

*a*nother one

Tom 2 №1 2024

ЕЩЕ ОДИН философский журнал

Том 2 № 1 2024

Еще одна возможность



Можайск
Издательство РЕС ПРЕСС
2024

ЕЩЕ ОДИН

философский журнал

Издается с 2023 года, выходит 2 раза в год

ISSN 2949-5202

eISSN 3034-2376

Учредитель — Издательство «РЕС ПРЕСС»

Том 2 №1 2024

Главный редактор: Лолита Агамалова

Редакционный совет

Екатерина Алексеева (Москва, Россия); Никита Архипов (Москва, Россия); Александр Бикбов (Париж, Франция); Рэй Брасье (Бейрут, Ливан); Диана Гаспарян (Москва, Россия); Василий Кузнецов (Москва, Россия); Владислав Карелин (Москва, Россия); Александр Писарев (Москва, Россия); Мария Пророкова (Москва, Россия); Матье Рено (Париж, Франция); Оксана Тимофеева (Берлин, Германия)

Редакционная коллегия

Павлина Казакова, Мария Романюк, Максим Ухин

Дизайн, верстка: Татьяна Павлова

Обложка: Рисунок повернут на 90 градусов против часовой стрелки.

Анастасия Рябова. 2019. Бумага, сухая пастель, карандаши.

Корректор: Марина Стрепетова, Софьяна Екатерина

Е-mail редакции: ao.philos.journal@gmail.com

Сайт: anotheronejournal.com

Регистрация: ПИ № ФС 77 - 85481 (01.03.2023)

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

Тираж 200 экз.

© Издательство РЕС ПРЕСС, 2024

18+

СОДЕРЖАНИЕ

- 8 От выпускающих редакторов
Лолита Агамалова, Максим Ухин

КИБЕРНЕТИЧЕСКИЙ ФРОНТ НА КИНОВАРНОМ УТЕСЕ

- 11 Интеллект и дух. Между пониманием
и преобразованием
Реза Негарестани
- 46 Искусственный интеллект: утопия и бессубъектность
Екатерина Алексеева
- 64 Сценарии возможного совместного будущего
с искусственным интеллектом
Татьяна Сергеева
- 86 К проблеме онтологического статуса виртуального
Василий Кузнецов
- 102 От времени к Метавремени: *oudén* и воспроизводство
темпорального
Максим Кондауров

ОПТИМИЗМ С ТРАУРНОЙ ПОВЯЗКОЙ

- 125 Имманентность потустороннего мира
Квентин Мейясу
- 163 Поражение живых
*Владислав Софронов**
- 189 По ту сторону власти. Трансцендентальное понятие диаспоры
Франсуа Ларюэль
- 213 Aftoktonía как стратегия избавления от страдания:
онтологическое измерение
Ксения Васильева

*По мнению Минюста, участвует в организации
РСД, имеющей статус иностранного агента

ANOTHER ONE

Philosophical Journal

Published since 2023, frequency — two issues per year

ISSN 2949-5202

eISSN 3034-2376

Establisher – LLC RES PRESS

Volume 2 №1 2024

Editor-in-Chief: Lolita Agamalova

Editorial Council

Ekaterina Alekseeva (Moscow, Russia); Nikita Arkhipov (Moscow, Russia);
Aleksandr Bikbov (Paris, France); Ray Brassier (Beirut, Lebanon);
Diana Gasparyan (Moscow, Russia); Vasilii Kuznetsov (Moscow, Russia);
Vladislav Karelin (Moscow, Russia); Aleksandr Pisarev (Moscow, Russia);
Maria Prorokova (Moscow, Russia); Matthieu Renault (Paris, France);
Oksana Timofeeva (Berlin, Germany)

Editorial Board

Pavlina Kazakova, Maria Romaniuk, Maxim Ukhin

Design, layout: Tatiana Pavlova

Cover: The drawing is rotated 90 degrees anti-clockwise. Anastasia Ryabova.

2019. Paper, dry pastels, pencils.

Proofreader: Marina Strepetova

E-mail: ao.philos.journal@gmail.com

Website: anotheronejournal.com

State Registration №: ПИИ № ФС 77 - 85481 (01.03.2023)

All published materials passed review and expert selection procedure.

Print run 200 copies.

© LLS RES PRESS, 2024

18+

CONTENTS

- 8 Editors' Introduction
Lolita Agamaloʻva, Maxim Ukhin

CYBERNETIC FRONT ON THE CINNABAR CLIFF

- 11 Intelligent and Spirit. Between Conception and Transformation
Reza Negarestani
- 46 Artificial Intelligence: Utopia and Subjectlessness
Ekaterina Alekseeva
- 64 Scenarios of Possible Future with Artificial Intelligence
Tatiana Sergeeva
- 86 On the Problem of Ontological Status of the Virtual
Vasily Kuznetsov
- 102 From Time to Meta-Time: Oudén and the Reproduction
of the Temporal
Maxim Kondaurov

OPTIMISM WITH A MOURNING BANDAGE

- 125 The Immanence of the World Beyond
Quentin Meillassoux
- 163 The Defeat of the Living
Vladislav Sofronov
- 189 Beyond Power: The Transcendental Concept of Diaspora
François Laruelle
- 213 Aftoktonía as a Strategy of Deliverance from Suffering:
Ontological Dimension
Ksenia Vasilieva

От выпускающих редакторов

Еще одна возможность? Вы хотите сказать, что были возможности до? — Да. Так мы и говорим: существовали, существуют и будут существовать другие, альтернативные — исторические, политические, онтологические — возможности. Все, кто отрицает эту простую истину, — враги будущего, которое, впрочем, *необратимо*. Спекулятивным образом мы предлагаем некое множество, готовое к бесконечному оптимистическому посткриптому, но не забывающее о трагизме действительных событий: гетерогенные на первый взгляд, *собранные* в номер тексты учреждают иную возможность; учредительная ситуация открывается *радикальному* горизонту, а распространяется он — *еще и еще* — дальше, чем предписывает ему *erehwon*. *Обмен утопии на мессианизм*? Спасибо, оставьте при себе. Обменный курс философии, с помощью которого мы привыкли управлять порядком вещей, — считай, слов, — разрывает сцепленность традиций и их привычных противоборств, разменивает *только на скуку*. Тем лучше для нас: раз настоящее перестало быть действительностью, нам пора взглянуть *в* настоящее как на возможность; и не об этом ли говорит Фуко, когда призывает нас к онтологии настоящего? Настоящее более чем возможно. Но слово — как наше оружие — должно быть перформативно и учредительно; учредительно, впрочем, в той степени, в которой мы действительно готовы *переносить* всю эту зияющую, но необходимую открытость.

А теперь перейдем к делу. В настоящем номере представлены два раздела: «Кибернетический фронт на киноварном утесе» и «Оптимизм с траурной повязкой». Первое название предложено GPT (кроме статей, среди вводных было «на манер Ленина»), второе же принадлежит Эрнсту Блоху, а точнее взято из его поздних тюрбинген-

ских лекций; граница между разделами, впрочем, довольно условна. Открывает номер фрагмент из книги Резы Негарестани *Intelligence and Spirit*. Путь неорационализма прокладывает для читателя безличный разум, который выходит за пределы ограничений своей конкретной реализации путем полагания себя как артефакта собственного понятия. Негарестани предлагает взглянуть на самих себя как на реализованный искусственный интеллект, чтобы увидеть работу нечеловеческого в себе. Затем Екатерина Алексеева рассматривает ИИ как условие возможности утопии – политической и эпистемической, возводя отрицание конкретности в новую степень: в отрицание субъектности, которой заражен человеческий разум, стремящийся сохранить как политический, так и онтологический status quo. Алексеева предлагает перейти от субъектности, объективации и десубъективации к бессубъектности, которая позволит распределить центрированную власть и стать ближе к «объективному» знанию. Опираясь на Бострома, Татьяна Сергеева рассматривает уже конкретные сценарии: как, посредством чего и *для чего* может использоваться искусственный интеллект – будет ли это стагнацией, симуляцией, *трансформацией* или простым политическим усилением разрывов, к примеру, пропасти, разделяющей богатых и бедных – все же зависит от нас. Далее Василий Кузнецов проблематизирует виртуальное: от римской доблести *virtus* к мнимой самоочевидности мира, порождающей в своей нехватке цифровой дубликат. Виртуальное оборачивается тем, что обходит дуальные композиции, требующие *отдать возможное будущему, а не настоящему*; ограниченному виртуальному, а не реальному и наоборот. Обосновываясь повсюду, виртуальное предлагает себя как все: это значит, что брешь к другому миру можно, приглядевшись, найти *везде*. Но если там будет *oudén* – из бреши все же покажется *пустое*? Максим Кондауров показывает, как в разрывах – в бытии-*между* – происходит противоборство субстанции с самой собой: так, неизбежно обретая себя в зоре времени посредством *метаксиса*, самого этого *между*, мы всматриваемся в небытие, которое и есть *время*, иначе – *мета время*, иначе – *пустота*, в которой, если не бояться ее бесплотной пустотности, можно увидеть избыток, – собственно, тот избыток, который и заставляет нас искать ту самую брешь в настоящем. Стараясь переопределить рубеж, разделяющий наш мир и новый, мир справедливости, который быть-может появится так же контингентно и безосновно, как мышление, следующее за жизнью и материей и их мирами (покуда они

не выводятся друг из друга), – Мейясу ищет условия возможности не только изменений как таковых, но онтологическое событие, которое переменит все. Им окажется имманентный Бог – Бог, который сможет обеспечить воскрешение без вины за собственную жестокость. Но что же делать, если охватывает отчаяние? Владислав Сафронов полагает, – как полагал в свое время и Федоров, – что мы должны начинать с себя, взять все в свои руки: рассматривая отчаяние как (1) кристаллизованное и (2) соположенное с надеждой, он предлагает увидеть окно, выделенный момент, «момент-который-еще-может-не-стать-крайним», где застывает само невозможное, открывая само это окно – окно надежды. Не упустить его, этот революционный миг, – поймать надежду, способную обратить всегда преждевременное восстание в возможное и действительное. В «наброске материалистической критики политического разума» Франсуа Ларюэль предлагает перейти от фабрики дескрипций власти к подлинному законотворчеству, которое может осуществиться исключительно *au-delà*, по ту сторону (принципа) власти, что означает: не нужно описывать власть исторически, фокусируясь на ненадлежащем, но необходимо думать о власти в терминах будущего. В завершение Ксения Васильева заостряет ситуацию: если Сократ был прав, высказав знаменитое: «Философия – это искусство умирать», то следует предельно честно и аналитически рассмотреть *aftoktonía*, взяв ее за отправную точку, откуда мы философствуем и задаемся вопросом, как избавить себя и мир от страдания и как обойтись с волей, объективирующей мир. Путешествие в ладье Харона закончится, если философия и искусство умирать вновь сомкнутся в тождество, породив новое просвещенное сознание, не отмеченное ложью, и будет способно формировать точные отчеты об *aftoktonía* внутри всех миров и их онтологических порядков, но никогда не руководствоваться простыми аффектированными решениями, спасающими – в лучшем случае – только тебя самого.

