: «...сообщество само выявляется в смерти другого, ибо сама смерть

---

[8] *Nancy J.-L.* The Inoperative community. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1991. P. XXXIX.

есть истинное сообщество смертных, их непостижимое сопричастие. Из чего следует, что сообщество занимает необычное место: оно несет ответственность за невозможность собственной имманентности, невозможность существования в сообществе в качестве субъекта... Сообщество — это постижение его "членами" их смертоносной истины. Оно есть постижение конечности и непоправимого избытка, на которых зиждется конечное бытие...»[9]

В событии выставления напоказ *я* и *другой* оспаривают факт собственной конечности, разделяют этот факт друг с другом. Отношение лицом-к-лицу открывает не только собственную конечность каждого, но также разделение этой конечности с другими. Вот почему в отношении лицом-к-лицу подрывается прежде всего «автаркия абсолютной имманентности». Такому сообществу соответствует «эксплозивная коммуникация», в основании которой лежит не язык, смысл или истина бытия, а выставление к собственным границам (к смерти). В основе такого сообщества лежит «совсем необязательно слово или молчание, само по себе представляющееся и основой, и запинкой, а открытость смерти, но уже не меня самого, а другого, чье живое присутствие является вечным и невыносимым отсутствием... И это отсутствие другого должно быть испытано в самой жизни...»[10]

Вместо идеи индивидуальной имманентности мы имеем разделение конечности, разделение, которое остается конечным, поскольку оно не может быть завершено. Конечное существование предшествует желанию соглашения, единства, тождества и подрывает возможность такой совершенной формы разделения. Разделение, конституирующее сообщество, не есть ни общность, ни присвоение объекта, ни самопризнание, ни даже коммуникация между субъектами. Только выставление человеческой конечности напоказ обеспечивает совместность субъектов и устанавливает между ними связь или связность, сохраняя при этом сингулярность их существования. Разделение имеет место не между равноположенными субъектами, ибо субъекты как субъекты ничего не разделяют, да в этом и нет необходимости, коль скоро речь идет о субъектности субъекта: разделение имеет место только на внешней

---

[9] *Nancy J.-L.* The Inoperative community. P. 43.

[10] *Бланшо М.* Неописуемое сообщество. М. : Моск. филос. фонд, 1998. С. 39.

границе субъектности, где конечное существо бесповоротно преодолевает самое себя.

«Бытие-вместе» не сводится к традиционной формуле «общего бытия». Различие между этими двумя формулировками заключается в сингулярности конечного существования. Существование имеет место только на уровне конечных индивидов. Следовательно, бытие-вместе — не общее бытие или общая субстанция. Бытие-вместе не означает обладание одним, общим бытием, не конституируется общей субстанцией, если даже такой субстанцией выступает общее пространство или общее место. Бытие-вместе реализуется в этом «в», в этом «между» общим и единичным, прерывным и непрерывным, тождеством и различием, согласно которому дается «со-ответствие». Бытие-вместе реализуется в этом «со-ответствии», поскольку оно опространствливает, а опространствливая, открывает непрерывность. Сообщество и есть пространство такого опространствливания.

«Вместе» означает то, что не принадлежит ни внутреннему, ни внешнему. «Вместе» есть модальность различения, а вовсе не субстанциональное образование и не отношение (логическое, механическое, мистическое и т. д.). «Вместе» имеет место, когда внутреннее как внутреннее становится внешним. То есть когда внутреннее, не будучи каким-то общим внутренним, дается как внешняя внутренность: «...Бытие в-месте, или "Mitdasein", или "совместность"... не значит быть одним или попросту быть многими: это значит быть многими, выставленными друг другу напоказ. Это размещение, опространствливание существований... Пространство между нами — пространство не-пребывания-тем-же-самым и пребывания во взаимном показе: эта экспозиция, или совместность... есть некоторый предел в том смысле, что граница совмещает две разные вещи или два разных участка. Она совмещает их, но также разделяется "между" ними. Она одна и две одновременно, она "внутри" и "вовне", она закрыта и открыта»[11].