*Лолита Агамалова
Максим Ухин*

Интеллект и дух. Между пониманием и преобразованием

Реза Негарестани — директор программы критической философии, Новый центр исследований и практики; Сиэтл, США; e-mail: reza.negarestani@thenewcentre.org

Перевод с англ.: переводческий коллектив Mass of Fuzzy Grey (Аполлинария Ананьева, Дарья Брусницына, Михаил Журавлев и др.)¹

Ключевые слова: искусственный интеллект, метафизика, ингуманизм, метафилософия, Гегель

Рассуждения об искусственном интеллекте обычно отправляются от его подобия человеческому. Реза Негарестани реализует альтернативный – гегельянский в своей основе – ход, который позволяет посмотреть на историю интеллекта как на независимый вычислительный процесс, описываемый функционально, а не сущностно; процесс, который может быть реализован на разном материале, причем человеческая его реализация является только частным случаем, одной реализацией из возможных, но далеко не привилегированной. В данном фрагменте отстаивается тезис, согласно которому ум есть постоянно развивающаяся конструкция (это, собственно, и есть его определение) – развивающаяся не просто так, а целенаправленно, и цели эти определяются умом самостоятельно. Способность определять эти цели обуславливается способностью создавать понятия и оперировать ими, языком – высшей формой которого являются формальные языки и построенные на их основе науки – и социальностью, предстающей как форма взаимодействия, которая может быть описана в терминах правил обмена суждениями. Обладая этой базой, конкретная реализация ума – человеческий разум – может сконструировать обобщенное понятие (или даже Понятие) интеллекта, с которым соизмерить свой актуальный статус и построить программу самопреобразования; а формулируется это понятие в терминах соотношения интеллекта и его поля интеллигибельного.

¹ Перевод выполнен по изданию: Negarestani R. Intelligence and Spirit. NY: Urbanomic, 2019. PP. 56–85. Книга Резы Негарестани «Интеллект и дух» готовится к изданию на русском языке в импринте «Лёд» (АСТ).

Полемика о разумности

Люди – это функциональные единицы ума (*mind*)². А под человеком мы подразумеваем рациональную самость, дискурсивный апперцептивный интеллект или разумное (*sapient*)³ существо. Провозглашая людей конституирующими единицами ума, мы рискуем вызвать в памяти плохие ассоциации с социокультурно нагруженной

² Мы передаем *mind* как «ум» по нескольким причинам. Во-первых, Негарестани использует в своем тексте серию терминов (*reason, consciousness, sentience, sapience, mind*). При переводе стояла задача сделать эти тонкие различия насколько возможно явными и когерентными. Было принято решение не использовать варианты «сознание» и «разум», поскольку эти термины использованы для передачи *consciousness* и *reason* соответственно. Этот перевод не лишен недостатков (например, это привело к невозможности сохранить традиционный перевод *philosophy of mind* как «философии сознания»). Во-вторых, наш перевод *mind* как «ума» опирается на сложившуюся традицию: как минимум, перевод В. В. Васильевым книги Дэвида Чалмерса «The Conscious Mind» как «Сознающий ум» (Чалмерс Д. Сознающий ум. М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013) и перевод В. В. Целищевым книги Томаса Нагеля «Mind and Cosmos» как «Ум и космос» (Нагель Т. Ум и космос. М.: Канон+, 2024). В-третьих, Негарестани делает акцент на том, что *philosophy of mind* отсылает к немецкой классической философии: «Под “философией ума” я подразумеваю исключительно тот подход к вопросу об уме, который сформировался в немецком идеализме, где он отсылает к конкретному движению между понятием ума и комбинацией существующего физического воплощения и необходимой логической функции, и к идеи ума как полной реализации такого понятия и соответствующего ему объекта» (Negarestani R. Intelligence and Spirit. NY: Urbanomic, 2019. P. 54). При этом вариант передачи *mind* как «духа» (например, в переводах Гегеля) также не был возможен в силу того, что термин «дух» закреплен за *spirit* (Geist). – Прим. перев.

³ Пару «*sapience*» и «*sentience*» Негарестани заимствует у Р. Брэндома. При переводе на русский «Работы нечеловеческого» эта пара была передана как «разумность – чувственность» (Негарестани Р. Работа нечеловеческого // Логос, 2021, №3. С. 1–38.), при переводе комментариев Брэндома к «Эмпиризму и философии сознания» У. Селларса – как «способность разуметь» и «способность чувствовать» (См.: Селларс У. Эмпиризм и философия сознания. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021.). Поскольку Негарестани использует *sapience* как синоним *reason*, мы передаем *sapience* как «разумность» (что позволяет также сохранить ассоциацию с устоявшимся переводом *homo sapiens* как «человек разумный»). Для *sentience* же был выбран перевод «способность ощущать», чтобы отличить его от *sensibility* – термина, обозначающего в тексте Негарестани чувственность в кантианском смысле. – Прим. пер.

идеей человеческой исключительности, наследием консервативного гуманизма. Но полемика вокруг человеческой разумности так или иначе возникает из противозаконного слияния разумности, понимаемой как формальное качество, которое может включать любую способность ощущать (*sentience*), структурно удовлетворяющую его условию реализации, и разумности, понимаемой как сущностное качество, которое ставит одно существо выше других существ. В то время как первая концепция разумности может быть адекватно понята как функциональная диаграмма или минимальное (и тем не менее подлежащее пересмотру) описание возможностей, необходимых для мышления и действия, последняя представляет собой конкретный взгляд на человечность как набор контингентных характеристик и способностей. Разумность – это не нечто сущее; это необходимая и положительно ограниченная форма или Идея в гегелевском смысле этого термина. Необходимая, поскольку без этой формы познание мира и, следовательно, ощущающих (*sentient*) существ или, в более широком смысле, измерение интеллигибельности, невозможно. Положительно ограниченная, поскольку ее реализация опирается на необходимые условия или обуславливающие ограничения, как каузальные, так и логические. Разумность является формальным критерием – *sui generis* формой и поэтому не должна рассматриваться как субстанциальная сущность или сущее. Следовательно, рассматривать разумность как вид или ранг в порядке [живых] существ – значит ликвидировать разницу между формальным и субстанциальным, мышлением и бытием, рациональными основаниями и причинами. Разумная осознанность, которая относится к порядку самосознания или разума, не то же самое, что ощущающее сознание. Это форма, необходимая для производства качественных изменений в структуре способности ощущения путем превращения ее в место особого рода логико-вычислительной деятельности, суждений, умозаключений и концептуализаций. Поэтому разумность отмечает порог проникновения логико-концептуальных функций как нового класса регулятивных функций в чувственную активность. Короче говоря, человек как форма указывает только на глубинное соответствие между интеллектом и интеллигибельным, структурой и бытием: тот факт, что интеллект без интеллигибельного в самом широком смысле остается всего лишь идеологической фиксацией и что нет никакого способа говорить об интеллекте без учета работы интеллигибельности. Обходить вниманием работу интеллигибельности в пользу интеллекта

или нечеловеческого интеллектуального поведения – верный способ смешать объективно интеллектуальное с субъективно интеллектуальным. То есть как только мы отвергаем форму или идею человека – или разумность как набор позитивных/допускающих ограничений для мышления и действия – как частный случай работы интеллигентности, подкрадываются консервативный гуманизм и антропоморфизация вселенной.

Оборот Питера Вульфендейла «переформатирование *homo sapiens*»⁴ указывает на то, что разумность – это качественное изменение класса и типов чувственной активности, вызванное *качественно иным классом действий*. Любая способность ощущать, которая подпадает под эти виды деятельности или функциональную форму, будет существенным образом регулироваться и переформатироваться.

Разумная осознанность – это не еще один ранг в порядке сущих, она артикулирует конструктивный принцип или форму, которая нивелирует превосходство человека как биологического вида. Она растворяет в себе и ассимилирует явленную (*manifest*)⁵ конфигурацию человеческого вида – и любой другой способности ощущать, которое подпадает под него – в новые единства безличного разума. Переформатируя чувственное сознание посредством логико-концептуальных функций, разумное осознание ослабляет управляющую роль своего материального субстрата – будь то биологический или социальный. Оно постепенно освобождает свои условия реализации от своей естественной конституции. Синтезируя каркас, в котором можно быть одновременно ответственным и за нечто мыслимое (суждение), и за нечто совершаемое (действие), оно расширяет свои когнитивные, теоретические и практические свободы. Рационально развиваясь в самость, способную относиться к себе как к артефакту – становясь артефактом своего собственного Понятия⁶, – оно выдвигает понятие разумной агентности, допускаю-

⁴ Wolfendale P. The reformatting of *homo sapiens* // Angelaki, 2019, №24 (1).

⁵ Р. Негарестани противопоставляет *manifest* (явленное) научному (*scientific*), следуя Уилфриду Селларсу. Вариант перевода «явленный» представляется наиболее удачным, поскольку отсылает к явлениям; к тому, что нам дано без дополнительных исследований. См.: Логинов Е. В. Селларс, Кант и философия сознания // Иммануил Кант и философия сознания: монография. Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024. С. 227. – *Прим. пер.*

⁶ Р. Негарестани использует *Concept* преимущественно в гегельянском смысле, поэтому мы переводим этот термин как Понятие. — *Прим. пер.*

щей возможность реализации в других артефактах. Человеческая разумность далека от завершенной тотальности; она есть то, что разрушает привязку к любому особому статусу или данному смыслу. Это артефакт, принадлежащий истории ума как истории артифициализации. Когнитивное исследование того, «что значит быть человеком» или «в чем состоит разумность», приобретает форму систематического упражнения по разработке объекта эволюционирующего Понятия. Короче говоря, разумное осознание – это когнитивно-практический проект, в ходе которого реализация человека строго подчиняется изменениям в содержании понятия человека. Тем не менее, поскольку структура этого понятия задается формально и поскольку она описывает человека без обращения к субстанциальным сущностям, только в терминах необходимых структурирующих способностей, которые могут осуществляться различными наборами материальных реализаторов, она расширяет перспективы реализации разумности, распространяя ее на сферу артефактов как чистых объектов ремесла и процессов артифициализации. Однако это ни в коем случае не означает превращение артефактов в средства сохранения и воспроизведения канонического портрета человека, место которому в биологии и социокультурном партикуляризме. Разумное осознание является конструктивным принципом производства самости, наделенной способностью осознавать содержания. Ни эссенциалистская идентичность этой самости, ни граница и качество содержательного осознания, в соответствии с которым оно понимает и преобразует себя, не фиксированы. Разумность – это конструктивная деятельность, а не структурно фиксированная сущность. С точки зрения этой конструируемости, утверждать, что нечто разумное непременно является животным, то есть способным ощущать, – значит упражняться в предвзятом догматизме: это ограничивает возможные реализации разумной формы, ограничивая ее конкретной физической или биологической организацией.

Фактически, человек, как он существует в настоящий момент, является одновременно разумным и ощущающим, и артефактом понятия, и биологически воплощенным животным. Но то, что делает человека человеком в смысле разумности, является формальным, а не субстанциальным. Эта автономная правилосообразная форма не является измерением человеческого как способного ощущать или как естественного вида. Различие между разумностью (*sapience*) человека (*Homo sapiens sapiens*) – разумом (*reason*) – и его способностью

ощущения (*sentience*) в конечном счете является формальным различием между мышлением и бытием. Это линия раздела между формальным различием и субстанциальной неразличимостью. Отсюда следует, что не только нынешний *homo sapiens*, но и любое существо, способное ощущать, может быть разумным до тех пор, пока оно удовлетворяет минимально необходимым условиям формальной автономии мышления, в которую наша собственная способность ощущать вовлечена. Мы рассмотрим эти необходимые условия в следующих главах. Как люди, мы смотрим на свою животную природу и говорим: «В тебе я вижу бездну интеллекта, но ты во мне не видишь ничего». Только в той мере, в которой мы являемся разумными, мы критически осознаем себя как способных ощущать среди других способных ощущать, как интегрированные пучки рациональных и нерациональных процессов. Различие между разумностью и способностью ощущать не является сущностной чертой биологического вида, и ее не следует сводить к *homo sapiens* или к обыденному образу человека. Конечно, всегда можно возразить, что мышление вездесуще по своей природе и что в конечном итоге разумность — на самом деле это и есть способность ощущать. Пока что ответа Лоренца Пунтеля должно хватить, чтобы распутать этот клубок:

Обсуждения, порождаемые вопросами типа «думают ли» (обладают ли умом и т. п.) животные (или определенные виды животных), как правило, имеют оттенок бессмыслицы. Без критерия мышления бессмысленно спрашивать, думает ли тот или иной вид животного. Здесь такой критерий *есть*: тип «мира», который соответствует онтологическому строению данного вида. Если этот «мир» (*Welt*) является чистой (то есть ограниченной) средой (*Umwelt*) — и только *Umwelt*, и потому не неограниченным *Welt*, — тогда нет никакого «интеллекта» в том смысле, который в этой книге принимается за подлинный смысл [этого слова], потому что он определяется как требование, чтобы «миры» существ, которые мыслят, были неограниченными (как в случае людей). Конечно, если кто-то ассоциирует другое понятие с термином «мышление», тогда некоторые виды нечеловеческих животных вполне могут «мыслить». Но тогда вопрос сводится к чисто терминологическому.⁷

⁷ Puntel L. Structure and Being. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2008. P. 274.

Все, что Пунтель говорит о мышлении, можно дословно повторить и в отношении ума. Мышление разумного [существа] определяется в терминах *понятого* им мира в том смысле, что этот мир не имеет никаких ограничений на то, что о нем можно спросить или подумать. Мышление разумности коэкстенсивно всему.

Быть человеком – единственный способ выйти за пределы человеческого. Альтернативный путь – либо отвязать способность ощущать от разумности, либо преодолеть разумность в пользу прямого взаимодействия с технологическим артефактом – не позволяет выйти за пределы человеческого. Напротив, он ведет к культуре когнитивной мелочности и самообмана, которыми кормятся самые парохияльные и утилитарные политические системы, существующие на планете. Освобождая способность ощущать от так называемого ярма разумности, человек не становится постчеловеком или даже животным, но возвращается к идеологически нагруженному «биологическому шовинизму»⁸, который разумность должна преодолеть, поскольку сама идея гуманистического консерватизма выдает случайное и локально-контингентное за необходимое и всеобщее. Отбрасывая человека в надежде на непосредственный контакт со сверхинтеллектом или на самореализацию технологического артефакта, вы либо тайком подчиняете будущее предопределенным целям консервативного гуманизма, либо подписываетесь на будущее, которое является просто телеологической актуализацией конечных причин и, таким образом, возрождает избитое аристотелевское слияние оснований и причин. Человеческая разумность – единственный проект выхода.

Мы не можем обойти работу по преодолению затруднений вечности, постулировав сомнительную метафизическую альтернативу человеку как кратчайший путь к свободе. Поступая так, мы просто устраним проблему, а не решим ее. На самом деле антигуманистические альтернативы идее человека по иронии судьбы заканчиваются тем, что под видом некой догматической фигуры инаковости переутверждаются самые консервативные антропоморфные черты. Поскольку такие антигуманистические альтернативы уже отказались от ресурсов *Geist*, необходимых для диагностики и подвешивания консервативных черт или характеристик человека, они стали прислужниками того самого консервативного понятия человека, от ко-

⁸ Brandom R. Reason in Philosophy: Animating Ideas. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009. P. 148.

того они изначально намеревались избавиться.

Мы, как явленные люди, должны примириться – психологически, когнитивно и этически – с беспощадным фактом того, что значит быть человеком: невозможно съесть рыбку человечности, не подавившись последствиями. Как только мы начинаем относиться к себе как к виду, определяемому правами и правомочиями, как только мы начинаем предписывать, что нам следует или не следует думать или делать, как только мы различаем порядок вещей и отвечаем на него в соответствии с тем, что мы считаем правильным (даже если мы при этом далеки от истины), мы принимаем на себя обязательства безличного порядка разума, к которому принадлежит разумность, – порядка, который уничтожит наш явленный автопортрет⁹. Мы перешли когнитивный Рубикон. Взяв на себя обязательства по отношению к этому безличному порядку, мы должны осознать, что явленное человеческое – мы здесь и сейчас, – будет преодолено этим самым порядком. Разум – это игра, в которой мы все лишь временные игроки и от которой мы не можем отказаться. Поэтому давайте хорошо сыграем в эту игру, приняв ее ставки и ее последствия. Как преходящие воплощения разумности, мы можем только признать нашу смешанную животную природу и тот факт, что особенными нас делает способность это признать – признать, что в своей способности ощущать мы *абсолютно* не исключительны, – и сделать из своей разумности даже самые далеко идущие выводы. По мере роста и взросления разума определение и значение человека освобождаются от какой-либо предполагаемой субстанциальной сущности или фиксированной природы. Формальное наименование «человечность» становится переходящим титулом, титулом, который может быть дарован или приобретен независимо от какой-либо привязки к конкретной естественной или искусственной структуре, наследию или склонности, поскольку быть человеком – это не просто право, приобретенное естественным путем при рождении, по биологическому происхождению или по наследству. Титул «человек» может быть передан всему, что может дорасти до пространства суждений,

⁹ «Можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке». См.: Фуко М. Слова и вещи. СПб: А-сad, 1994. С. 404. Говоря о порядке, Негарестани отсылает к английскому переводу названия работы Фуко «Слова и вещи» – «The Order of Things» («Порядок вещей»). – *Прим. пер.*

всему, что удовлетворяет критериям наделенной умом и мыслящей агентности, будь то животное или машина. Переплетение проекта эмансипации человека – как в смысле негативной свободы от ограничений, заранее установленных или созданных нами, так и позитивной свободы делать что-то или стать чем-то другим – с искусственными перспективами человеческого интеллекта является логическим следствием человека как *переходящего права*.

Рациональная интеграция, суждение, и порождение будущих способностей

Установление необходимой связи между пониманием (*conception*)¹⁰ духа и его преобразованием требует самости, которая функционально определяется своими ролями в принятии рациональной ответственности (функция суждения). А именно, с опорой на свою рациональную целостность, самость истолковывает определенный набор обязательств в качестве *рационального основания* для принятия или отклонения других обязательств. Таким образом, речь идет о мыслящей самости или дискурсивном апперцептивном интеллекте, обладающем сознанием своего опыта через рациональное единство самосознания. Его опыт структурирован понятиями ума. В отличие от бога и прочих воображаемых интеллектов этот интеллект не имеет прямого доступа к реальности. Он взаимодействует с ней посредством своей духовной конфигурации.

Поскольку мыслящие самости являются функциональными единицами, которые представляют собой совокупность качественных действий (суждений или рациональных оснований), их формальная (семантико-прагматическая) и конкретная социальность способны вызывать качественные изменения в структуре духа или в действиях, посредством которых эти самости идентифицируют себя, как индивидуально, так и коллективно. Другими словами, в каждом своем измерении коллективная конфигурация мыслящих самостей или рациональных агентов синхронически или диахронически определяет курс конкретного проекта самосознания. Ум обладает протяженной во времени конфигурацией, заданной последовательностями самопониманий и самопреобразований. Таким образом, действия *Geist'a* являются

¹⁰ *Conception* рассматривается Негарестани как вид деятельности ума, формирующий понятия. Поэтому, чтобы сохранить этот смысловой оттенок, а также гегельянский контекст употребления этого термина, мы переводим *conception* как «понимание», а не как «концепцию». – *Прим. пер.*

не только распознающе-познающими (*recognitive-cognitive*), они также связаны с работой памяти-реконструкции (*recollective-reconstructive*). Поэтому мыслящие самости являются не только точками отправления суждений, обеспечиваемых распознающими измерениями рациональной ответственности и авторитета, то есть способностью подвергать себя определенным видам (понятийных) нормативных оценок. Кроме того, они являются локусом суждения памяти-реконструкции (*recollective-reconstructive judgement*) – то есть способности распространять действие распознающего подтверждения на воспоминания. Иными словами, это способность духа осознавать и выносить суждения относительно своей конституированной истории с учетом ответственности и авторитета прошлых инстанций суждения. Таким образом, рациональные самости также определяются их содержательным осознанием тех поступков, суждений, решений, конфликтов, ценностей и переменных, которые конституировали их историю и привели к их текущей конфигурации.

Содержательно-осознанное переживание истории (*Erfahrung*) и его эпистемическое рассмотрение предполагают способность духа производить реконструкцию своих прошлых преобразований и их конкретных реализаторов (тех действий и ограничений, которые привели к этим преобразованиям). Соответственно, такая реконструкция истории пониманий и преобразований должна пониматься как сущностная черта самоотнесенной логики ума. Благодаря ей ум не только распознает свои различные структурные преобразования во времени в качестве единства *собственного* опыта, но также использует этот опыт для создания новых способностей, для корректировки или переработки своих ценностей и антиценностей, а также для того, чтобы иначе сконструировать себя. Таким образом, для интеллекта История представляет собой порядок интеллигибельности и, следовательно, является условием его (духа) реализации. Любая конфигурация «Я» или мыслящих самостей (любое «мы») – лишь часть этой истории, а не ее тотальность. То, чем мы были, теперь подвешено в том, чем мы являемся, а то, что чем мы станем, будет подвешено в истории интеллекта. С точки зрения интеллекта, мы являемся всего лишь исторической формой интеллигибельности, которая позволяет ему существовать, а не препятствует ему.

Как только рациональная самость как базовая функциональная единица *geist* сконструирована, *geist* может сформулировать историческое понятие себя – историческое единство – и воздействовать

на него. С одной стороны, это историческое единство или интеграция требует распознавательного-познавательного принципа «синтеза исходного единства апперцепции через рациональную интеграцию по модели синтеза нормативно нагруженных (*normative-status-bearing*) апперцептивных самостей и их сообществ путем их взаимного распознавания»¹¹. С другой стороны, оно предполагает принцип памяти-реконструкции: «синтез рационального (учитывающего последствия и исключающего несовместимые требования) единств в настоящем (*contemporary*) путем интеграции обязательств, принятых инстанциями суждения прошлого»¹². Только когда рациональные самости конкретно включают эти два принципа в свою концепцию, касающуюся их мыслей и действий, они обретают способность видеть разворачивающуюся историю ума как истину себя самих, осознавая, что их свобода основывается в свободе ума как исторического артефакта собственного понятия – как необходимой связи между самопониманием и самотрансформацией, которая должна быть должным образом разработана. Понятие истории, таким образом, есть не что иное, как необходимая связь – динамика – между пониманием и преобразованием. Однако конкретная актуализация этой истории – это вопрос всеобъемлющей (ре)когнитивной борьбы рациональных самостей.

Конституируя собственную историю, дух обретает силу самокультивации – способность оценивать и развивать свою историю с помощью способов самосознания более высокого порядка. Таким образом *geist* может формировать и выполнять все более сложные и тонкие понимания и преобразования себя. Иными словами, разработка истории как эмансипаторная деятельность является результатом конституирования и организации рациональных самостей, включенных в высшие единства *geist*, посредством которых они (самости) могут конкретно трансформировать себя.

Историческое осознание как сущностная конструктивная критическая способность

Предоставляя себе описания своих прошлых преобразований и приводя эти описания в форму, которая может быть исторически выражена

¹¹ Brandom R. Reason in Philosophy: Animating Ideas. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009. P. 81.

¹² Ibid., p. 86.