«Вместе» означает не быть собой, не иметь никакой сущности ни в себе, ни в другом. Не иметь никакой сущности вообще, содержать собственную индивидуальность как инаковость, причем таким образом, что никакой субъект, никакая субстанция не могут

[11] *Нанси Ж.-Л.* Сегодня //Ad Marginem' 93. М. : Ad Marginem, 1994. С. 162.

представлять эту инаковость в себе или как таковую, или как собственную самость другого, или как Другого вообще. Инаковость собственного существования имеется только как совместность. Тогда сообщество — это сообщество других, что вовсе не означает, что некоторые люди обладают общей природой или сущностью вопреки их различию. Инаковость не есть общая субстанция, а наоборот, она есть несубстанциональность каждой индивидуальности и ее отношения с другими. «Сообщество — это то, что всегда имеет место через других и для других. Оно не есть пространство определенных я — субъектов или субстанций, которые располагаются у самого основания бессмертия, — но таких "я", которые всегда "другие"... Если сообщество открывается в смерти других, то это потому, что сама смерть есть настоящее сообщество "я"... Это не есть общество, соединяющее различные я в некоторое Я или, больше того, в некоторое "Мы". Это сообщество *других*. Подлинное сообщество mortal being, или смерть как сообщество, устанавливает их невозможную общность. Сообщество, таким образом, занимает некоторое сингулярное пространство: оно приписывает себе невозможность собственной имманентности, невозможность общественного бытия в форме субъекта»[12].

Традиционные понятия сообщества, обладающего общим бытием, и индивидуальности как неделимости, отделенной от других индивидов, представляют собой две стороны одной медали. И в том и в другом случае традиция оставляет в тени факт или фактичность существования — конечность существования. Эта фундаментальная конечность существования оставалась незамеченной во всех теориях индивидуальности. Но если сообщество конституируется не общим бытием, а бытием-в-месте, выставленностью друг другу напоказ, тогда необходимо пересмотреть и традиционное понятие индивидуальности.

Нанси ясно дает понять, что понятие индивидуальности, абсолютно отделенной от других, является самопротиворечивым понятием, поскольку для того, чтобы отделение было абсолютным, т. е. исключало связь с другими, граница, обеспечивающая это отделение, должна удвоить себя как граница, будучи не только границей чего-то, но и границей границы. Она должна закрывать

[12] *Nancy J.-L.* The Inoperative community. P. 15.

саму себя, т. е. она не просто должна закрывать, ограничивать, скажем, какую-то территорию, но, чтобы это ограничение было абсолютным, граница должна ограничивать и саму эту границу. Однако это противоречит определению границы, поскольку граница ограничивает то, что за границей. Таким образом, она лишается собственных характеристик как границы. Следовательно, граница, согласно своему собственному определению, выставлена к внешнему. Но если то, что ограничивает меня, выставлено к внешнему, тогда я не могу быть полностью отделенным от внешнего.

Отсюда следует вывод: сообщество не есть совместность индивидуальностей, поскольку индивидуальность как таковая дается только внутри этой совместности. Совместность конституирует индивидуальность, но не наоборот, и индивидуальность, возможно, есть граница сообщества. Но сообщество — вовсе не сущность, априорно заданная индивидам, ибо сообщество и складывается из коммуникации сингулярностей. Сингулярность подразумевает нечто большее и нечто меньшее, чем индивидуальность. «Под “сингулярностью” понимается то, что каждый раз заново образует точку экспозиции, прочерчивает пересечение пределов, в направлении которых осуществляется каждый раз акт открытия. Быть обращенным к... значит пребывать на пределе, там, где внутреннее и внешнее даны одновременно, где ни внутреннее, ни внешнее не даны как таковые... Обращенность существует до любой идентификации, сингулярность не является идентичностью, она представляет собой саму эту обращенность в ее точечной актуальности»[13].

Сингулярность — это полная противоположность, «перевернутая фигура» картезианской субъективности. Тогда как картезианский субъект субъективируется только абсолютной изоляцией от других субъектов и от остального мира, сингулярность всегда является на границе с другой сингулярностью. Связь между сингулярностями осуществляется в форме несвязности, поскольку каждая из них отделена от другой границей, более того, она сама и есть эта граница. Сингулярность субъекта, строго говоря, не является так, как если бы она была абсолютно изолированным и независимым существом. Сингулярность всегда «со-является».