и оценена, рациональные самости могут разработать адекватные теории и практики для реорганизации или преобразования себя. Этот процесс является социально-историческим эквивалентом рационального единства сознания. Историческое сознание – это особый вид сознания, характерный для дискурсивных, использующих понятия, самосознающих существ, способных применить принцип рациональной интеграции к истории их преобразований, эксплицитно придавая познанию историческую роль. Агентность рациональных самостей в выполнении такого преобразования указывает на то, что они отбросили все данности в своей истории – так же, как бога или *deus ex machina*. Агентность в ее конкретном смысле – это не просто рациональная автономия. Это также осознание того, что в отсутствие рациональной агентности все, что претендует на роль автономной самополагающей вещи или процесса, – будь оно теологическим, естественным или технологическим – является *практической данностью* (*practical given*), докритической инфантильной фантазией, заблуждением упрямого и раболепного сознания.

Посредством развития исторического сознания дух способен выявлять негативные и позитивные тенденции прошлого, отбрасывать первые и культивировать вторые. Следовательно, историческое сознание наделяет мыслящие самости принципом самокультивации посредством оценки и коррекции последовательностей их самопреобразований. Последняя, однако, является преобразованием не *одних* только самостей: поскольку она происходит в реальном мире, она производит в нем положительные или отрицательные эффекты. Память-реконструкция традиции – предшествующей последовательности исторических преобразований – открывает ранее утвержденные цели, обязательства и концепции рациональной оценке. Цели становятся объектами рассудка, что делает возможным их пересмотр и при необходимости отказ от них. Именно эта возможность подвергать цели оценке и пересмотру, критерии которых сами могут быть подвергнуты дискурсивной переоценке, предотвращает вмешательство predetermined целей (естественных или нормативных) в концепцию коллективного общего интеллекта.

Применяя принцип рациональной интеграции к своей темпоральной явленности во времени, дух проводит когнитивное исследование условий, необходимых как для его временного синтеза, так и для синтеза временности как таковой. Это прагматический компонент проекта коллективного обобщенного интеллекта, направленный на трансфор-

мацию последнего путем пересмотра связей между темпоральными категориями прошлого, настоящего и будущего. Но также этот проект имеет критический компонент, состоящий в переоценке и переопределении природы временности, что может привести к отказу от привычных временных концепций и категорий. Сознание умом своей истории является в конечном счете исследованием истории как интерфейса между субъективным и объективным временем, временными формами и бесформенностью времени.

Верно понятая история духа – это распознающе-познающая технология. Это не только семантическая сеть, через которую явленные реализации духа (самопонимания и самопреобразования) могут стать прозрачными и открытыми для анализа. Кроме того, история является научной средой для развития когнитивных средств и практических технологий, служащих производству конкретных преобразований в явленной реализации духа, создающей видимость тотализованной истории. Эти преобразования научным путем подвешивают то, что ранее считалось завершенной исторической тотальностью, в продолжающемся процессе тотализации, то есть в истории. Понятие революции духа предполагает научное вмешательство в историю с целью преобразовать то, что кажется заданной судьбой или тотальностью истории, в историю в собственном смысле, в которой все достигнутые тотальности являются лишь преходящими проявлениями духа.

Здесь мы подходим к идее Гегеля, согласно которой самополагание духа как того, что есть в себе (преходящая реальность его явленной реализации), должно подчиняться бытию духа для себя (тому, бытием чего он себя схватывает, работе концептуализации). Дело в том, что «то, в качестве чего он представляет себя к бытию» (*what it conceives itself to be*), восприимчиво к коррекции и подвержено глубоким изменениям, проистекающим из подрыва видимостей новыми порядками интеллигибельности, которые являются результатом систематического проекта когнитивных исследований или науки. Таким образом, набор условий, необходимых для реализации духа, не может ограничиваться констелляцией различных конкретных моделей самостей, способов их организации и институтов, отражающих явленную реализацию духа. Эти условия должны также включать развитие когнитивных и практических инструментов для приведения явленных реализаций духа в рациональное единство высших и более адекватных способов сознания. Явленная тотальность может быть конкретно преодолена только в том случае, если она *понимается*

как видимость, то есть преходящая реализация. В данном случае «адекватность» отсылает как к более богатым формам содержания и контекстного осознания (*context-awareness*), так и к чувствительности этих способов сознания к ресурсам (когнитивным, практическим и материальным) и разнообразным intersubjectивным отношениям между субъектами, которые охватывают широкий спектр экономических и прочих отношений.

Dasein духа

Дух должен познаваться в своем собственном внешнем проявлении как в некотором бытии, которое есть, мол, язык – видимая невидимость его сущности¹³. [...] Тем самым мы снова встречаемся с языком как наличным бытием духа. Он есть сущее для других самосознание, которое непосредственно как таковое имеется налицо и, будучи «этим», всеобще.¹⁴

Как самосознание, так и историческое сознание требуют распознавательных и реконструктивных, ретроспективных и перспективных когнитивных способностей. Но эти способности могут быть обреты только через язык – строительные леса для организации сообщества нормативно нагруженных апперцептивных самостей. Именно здесь на первый план выходит роль языка как *dasein* духа и производительной платформы, на которой формируется и эволюционирует ум. В своей элементарной и необходимой форме язык – это просто дискурсивная речь (обычный естественный язык). В естественном языке интерфейсом между синтаксическим и семантическим является взаимодействие или прагматика как социальное *использование* синтаксическо-символических словарей, которое последовательно допускает все новые уровни семантической сложности или концептуальной выразительности. Понятия языка – это не просто ярлыки или классификации, но дескрипции. Существуют понятия, которые не просто описывают, но также делают возможным когнитивное моделирование посредством контрфактических утверждений. Таким образом, семантическая сложность во всей своей полноте включает в себя различные уровни (*grades*) понятий, способности использования понятий и, соответственно, разные допустимые способы рациональной интегра-

¹³ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 167.

¹⁴ Там же, с. 332.

ции. Роберт Брэндом различает структурные уровни семантической сложности понятий, обеспечиваемые прагматическим интерфейсом между синтаксисом и семантикой, следующим образом:

- (1) понятия, которые лишь маркируют, и понятия, которые описывают;
- (2) «ингредиентные»¹⁵ концептуальные содержания и «самостоятельные» концептуальные содержания (что позволяет эксплицитировать различие между содержанием понятий и способностью их применения);
- (3) понятия, для выражения которых достаточно простых предикатов, и понятия, выражимые только посредством сложных предикатов¹⁶.

Взятый в качестве инфраструктуры всех *теоретических* структуриаций мира, язык в сущности является формальным. Значение формальных языков заключается в их способности к тому, что Катарина Дутиль Новаис называет «десемантификацией и ресемантификацией»¹⁷. Речь идет о способности формальных языков абстрагироваться от какого-либо частного содержания (независимость от темы и применяться к разным контекстам. Десемантифицирующая способность формальных языков эквивалентна эксплицитному воспроизведению (*re-enactment*) ума вне какого-либо частного индивидуального опыта или контекстуального значения. В этом смысле формальные языки выступают протезами для расширенного познания и дополнительных эпистемических возможностей. Отцепленная от любого частного содержания, «десемантификация позволяет разворачивать стратегии рассуждения, отличные от наших стратегий по умолчанию, тем самым усиливая эффект “изменения ума” при рассуждении с помощью формализмов»¹⁸. Кроме того, формальные синтаксические языки могут быть эксплицитно вычислимыми. Это достижение Ноама Хом-

¹⁵ То есть концептуальные содержания, входящие в состав других концептуальных содержаний. – *Прим. пер.*

¹⁶ Brandom R. Reason in Philosophy: Animating Ideas. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009. P. 199.

¹⁷ См.: Novaes C. Formal languages in Logic: A philosophical and cognitive analysis. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

¹⁸ Ibid., p. 219.

ского, предложившего иерархию формальной грамматики или синтаксиса, в которой сложность синтаксиса артикулируется в терминах вычислительной сложности. Иерархия Хомского классифицирует различные типы синтаксиса (рекурсивно перечислимый, контекстно-связанный, контекстно-свободный и регулярный) с точки зрения комбинаций генеративных процессов, которые требуются для их создания, формальных грамматических свойств, которыми они характеризуются, и автомат, необходимых для их вычисления¹⁹.

В конечном счете наивысшую форму языка представляют обобщенные искусственные языки, в которых полная иерархия синтаксической сложности (формальных языков) и полная иерархия семантической сложности (естественный язык), вычисление и концептуализация, десемантификация, ресемантификация и семантическое обогащение существуют бок о бок, усиливая друг друга. Прежде чем продолжить, давайте кратко рассмотрим феномен языка (более подробно тема языка и его роль в формировании мыслительной деятельности (суждений и умозаключений) будут рассмотрены в главах 6 и 7).

Совсем не новость, что в функционировании ума язык играет принципиальную роль. Тем не менее исследования значения языка для ума в основном не рассматривали сам язык в качестве глубокой логико-вычислительной структуры, характеризующейся многоуровневой синтаксической и семантической сложностью. В случае такого рассмотрения язык выступает не как средство прямого доступа к реальности и не как система публичного дискурса, а как структура взаимодействия-как-вычисления, включающая различные классы семантической и синтаксической сложности и связанные с ними когнитивно-практические способности. Это интерактивное вычисление обеспечивает качественное сжатие данных и избирательность сжатия, оно значительно уменьшает размер внутренней модели агента, одновременно увеличивая ее сложность. Кроме того, оно может форматировать и модулировать поведение агента, стабилизируя многоагентную эпистемическую динамику, без которой самосознание и приобретение опыта каким бы то ни было агентом было бы невозможно. Построенный на этом вычислительном интерактивном измерении, язык – это, прежде всего, двигатель для производства качественно различных когнитивных спо-

¹⁹ См.: Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса. М.: Издательство Московского университета, 1972; Hausser R. Foundations of computational linguistics: human-computer communication in natural language. Dordrecht: Springer, 1999.

собностей. Именно это трансформирует интеллектуальное поведение не по степени, а по типу (например, лингвистический агент отличается от не-лингвистического агента по типу, а не степенью).

Архетипическая фигура, лежащая в основе языка, – это вычислительная дуальность или взаимодействие. Взаимодействия – преобладающие в языке явления, они могут быть параллельными, синхронными, асинхронными, типовыми или нетиповыми, детерминистскими или недетерминистскими. Интерактивные системы существуют в реальном времени (*online*), они открыты и реагируют на множество входящих потоков. Взаимодействия регулируются вычислительной дуальностью. Проще говоря, эти дуальности означают обмен ролями между двумя или более процессами или поведениями, которые ограничивают друг друга, что приводит к созданию дополнительных ограничений или правил, которые увеличивают сложность поведения, вовлеченного во взаимодействие. В информатике эти интерактивные дуальности называются «открытыми обвязками» (*open harnesses*)²⁰. Открытые обвязки одновременно ограничивают поведение взаимодействующих систем (отсюда ограничивающий оттенок «обвязки») и обвязывают их к новому дизайну (*design*) (поведение с более высоким уровнем сложности). Выставляя две системы друг против друга, они заставляют их корректировать свое поведение и расширять свои возможности, как в игре, которая обязывает одного игрока интеллектуально откликаться на действия другого и где тотальность игры всегда превосходит ее игроков. Однако речь не идет об игре в смысле теории игр: как тема логики и информатики, интерактивные игры лишены ясных целей, функций выигрыша, заранее определенных выигрышных стратегий или процедурных правил, определяющих, как следует вести игру. Наоборот, правила игры естественным образом возникают из самого взаимодействия. Взаимодействия – это

²⁰ «Интерфейсные описания называются обвязками (*harnesses*), потому что они служат как для ограничения поведения системы (как уздечка на лошади), так и для направления их поведения на полезные цели. Обвязки имеют негативную коннотацию ограничения и позитивную коннотацию спецификации полезного поведения; интерфейсы фокусируются преимущественно на позитивной коннотации. Мы различаем открытые обвязки, которые допускают взаимодействие через другие обвязки или экзогенные события, и закрытые обвязки, которые вынуждают систему (вместе с ее обвязкой) стать закрытой и, следовательно, алгоритмической». См.: Wegner P. Why Interaction Is More Powerful Than Algorithms // *Communications of the ACM*, 1997, Vol. 40, № 5. – *Прим. пер.*

средство усложнения процессов. По словам Жана-Батиста Жуане:

Каким бы расплывчатым ни было понятие процесса, несомненно, что по своей природе он не только эволюционирует (эффекты, производимые некоторым процессом, включают его собственные преобразования), но также воздействует на другие процессы, которые, в свою очередь, воздействуют на него. Иными словами, процессы действуют и взаимодействуют. Вне зависимости от технологической материи и реализации, сущность процесса полностью вовлечена в его (потенциальное) динамическое поведение: оценке подлежит не только его собственное развитие, но также полный набор возможных операционных эффектов, которые он способен произвести во всех возможных контекстах взаимодействия процессов. Что касается семантики – процессы, таким образом, приносят ответ радикально нового типа, который вводит перформативный способ значения: действие – это способ, которым процессы говорят²¹.

Но в отличие от общих интерактивных процессов, логико-вычислительные взаимодействия языка обладают способностью все в большей степени включать взаимодействия более низкого уровня во взаимодействия более высокого уровня (то есть взаимодействия с большей семантической сложностью или, в терминах Вульфендейла, взаимодействия, которые переформатируют взаимодействия более низкого уровня) и формировать устойчивые лингвистические единицы со своими собственными специфическими правилами преобразования [при переходе] между разными уровнями. Именно в контексте сложной сети взаимодействия вырабатываются и стабилизируются правила; некоторые могут быть контекстно-чувствительными, другие могут применяться повсеместно. Семантические значения или смыслы являются абстракциями лингвистических выражений вместе с правилами преобразования для их использования, которые одновременно производятся и используются в их стабилизированной форме посредством взаимодействия.

Реализация ума или обобщенного интеллекта немыслима без языка не только как структурирующего строения, но также как необходимо-

²¹ Joinet J.-B. Proofs, Reasoning and the Metamorphosis of Logic // Pereira L. C., Haeusler E. H., De Paiva V., Prawitz D. Advances in natural deduction: a celebration of Dag Prawitz's work. Luxembourg: Springer, 2014. P. 58.

го и обширного вычислительного каркаса для генерации когнитивных способностей более высокого порядка (теоретических и практических суждений). Также структура не существует в мире без структурирующего разума, ум и неограниченный мир невозможны без структуризации языка и его неограниченного дискурсивного универсума, в котором нет ничего, что нельзя было бы поставить под вопрос или подвергнуть систематическому теоретизированию. Обобщенный язык (в отличие от того или иного языка) не имеет границ и ограничений. Точно так же, как мы не можем выйти за пределы ума, чтобы получить прямой доступ к реальности, мы не можем выйти за пределы языка как каркаса ума. Выходя за пределы одного языка, мы лишь обнаруживаем себя в другом более общем языке:

[Ч]тобы говорить о пределе, установленном языком (или некоторым языком), с лингвистической точки зрения необходимо находиться за предполагаемым пределом. Предел является пределом только в том случае, если за ним что-то есть, поэтому идентифицировать предел языка означает также войти в лингвистическое пространство, позволяющее говорить о том, что находится по ту сторону этого предела, и, таким образом, отрицать «предел» как предел того языка, который именует его пределом²².

Феномен языка во всей его синтаксической и семантической сложности не может быть схвачен вне логико-вычислительных лингвистических взаимодействий, среди которых прагматика (значение как употребление или дискурсивная значимость) является лишь видимой верхушкой айсберга. Поскольку ум или обобщенный интеллект немислим без языка, и в той степени, в которой язык требует интерактивного каркаса, идея о том, что ум или обобщенный интеллект может быть реализован в чем-либо, кроме как в сообществе агентов, является сомнительной. Люди являются наделенными умом (*minded*) и мыслящими агентами, лишь поскольку они социальные. Точно так же идея искусственной реализации обобщенного интеллекта в чем-либо, кроме многоагентной системы – в противоположность реализации в единственном агенте, – является чем-то вроде устаревшей научной фантастики двадцатого века. Обобщенный искусственный интеллект является продуктом взаимодействий, будь то взаимодействия между машина-

²² Puntel L. Structure and Being. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2008. P. 31.

ми-детьми (*child machines*) и «воспитывающими» их людьми или между машинами, которые доросли до области обобщенных искусственных языков.

С этой целью обобщенный интеллект следует рассматривать не только как репертуар существующих когнитивных способностей, но и как порождающий каркас для реализации новых когнитивных способностей путем адаптации к синтактико-семантическим ресурсам языка. Именно лингвистически обусловленная способность распространять, диверсифицировать и максимизировать теоретические и практические способности отличает общий интеллект от комплексных причинно-следственных и паттерносообразных процессов, демонстрирующих мощный, но ограниченный диапазон поведения. Внутренняя близость между обобщенным интеллектом и языком – как встроенной в социальность и конструктивной средой для разработки и реализации способностей ума – указывает на социальные основания обобщенного интеллекта. Не существует предопределенного предела для типов и диапазонов когнитивных технологий, которые можно получить, погружаясь в «видимую невидимость сущности» *geist* или языка. Возможности того, что можно сделать с языком, столь же непостижимы, как и возможности того, что язык может сделать со своими носителями.

Необходимые и достаточные связи между пониманием и преобразованием

Теперь, когда мы рассмотрели ум не как идеальный объект, а как социальный проект, мы можем сместить акцент на последствия развития этого проекта и участия в нем.

Гегелевская систематическая разработка духа в функциональных терминах имеет как конструктивное, так и критическое значение. Функциональный анализ борьбы духа или *Geist* – борьбы за становление объектом своего собственного понятия, уточнение содержания этого понятия и развитие способности самоактуализации себя как объекта своего понятия – раскрывается в том, как эта борьба реализуется и как она может деградировать и порождать патологии сознания и их социальные проявления. Этот тип анализа готовит почву для углубленной диагностики, с помощью которой возможно выяснить, что должно быть изменено, и указать те структурные соединения или материальные организации, которые должно рассматривать как поле битвы. Именно в этом

смысле гегелевское глубоко функциональное изображение *Geist* как имеющего историю и возможность рассматривать эту историю в качестве среды интеллигибельности, в которой все достигнутые тотальности являются мимолетными тенями и видимостями, закладывает основу для марксовского проекта коммунизма как *реального движения*, которое производит конкретное и определенное отрицание настоящего положения дел, данности истории. Раскрытие истории как нового региона интеллигибельности, требующего особого вида теоретического и практического познания, выявляет те зоны, где необходимы борьба и интервенция для достижения последовательного и конкретного освобождения от настоящего положения дел, воспринимаемого как тотальность истории.

Важность функционального изображения *geist'a* заключается в том, как это изображение выделяет ключевые виды деятельности и способности, посредством которых ум как социальный проект может быть дополнен и усилен. Основными из этих видов деятельности являются понимание и преобразование; оба представляют собой труд ума, но один делает акцент на систематическом теоретизировании, а другой тяготеет к конкретной практике. Однако их нельзя разделить: они настолько взаимно усиливают друг друга, насколько неразрывно связаны.

Сущностное самосознание эксплицируется через необходимую связь между самопониманием и самопреобразованием как двумя отдельными, но связанными видами деятельности: пониманием (т.е. схватыванием в понятии) нашего места в мире и преобразованием нас самих в соответствии с нашим самопониманием²³. Всякое преобразование в свою очередь служит поворотной точкой, изменяющей наш способ встречи с собой в мире. Изменение в порядке самопонимания приводит к изменению в той самости, которая понимается; а качественное различие в самости ведет к преобразованию в обобщенном, или духовном (*geistig*), понимании самости. Петля положительной обратной связи между пониманием и преобразованием провоцирует нарушение равновесия, когда всякое различие в одном порядке дестабилизирует другой и становится сигналом к его реадaptации. Это нарушение равновесия особенно усиливается по мере того, как последующие понимания все больше удаляются от порядка явлений, в процессе чего последние определенно отрицаются. Акт самопонимания должен

²³ См.: Brandom R. A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology. URL: http://www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust_2014.html

давать все более и более детализированные понятия духовной самости (*geistig self*) (что означает быть мыслимым и мыслящим агентом, человеком, воплощением интеллекта); но для того, чтобы сделать это, он должен порвать с видимостями своего имеющегося понимания, его явленной реализацией.

Понимая себя в терминах этого процесса одновременного самораспознавания и самоотрицания, история духа (*Geist*) более не *выводится* из его прошлых состояний, даже если она сконструирована из них. Самопонимание духа через определенное и конкретное отрицание своего понятийного содержания (как он дан себе) вызывает реальное движение истории, в котором последовательность самоконституирующих преобразований духа не является простым повторением предыдущих стадий. Внутри этого движения любое тотализированное состояние реализации рассматривается как историческая видимость на фоне реальности истории как незавершенной и продолжающейся тотализации. В этом смысле история духа не является ни линейной прогрессией между разными состояниями реализации духа (эпохами), ни серией изоморфных преобразований. Реальность того, чем является дух сейчас, не есть реальность того, чем он был. То, чем дух или интеллект будет, никогда не есть то, чем он был, где «никогда» подразумевает устранение отношения один-к-одному между последовательностями преобразований духа. Историческое сознание, или осознание того, что значит идентифицировать явления истории и подвергать их определенному отрицанию, – есть ядро конкретного самосознания как реального движения эмансипации.

Адекватность самосознания – это показатель качества понимания и преобразования и индикатор того, насколько эффективно самопонимание и самопреобразование интегрированы в порядке интеллигибельного. Точно так же, как ясное понимание себя приводит к последовательному самопреобразованию, ошибочное или неполное самопонимание провоцирует дефективное или незначительное самопреобразование. Но поскольку наше самопреобразование встроено в объективный мир, его недостатки не изолированы. В зависимости от его масштаба и настойчивости, патологическое самопреобразование может вызвать катастрофу, уничтожив окружающие и поддерживающие нас структуры. Это бедствие также блокирует нашу способность действовать, либо просто истощая ресурсы, необходимые для поддержания и преобразования, либо более коварно – вызывая дезориентацию, которая мешает нам мыслить решительно и при-

нимать меры; выявлять возможности и действовать в соответствии с ними без мучительной тревоги по поводу дальнейшего ухудшения ситуации и воображаемых трагедий. Когда мы ослеплены гнетущим страхом трагедий, диагностика того, что именно не так (выявление «специфических» неадекватностей понимания как определенного отрицания), попадает под юрисдикцию абстрактного отрицания и неосознанного самообмана. Полагая, что мы избавились от всех иллюзий и избежали всех ловушек истории, мы впадаем в наивность и когнитивно-практическое отчаяние.