---

[13] *Нанси Ж.-Л.* О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М. : Наука, 1989. С. 97.

Сингулярные субъекты всегда выставлены друг другу напоказ; их сингулярность всегда является вместе с другой сингулярностью, в сообществе, не отрицающем, а скорее утверждающем конечность их существования. Имеется «первичная социальность», и она вовсе не является обязательным исполнением имманентной общности. «...Следовательно, сообщество означает, что сингулярное существо со-является только с другим сингулярным существом и... то, что... может быть названо первичной или онтологической социальностью, в своем принципе выходит далеко за пределы простой темы человека как социального существа (zoon politikon вторично по отношению к этому сообществу)»[14].

Такой способ бытия сообщества предполагает, что общей самотождественной субстанции, присущей сингулярностям, не существует. Это сообщество без общего, без тождества, без объединяющего начала и имени. Конечность, или бесконечное отсутствие бесконечного тождества, есть то, что составляет сообщество. Но если конечность есть единственное, что мы разделяем, тогда сообщество не производит себя как работу или через работу. Неспособность производства никакой работы, кроме работы смерти, только и описывается и осознается как сообщество.

Но если вся «субстанция» сообщества состоит в бытии-вместе, в его опространствовании, тогда оно «выставлено» собственной событийности или историзации. Именно как событийность сообщество исторично, т. е. выставлено самому себе, и в этом «со», в этом саморазличении постоянно трансформируется смысл «общего». Сообщество неисторично, если в качестве основания оно опирается на регулятивную цель или на представление об утраченной общности. Сообщество предъявляет нам новую форму историчности. История — это не то, что имеет место во времени, а само событие времени-пространства, каждый раз абсолютно сингулярное. Это время-пространство, которое в одно и то же время делает возможным и ниспровергает хронологическое время и, стало быть, время мира.

---

[14] *Nancy J.-L.* The Inoperative community. P. 28.

1.3. Существование, свобода, смысл

Мы имеем две формально онтологические возможности понимания бытия. Согласно первой возможности, бытие — это основание или причина сущего. Если же мы будем придерживаться второй возможности, бытие будет рассматриваться как основание сущего в смысле принадлежности. То есть бытие каждый раз бытие именно этого сущего. А это, в свою очередь, означает, что сущее структурируется ничто. Бытие сущего, структурированного ничто, и есть не что иное, как экзистенция (существование). Существовать — это быть открытым к бытию или истине бытия. Существование есть не что иное, как это открытие, это зияние, выставленность к ничто, выдвинутость в отсутствие основания. Вопрос о бытии, или смысле, или истине бытия имеет место, потому что в самом нашем существовании само бытие под вопросом. Но бытие может вопрошаться лишь постольку, поскольку мы открыты к бытию, мы и есть эта открытость к бытию, «выставленность напоказ». Последняя в силу своей избыточности относительно любого сущего никогда не становится предметом познания и никогда не превратится в известное отношение объективации и репрезентации.

Существование здесь не есть диалектическое обращение ничто в бытие и снятие ничто в позитивности наличного бытия. Скорее, существование предстает как углубление и интенсификация ничто вплоть до его утверждения. Интенсификация ничто не отменяет его ничтожности. В этом и заключается свобода существования. Свобода, как говорит Гегель, — это самоуглубляющееся ничто: «Высшей формой ничто, взятого для себя, была бы свобода, но свобода есть отрицательность, которая углубляется в себя, чтобы достигнуть наивысшей интенсивности, а потому есть как раз абсолютное, утвердительное (Affirmation)»[15]. Поскольку существование не выводится *из* и не сводится *к* сущности, не предшествует и не следует сущности (две симметричные формулы эссенциализма и экзистенциализма — для эссенциализма первым приходит «сущность», а для экзистенциализма — существование), постольку существование является своей собственной сущностью. Существование — это всегда безосновное существование. Отношение к не-основанию

[15] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Наука логики. М. : Мысль, 1975. Т. 1. С. 221.

Конец ознакомительного фрагмента.
Для приобретения книги перейдите на сайт магазина «Электронный универс»:
e-Univers.ru.