В этих условиях рациональные основания, из которых формируются и по которым оцениваются признание, обязательства, ответственность и значимость (что существенно, а что нет), оказываются дискредитированы как таковые критическим дискурсом об иррациональности оснований как таковых и требованием отбросить их все скопом. Под личиной рациональных оснований обнаруживаются иррациональные социальные причины, которые просто-напросто скрывают истоки угнетения и эксплуатации. И тогда этот критический дискурс оборачивается срыванием покровов: причины не только семантически искажают основания, но и маскируются под них. Разум возводят на костер по обвинению в том, что он является главной ловушкой истории, основным пособником угнетателя, дымовой завесой условий эксплуатации. Однажды освободившись от тирании разума, критический дискурс презентует себя как эгалитарное выставление напоказ причин угнетения и эксплуатации. Предав огню ловушку всех ловушек – разум, – критика избавилась от всех иллюзий и стала полностью эмансипированной. Но отказ от понятийных и нормативных ресурсов разума ради выявления их иррациональной причинности и диагностики угнетающих патологий путем безосновательной оценки причин, влечет выхолащивание семантических требований, необходимых для интеллигибельности любого диагноза. Другими словами, неосознанное подрывание критериев, необходимых для адекватного сознания себя, порождает сознание, которое не способно сформировать правильное понимание себя в мире и определенно преобразовывать себя в соответствии с этим пониманием. Безосновательная критика или диагностирование угнетателей и эксплуататоров

²⁴ См.: Brandom R. Reason, Genealogy, and the Hermeneutics of Magnanimity. URL: https://sites.pitt.edu/~rbrandom/Texts/Reason_Genealogy_and_the_Hermeneutics_of.pdf

А также: Брассье Р. Диалектика между подозрением и доверием // Stasis, 2016, №4 (2). С. 114–131.

становится прогнозируемым течением болезни или самой патологией. Будучи неадекватным сознанием, критика неосознанно оправдывает те патологии истории, которые стремится искоренить²⁴.

Адекватное самосознание, основанное на интеллигибельности понятия и интеллигибельности практик, распадается на многозадачный проект, состоящий из четырех базовых задач:

- (1) Оценить и скорректировать наши самопонимания (используя ресурсы и рациональности здравого смысла, и науки, с пониманием того, что они предоставляют нам два разных образа нас самих в мире, которые должны быть интегрированы).
- (2) Скоординировать наше самопреобразование с лучшими самопониманиями (то есть пониманиями себя, основанными на более широком порядке интеллигибельного).
- (3) Усилить влияние нашего рационального и научно обоснованного самопонимания на наше самопреобразование (перейти от *необходимой* связи между ними к *достаточной*).
- (4) Пересмотреть и при необходимости отринуть наши самопонимания в соответствии с интеллигибельностью того, *как* и *во что* мы преобразуемся.

Формулирование самосознания как проекта, а не как идеального объекта позволяет нам понимать назначение мысли и действия не на основе онтологии, где идеальная абстрактность мысли контрастирует с идеальной конкретностью действия, но на базе методологии, где мысль сначала должна провести конкретное различие в себе перед тем, как производить различие в мире. Тогда взаимодействие между абстрактным и конкретным понимается методологически как детерминация конкретной абстракции и абстракция конкретного – диалектика, посредством которой производство различия в мысли и производство различия в мире могут быть *двунаправленно* опосредованы автономными преобразующими действиями в порядке мысли и порядке мира. Автономность как характеристика преобразующих действий описывает способность этих действий перепрофилировать или переориентировать себя в соответствии с собственными рациональными целями. Важно отметить, что говорить о функциональной самодостаточности в этом смысле не значит отрицать существование материальных ограничений. В действительности это дает

возможность одновременно выявить такие ограничения и изучить, как они могут быть модифицированы.

Дух на границе интеллигибельности

[Наоборот,] каждому абстрактному моменту науки соответствует некоторое формообразование являющегося духа вообще. Подобно тому как налично сущий дух не богаче науки, он и не беднее ее в своем содержании²⁵.

Усиливающаяся связь между самопониманием и самопреобразованием характеризует сущностно самосознающих существ или рациональных агентов как тех, кто обладает возможностью составлять историю и иметь ее содержательный опыт, иметь безличные нормы относительно того, что должно или не должно быть сделано для того, чтобы сохранить и расширить интеллигибельность их истории. Эта возможность раскрывает истину интеллекта как социального когнитивно-практического предприятия в порядке интеллигибельностей, вещей, практик и ценностей. В действительности, систематическая встреча с порядком интеллигибельностей является неумолимым следствием реализации духа через конкретный набор отличающих его качественных действий.

Формулируя самосознание как вопрос практического достижения, мы подчеркиваем важность самопонимания как рецептуру действия, без которой действие не может поддерживать свою практическую интеллигибельность. Понимание без практики – это нереализованная абстракция, а практика без понимания – это пустая видимость конкретности. Самопонимание в своей конкретной форме – это поиск интеллигибельностей, относящихся к миру, частью которого мы являемся. Самопреобразование в его последовательной форме – это интеллигибельность практик, отвечающая интеллигибельности того, чем является мир, в котором мы живем, в сочетании с тем, чем мы должны быть в соответствии с целями мысли. Распознавание самих себя, представление о себе в рамках одного или нескольких нарративов себя – это по определению конструирование самих себя в рамках порядка интеллигибельностей. Не может быть «нас», если мы не встретимся с самими собой и не переведем эту встречу в понимание не только того, кем или чем мы являемся, но и того, откуда мы пришли, где мы находимся,

²⁵ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 409.

какие пути привели к тому, где мы находимся и какими путями мы должны идти. Понимание этой встречи, таким образом, представляет собой открытый ландшафт исследования различных порядков интеллигибельностей. Понятийное осознание своего опыта мира – это необходимый каркас, в котором можно познать себя в мире и узнать, как изменить себя и мир.

Тем не менее расхождение между тем, чем мы себя считаем, и тем, чем мы актуально являемся, несоответствие между интеллигибельностью себя и мира – такими, какими они кажутся, – и интеллигибельностью мира в себе как того, что обуславливает все внешние проявления, порождает напряжение в самопонимании и, соответственно, в пространстве самосознания как проекта. Полное признание этого противоречия – его одновременное заострение и разрешение – характеризует задачу научной рациональности или, в более общем плане, предприятие науки. Опять же, под наукой здесь подразумеваются не только современные эмпирические науки, но также наука об истории, наука о мышлении или то, что Гегель называет наукой логики, и, наконец, наука о безличных ценностях и антиценностях – наука этики. Сохраняя эту широкую идею науки, я тем не менее хотел бы обсудить последствия современных эмпирических наук для проекта понимания и преобразования, описанного выше. Ведь поле эмпирических наук представляет собой существенную проблему для того, что и так уже является сложным проектом.

Основной протокол современной эмпирической науки состоит в стремлении к объяснению. Почему мы видим то, что представляется – в нашем обычном опыте здравого смысла – имеющим место, и все же знаем, что это не вся реальность? Наука переворачивает порядок того, что субъективно кажется имеющим место, предоставляя свои объективные объяснения. Она дифференцирует то, что раньше казалось объяснением, на экспланандум и его эксплананс, который еще предстоит найти. Объяснительная сила науки достигает своего пика, когда она переворачивает вселенную, которая казалась онтологически зависимой от ума, во вселенную, от него независимую. Однако в своем переворачивании того, что просто субъективно явлено – вселенной, гипостазированной как реифицированно зависимый объект ума, – наука опирается на основные компоненты субъективной или умственной *активности*: языковые действия, концептуализацию и систематическое теоретизирование среди прочего. Объективная наука без субъекто-конституирующего ума – субъективное заблуждение. Дви-

жение научного исследования лишь подчеркивает необходимость ума в его чистой и необходимой форме. Наука в этом смысле является показателем ума, достаточно зрелого, чтобы понять, что он не должен гипостатизировать ни свою структурирующую деятельность, ни свой структурированный объект, ни себя, ни свою неограниченную вселенную. Это ум, чья интеллигибельность не дана непосредственно в себе, но достижима только в его интеграции – а не в полном слиянии или редукции – с интеллигибельным порядком, относящимся к непредъявленной и независимой от ума реальности. Научное предприятие постоянно находится в рамках этой целостной структуры, состоящей из словарей ума и вещей мира, чьи внутренние напряжения обогащают его и движут им. Но это напряжение, благодаря которому наука расширяется, и есть то самое напряжение, исключительное и конститутивное для ума, хотя и более осознанное и интенсивное.

Дух, который знает себя в таком развитии как духа, есть наука. Она есть его действительность и царство, которое он создает себе в своей собственной стихии²⁶.

С появлением научного объяснения и обнаружением интеллигибельной вселенной, которая в своей объективности ограничивает наши мысли о ней, порядок самосознания – двойственность интеллигибельного и интеллекта – вступает в новую фазу. Фактические истины, относящиеся к неявленной и независимой от ума вселенной, вторгаются в логико-концептуальную инфраструктуру интеллекта и укореняются в ней. По мере того, как научная воля к объяснению или стремление к объяснительной связности подчеркивает недостаточность понятий здравого смысла, понимание начинает приспосабливаться к науке с ее неограниченной вселенной.

Хотя понятийная структура здравого смысла, с помощью которой мы формулируем интеллигибельность самих себя в мире, построена на основных фактических истинах, она не дает нам доступа к этим истинам как таковым; правильно понятые, эти истины принадлежат каркасу научного исследования, поскольку они лежат за пределами того, что явно представляется имеющим место. Допуская иное, мы присоединяемся к идеологической фиксации эпистемического данного – доступа к интеллигибельности мира через якобы спонтанную интеллигибельность наших кажимостей.

²⁶ Там же, с. 19.

Соответственно, научное объяснение можно понимать как деятельность ума, которая заставляет деятельность самопонимания пересматривать свой первоначальный союз с видимостями – в частности, видимостью того, каков мир, явленный уму, сам по себе. По мере того, как порядок интеллигибельностей, обнаруженных наукой, посягает на интеллигибельность явленного, самосознание приобретает новую подвижность. Радикальная асимметрия между явленным и научным, между тем, какими вещи кажутся с точки зрения здравого смысла, и тем, как обстоят дела фактически, дестабилизирует гнетущую безмятежность порядка ума и вещей. Когнитивный прогресс может поддерживаться и расширяться только путем радикализации этой асимметрии, путем дальнейшей интенсификации нестабильности соотношения ума и мира. Как место этого напряжения, наука продвигается вперед, постулируя трансцендентальный избыток структурирующего ума и постулируя структурированную реальность, избыточную по отношению к уму²⁷.

Тем не менее развитие науки не нужно понимать как сходящуюся последовательность или как единообразную прогрессию²⁸. Завершенная наука или полный и адекватный научный образ (человека в мире) является регулятивным идеалом. Но, как напоминает нам Кант, когда регулятивные идеалы применяются конститутивно, они приводят к противоречиям²⁹. Вне своего регулирующего использования регулятивные идеи представляют собой псевдорациональные и иллюзорные сущности. Рассмотрение науки как конвергентного и единообразного прогресса не является необходимым для сертификации науки как вектора когнитивного прогресса. Действительно, эта конвергентная прогрессистская интерпретация может привести как к иррациональности, так и к релятивизму, как к эпистемическому догматизму, так и к эпи-

²⁷ «Наука, которая находится только на начальной стадии и, следовательно, еще не достигла ни полноты деталей, ни совершенства формы, подвергается за это порицанию. Но если это порицание относить к сущности науки, то оно было бы столь же несправедливо, сколь недопустимо желание отказаться от требования упомянутого развития. Эта противоположность и есть, по-видимому, самый главный узел, над развязыванием которого в настоящее время бьется научное образование и относительно которого оно еще не достигло надлежащего понимания» – там же, с. 13.

²⁸ См. напр.: Rosenberg J. Wilfrid Sellars: Fusing the Images. NY: Oxford University Press, 2007.

²⁹ См.: Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999. С. 497.

³⁰ Stegmüller W. The structure and dynamics of theories. NY: Springer-Verlag, 1976.

стемической анархии. Вольфганг Штегмюллер дал резкую критику этой обобщенной прогрессистской интерпретации научных теорий³⁰. Здесь я всего лишь резюмирую один его особенно детализированный и технический аргумент.

Идея общего конвергентного прогресса науки основана на анализе структуры и динамики научных теорий (теоретической нагруженности всех наук). Согласно Штегмюллеру, убежденность в конвергентном и единообразном прогрессе науки основывается на идее *общей* сводимости одной теории (вытесняющей теории) к другой, предшествующей (вытесненной) теории, охватывающей тот же класс наблюдений. Например, если мы можем во всех отношениях свести или отобразить статистическую термодинамику на тепловую теорию термодинамики, то мы можем сказать, что есть однородный или конвергентный прогресс от последней к первой, от теории с меньшей объяснительной силой к теории с большей объяснительной силой. При традиционном изучении научных теорий анализ проводится на микрологическом уровне, относящемся к устойчивому ядру теорий. Эти стабильные ядра состоят из формальных аксиоматических атомарных предложений или классов предложений вместе с их отношениями выводимости. На уровне микрологического анализа, чтобы увидеть, сводится ли одна теория к другой теории, необходимо получить отображение стабильного ядра последующей теории (T_2) на ядро предыдущей теории (T_1). Но это отображение как раз основано на сведении отдельных теорий к их так называемым стабильным ядрам, редукции, при которой теряется много необходимой информации, касающейся специфики их содержания, включая «различие между теоретическими и нетеоретическими функциями, общие и специальные ограничения, и специальные законы, действующие только для определенных предполагаемых применений»³¹. Соответственно, на уровне микрологического анализа – относящегося к стабильным ядрам или предложениям и их отношениям вывода – сводимость T_2 к T_1 не может быть получена произвольным образом. Поскольку микрологическая сводимость предполагает предварительное сведение каждой теории к ее стабильному ядру, мы не можем *обобщить* взаимосвязь между T_2 и T_1 в терминах большей и меньшей индуктивной простоты, большей и меньшей объяснительной силы, большей или меньшей правильности задаваемых вопросов. Сравнение содержания теорий

³¹ Ibid., p. 127.

полностью зависит от контекста. То, что кажется менее объясняющим в T_2 , чем в T_1 , может быть менее объясняющим только в одном конкретном контексте. Точно так же, T_1 может ответить на некоторые хорошо сформулированные вопросы, на которые нельзя ответить в T_2 , как в случае теорий тяготения Ньютона и Эйнштейна.

Только на том основании, что T_1 предшествует T_2 и обе охватывают один и тот же класс наблюдений, нельзя сделать вывод, что между ними существует отношение теоретической сводимости в указанном выше смысле. Только тогда, когда мы переходим от уровня микрологического анализа к уровню макрологического анализа, от стабильных ядер к теоретико-модельному взгляду на теории, относящемуся к их расширенным ядрам, мы можем говорить об их сводимости. Расширенное ядро каждой теории охватывает класс частичных возможных моделей (то есть физических систем, о которых говорит теория) или класс множеств возможных приложений. Кроме того, компоненты расширенного ядра (его диапазон возможных приложений) нестабильны и динамически изменчивы. Чтобы обеспечить сводимость на этом уровне анализа, нужно сделать статичный снимок теорий в момент времени t , чтобы получить отображение между одной теорией и другой. Но это статичное сравнение теорий само по себе проблематично, поскольку оно замораживает динамическую картину структур теории и сужает диапазон их возможной применимости или охвата возможных моделей.

На уровне микрологического анализа стабильных ядер, касающихся формально построенных и логически связанных предложений или классов предложений, любая сводимость будет произвольной. А на уровне макрологического анализа расширенных ядер сводимость может быть получена только путем статичного взгляда на динамичную структуру сравниваемых теорий, что приводит к потере информации о динамических аспектах самих структур теории. Окончательный вывод Штегмюллера состоит в том, что нам не нужен конвергентный прогрессистский взгляд на научные теории, чтобы говорить о рациональности науки или избегать релятивизма. Научный прогресс можно рассматривать с точки зрения динамики каждой теоретической структуры как таковой – увеличения диапазона ее применимости и достижений по мере включения в нее аспектов старой теоретической структуры, которая теперь работает в условиях новых ограничений и законов, а также в более широкой области опыта. И теория вытесненная, и теория вытесняющая могут оказаться

успешными в определенных ситуациях, идентификация которых требует насыщенной динамической картины их структур.

Подлинное революционное значение науки заключается в ее способности усиливать познавательную силу разума и стимулировать когнитивное расширение. Конвергентная прогрессистская интерпретация научных теорий часто считается превентивной мерой против иррациональности и релятивизма в отношении научных теорий; но на самом деле это чрезмерное упрощение, вызывающее больше ненужных проблем, которые могут стать источником иррациональности. Рациональность науки заключается не в единообразном развитии оной, но в том, как ее теории построены и как они расширяют возможности разума и его когнитивной трактовки мира. В свете динамики научной структуризации или теоретичности, рациональность науки может быть сохранена и без конвергентной прогрессистской интерпретации научных изменений. Точно так же можно показать, что эпистемологический анархизм является просто паразитическим результатом псевдорациональности некритического прогрессистского взгляда на науку.

Возвращаясь к роли науки для ума, интеллекта и агентности, способность науки сделать интеллигибельным мир по ту сторону видимости, как реальность, превышающую ум, представляет собой движение самоосознания ума по мере того, как он отличает свои всеобщие и необходимые свойства от своих частных и контингентных характеристик. Сохраняющуюся нестабильность или пертурбации, вызванные резкой асимметрией между явленным и научным каркасами, следует рассматривать как положительное условие для самопонимания и соответствующего самопреобразования, поскольку это приводит к все большему уточнению явленной картины агентности, ее минимизации до набора логически нередуцируемых и необходимых видов деятельности. Наука – это не нападение на логику или человеческую сущность, которое нужно отразить; это то, что отличает необходимые аспекты последних от их случайных характеристик. Отсечение всего лишнего от явленной картины человека и ее минимизация до логико-концептуальных, необходимых видов деятельности и функций – необходимый шаг к пониманию значения человека. Именно через эту минимизацию явленного рациональная самость может быть вызволена из нейробиологически сфабрикованной «феноменальной себя-модели»³² и вместо этого представлена как

³² Metzinger T. Being no one: the self-model theory of subjectivity. Cambridge, London: MIT Press, 2003.

конструктивный принцип, который может быть передан и искусственно реализован. Именно постоянная работа науки по углублению порядка интеллигибельности дает духу необходимые ресурсы для определенного отрицания и переоценки содержания самопонимания.

Вслед за научной рациональностью ум превращается в волну но-этического разукоренения. Это разукоренение мысли и ее ноэтический сдвиг соразмерны тому, что Платон называет Формой³³ Блага как Формой Форм, поскольку он создает строительные леса для понимания царства интеллигибельностей как сложной системы рецептов для создания мира, включающего не только удовлетворительную жизнь, но и вечное требование лучшего. Ингредиентами в этих рецептах являются не только теоретические интеллигибельности, продукты современных наук, но также практические и аксиологические интеллигибельности, которые являются объектами наук о навыках, практиках и этике. Все они составляют подмножество множества логических функций ума. Это этика как наука о безличных ценностях и антиценностях, касающихся интеллигибельного единства свободы ума и ограничений мира, автономии мышления и реальности в ее инаковости. Но какая жизнь действительно удовлетворила бы ум, «кроме той, которая включает самопознание, прошедшее через все стадии дисциплинированного размышления об источнике вещей»³⁴, то есть их интеллигибельность? И что такое интеллект, как не то, что знает, что делать с интеллигибельным, будь то касательно себя или мира?

³³ В англоязычной историко-философской традиции слово *form* часто используется в качестве перевода греческого *Eidos*, наравне с *idea*. См., напр.: https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Form. – *Прим. пер.*

³⁴ Sellars W. *Essays in philosophy and its history*. Boston: D. Reidel Publishing, 1974.

Библиография

Брассье Р. Диалектика между подозрением и доверием // *Stasis*, 2016, №4 (2). С. 114–131.

Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.

Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999.

Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-сэд, 1994.

Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса. М.: Издательство Московского университета, 1972.

Brandom R. Reason, Genealogy, and the Hermeneutics of Magnanimity. URL: https://sites.pitt.edu/~rbrandom/Texts/Reason_Genealogy_and_the_Hermeneutics_of.pdf

Brandom R. Reason in Philosophy: Animating Ideas. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

Brandom R. A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology. URL: http://www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust_2014.html

Hausser R. Foundations of computational linguistics: human-computer communication in natural language. Dordrecht: Springer, 1999.

Joinet J.-B. Proofs, Reasoning and the Metamorphosis of Logic // Pereira L. C., Haeusler E. H., De Paiva V., Prawitz D. Advances in natural deduction: a celebration of Dag Prawitz's work. Luxembourg: Springer, 2014.

Metzinger T. Being no one: the self-model theory of subjectivity. Cambridge, London: MIT Press, 2003.

Novaes C. Formal languages in Logic: A philosophical and cognitive analysis. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Puntel L. Structure and Being. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2008.

Rosenberg J. Wilfrid Sellars: Fusing the Images. NY: Oxford University Press, 2007.

Sellars W. Essays in philosophy and its history. Boston: D. Reidel Publishing, 1974.

Stegmüller W. The structure and dynamics of theories. NY: Springer-Verlag, 1976.

Wolfendale P. The reformatting of homo sapiens // *Angelaki*, 2019, №24 (1).

References

Brandom R. Reason, Genealogy, and the Hermeneutics of Magnanimity. URL: https://sites.pitt.edu/~rbrandom/Texts/Reason_Genealogy_and_the_Hermeneutics_of.pdf

Brandom R. Reason in Philosophy: Animating Ideas. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

Brandom R. A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology. URL: http://www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust_2014.html

Brassier R. Dialektika mezhdru podozreniem i doveriem [Dialectics Between Suspicion and Trust] // Stasis, 2016. № 4 (2). PP. 114–131. (In Russian)

Chomsky N. Aspekty teorii sintaksisa [Aspects of the Theory of Syntax]. M.: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1972. (In Russian)

Foucault M. Slova i veshchi [The order of things]. SPb: A-cad, 1994. (In Russian)

Hausser R. Foundations of computational linguistics: human-computer communication in natural language. Dordrecht: Springer, 1999.

Hegel G. W. F. Fenomenologiya dukha [Phenomenology of spirit]. M.: Nauka, 2000. (In Russian)

Joinet J.-B. Proofs, Reasoning and the Metamorphosis of Logic // Pereira L. C., Haeusler E. H., De Paiva V., Prawitz D. Advances in natural deduction: a celebration of Dag Prawitz's work. Springer, 2014.

Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure reason]. M.: Nauka, 1999. (In Russian)

Metzinger T. Being no one: the self-model theory of subjectivity. Cambridge, London: MIT Press, 2003.

Novaes C. Formal languages in Logic: A philosophical and cognitive analysis. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Puntel L. Structure and Being. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2008.

Rosenberg J. Wilfrid Sellars: Fusing the Images. NY: Oxford University Press, 2007.

Sellars W. Essays in philosophy and its history. Boston: D. Reidel Publishing, 1974.

Stegmüller W. The structure and dynamics of theories. NY: Springer-Verlag, 1976.

Wolfendale P. The reformatting of homo sapiens // Angelaki, 2019, №24 (1).

Intelligence and Spirit. Between Understanding and Transformation³⁵

Reza Negarestani – programmer of the critical philosophy programme, The New Centre for Research and Practice; Seattle, USA; e-mail: reza.negarestani@thenewcentre.org

Keywords: artificial intelligence, metaphysics, inhumanism, metaphilosophy, Hegel

Usually we think about artificial intelligence in terms of its similarity with human's one. Reza Negarestani suggests an alternative – basically hegelian – way of conceptualization which presents the history of intelligence as an independent computational process that can be described functionally, but not essentially; a process that can be realized on different substrates. Human realization of intelligence is only a particular case, but not a privileged one. This fragment argues that the mind is constantly and purposefully developing construction (it is its definition) and can define its own limits autonomically. The ability to define these limits is conditioned by the ability to create concepts and operate with language – the highest form of which are formal languages and based on them science – and sociality presented as a form of interaction which can be described in terms of game of giving and asking for reasons. Having this base, the concrete realization of mind – human mind – can construct a general concept (or even the Concept) of intelligence to measure with it his own actual status and build a program of self-transformation. And this Concept is formalized in terms of correlation between intelligence and its space of ineligibilities.

³⁵ Translated from: Negarestani R. Intelligence and Spirit. NY: Urbanomic, 2019. PP. 56–85. Reza Negarestani's book «Intelligence and Spirit» is being prepared for publication in Russian by Imprint «Ice» (AST).

Искусственный интеллект: утопия и бессубъектность

Екатерина Алексеева – к. филос. н., доцент, кафедра эпистемологии и логики, философский факультет, Государственный академический университет гуманитарных наук (ГАУГН); Москва, Россия; e-mail: alekseeva.eal@yandex.ru

Ключевые слова: искусственный интеллект, утопия, субъект, актор, бессубъектность, эпистемические практики, политика

В статье отстаивается тезис, согласно которому искусственный интеллект в силу некоторых его свойств становится частью современного утопического мышления. Под утопией понимается не определенный литературно-философский жанр, а некоторые аккумулированные коллективные желания, которые способны направлять деятельность сообществ. Утопия, с одной стороны, направлена на формирование представлений о том, чего еще не существует, с другой – на установление некоторого должного порядка вещей, который с необходимостью выходит за пределы воли отдельных субъектов. В силу этого предполагается, что одним из ключевых свойств утопического порядка вещей становится бессубъектность, которая представляет собой отсутствие свойств субъектности (осознанности и рефлексивности, некоторого самоощущения, переживания, способности к целенаправленному волевому действию и т.п.). В статье рассматриваются различные проекты искусственного интеллекта, в том числе AGI, которые классифицируются по степени их антропоморфности. Показывается, что наиболее вероятные сценарии развития ИИ связаны с разработкой искусственных систем, не обладающих субъектностью, но при этом являющихся значимыми акторами. Современное утопическое мышление предполагает, что развитие искусственного интеллекта способно привести к реализации утопических проектов. Показывается, каким образом искусственный интеллект становится частью эпистемических и политических утопий.

Статья подготовлена в рамках государственного задания ГАУГН «Цифровизация и формирование современного информационного общества: когнитивные, экономические, политические и правовые аспекты». Регистрационный номер НИОКТР 123022000042-0. Код темы FZNF-2023-0004. Регистрационный номер темы 1022040800826-5-5.2.1;6.3.1;5.9.1.

Утопия и бессубъектность

В своей работе «Концепция утопии» Рут Левитас рассматривает утопию как одну из важных составляющих человеческой культуры в противовес представлению об утопии как о некотором эскейпистском феномене, побеге от реальности или же определенном литературно-философском жанре. В утопии аккумулируются коллективные желания, не до конца осознаваемые отдельными индивидами, но зачастую направляющие действия сообществ¹. Это перекликается с принципом социального воображаемого К. Касториадиса, где воображаемое пронизывает и скрепляет ткань социальной реальности. Касториадис практически не использует понятия утопии, но, согласно его подходу, само общество создается через перформативное установление еще не существующего: «Социальное воображаемое или общество, создающее институты, существует в полагании-творении воображаемых социальных значений, институтов и через него; в полагании этих институтов как “введении в присутствие” этих значений, а этих значений – как институционализируемых»². Эта перформативность воображаемого позволяет утопии, становящейся частью социального воображения, не только выполнять социально-критическую функцию, но также включаться в социально-политические проекты, направленные на установление того порядка вещей, которого еще не было. На это указывал и Карл Маннгейм в «Идеологии и утопии», и Фредрик Джеймисон, предостерегавший, однако, воспринимать утопию как образ идеального мира и видевший в ней, скорее, направляющую силу политического действия³.

Но утопия – это не только импульс действия для установления желаемого, но и в некоторой степени ретротопия, даже если она обращена исключительно к будущему. Ретротопия не только в бауманском⁴ смысле как коллективная ностальгия по прошлому (домодерному, традиционному, патриархальному), но и обращение к некоторому порядку вещей «как он должен быть изначально». Будущее должно

¹ Levitas R. The Concept of Utopia. Oxford: Peter Lang, 2010. P. 264.

² Касториадис К. Воображаемое установление общества. М.: Гнозис, Логос, 2003. С. 196.

³ Jameson F. Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions. London, NY: Verso, 2005. P. 431.

⁴ Бауман З. Ретротопия. М.: ВЦИОМ, 2019.

исправить настоящее, чтобы вернуться не к историческому, но к онтологическому «прошлому», совпадающему с некоторым вневременным состоянием. Утопия становится частью политических проектов, поскольку указывает на то, «как должно быть» в противовес тому, что возможно в настоящий момент. Утопические проекты всегда претендуют на определенный универсализм, поскольку даже в том случае, когда они инициированы некоторой социальной группой, исходят из принципов «общего блага». Благодаря этому сила, устанавливающая утопический порядок, должна выходить за пределы любой социально-политической или индивидуальной субъектности⁵, связанной с локальными интересами. Относительно современного состояния утопии предполагается, что «в имеющихся обстоятельствах субъект утопии в качестве того, кто деятельно претворяет образ желаемой социальности в действительность, оказывается опасен и не нужен; субъект утопии в качестве носителя конкретных идей о счастливом будущем – невозможен; субъект утопии как генератор этих идей и создатель картин гармоничного человеческого сосуществования – потерян, неясен, непредставим. Коротко говоря, на данный момент субъект утопии является отсутствующим, а утопия предстает по существу бессубъектной»⁶. Однако в данном случае речь идет о том, что утопия в принципе не может репрезентировать позицию локально-исторического субъекта со всеми пределами его идентичности, она претендует на то, что говорит от имени некоторого правильного «порядка вещей», не обладающего субъектностью. Другой вопрос,

⁵ Субъектность в данном случае предполагается отделять от агентности или акторности, которые здесь рассматриваются как близкие по значению понятия в духе скорее акторно-сетевой теории, а не концепции, например, А. Сена. В этом случае способность действовать не обязательно должна предполагать субъектность, которая связывается с возможностью осознанного целеполагания своих действий и осознания себя как источника действия, способного принимать решения согласно собственной воле. Здесь подчеркивается именно локализованность субъектной позиции, которая не позволяет действовать от имени всех возможных акторов. В онтологическом смысле субъектность – это специфическое свойство некоторых акторов или агентов, наличие которого, однако, не всегда однозначно распознается, что и приводит к некоторому смешению категорий субъектности, агентности и акторности. Так, например, спорным считается вопрос о возможности признания субъектности некоторых видов животных.

⁶ Фоменко А. П. Утопия в поисках субъекта, субъект в поисках утопии // Вестник Томского государственного университета, 2022, № 478. С. 61.

должна ли утопическая бессубъектность непременно обращаться к некоторым трансцендентным структурам или она может самопроявляться в пространстве имманентного:

В концепции государя Макиавелли сохраняется утопическая идея, отдаляющая его проект от субъекта, идея, которая, несмотря на радикальную имманентность метода, переводит политическую функцию в более высокую плоскость. В условиях же постсовременности освобождение, напротив, должно быть достигнуто внутри этого мира, в плоскости имманентного, без малейшей возможности обращения к чему-либо внешнему, даже если это внешнее – утопия⁷.

Можно сказать, что бессубъектность становится одним из условий возможности утопического. При этом сам характер утопии будет существенно зависеть от того, носит ли эта бессубъектность трансцендентный или имманентный характер, то есть апеллирует ли к некоторой внечеловеческой инстанции или осуществляется в поле различий, где сложившиеся императивы не могут исходить ни от кого конкретно, но разделяются всеми. Тогда каждый отдельный субъект способен признать некий порядок вещей «справедливым», «достойным» или «надлежащим» именно в силу его выхода за пределы субъектности и частных интересов. Тем не менее бессубъектность утопии допускает, что от ее имени действуют некоторые акторы, призванные установить утопический порядок. И этим акторам, как мы увидим, нет необходимости быть людьми и обладать субъектностью.

Так, в «Манифесте акселерационистской политики», который является примером утопической интенции, постулируется буквально следующее: «При любом варианте посткапитализма потребуются и посткапиталистическое планирование. Вера в то, что после революции люди самопроизвольно смогут создать новую socioэкономическую систему, а не просто вернуться к тому же капитализму, в лучшем случае говорит о наивности, в худшем – о невежестве»⁸. Необходимость планирования, выходящего за пределы возможности любой субъектности, здесь и является обращением к некоторой бессубъектной инстанции, которая способна стать силой, структурирующей эпистемический и политический порядок. В настоящее время такой инстанцией среди

⁷ Хардт М., Негри А. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 73.

⁸ Уильямс А., Шричек Н. Манифест акселерационистской политики // Логос, 2018, № 2 (123). С. 14.

прочих выступает одна из центральных мифологем нашей культуры – искусственный интеллект, очевидно являющийся актором, субъектностью не наделенным.

Бессубъектность ИИ

Когда искусственный интеллект появился как новое исследовательское направление, теоретики и разработчики не делали принципиальных различий между демонстрируемым поведением и внутренними состояниями субъекта. На этой нечувствительности к различиям между переживаемым и демонстрируемым основан так называемый «тест Тьюринга», ставший не только методологическим компонентом академических подходов к ИИ, но и частью поп-культуры. В самой работе Тьюринга «Могут ли машины мыслить?» никакого теста нет, там предложена ироническая «игра в имитацию», согласно правилам которой способность релевантно отвечать на вопросы трактуется в ключе лингвистического бихевиоризма как достаточное условие для наделения актора признаками интеллекта. С этой точки зрения, современные GPT-системы тест Тьюринга проходят, хотя по существу являются лишь «стохастическим попугаем»: «системой случайного соединения последовательностей лингвистических форм, которые присутствовали в обширных обучающих данных в соответствии с вероятностной информацией о том, как они комбинируются, но без какой-либо отсылки к их значению»⁹. При этом успешность генеративных технологий заставляет некоторых разработчиков, таких как С. Альтман, утверждать, что на их основе будет разработан общий искусственный интеллект (Artificial General Intelligence (AGI)) – гипотетически возможная компьютерная система, обладающая интеллектуальными навыками человека и способная решать интеллектуальные задачи автономно и вне пределов специфической предметной области.

Организаторы Дартмутского семинара 1956 года, благодаря которому появилось само понятие искусственного интеллекта, обозначали суть своего исследовательского подхода следующим образом: «Исследование должно быть основано на предположении, что каждый

⁹ Bender E. M., Gebru T., McMillan-Major A., Shmitchell S. On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big? // Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency. NY.: Association for Computing Machinery, 2021. PP. 610–623.

аспект обучения или любая другая характеристика интеллекта принципиально могут быть описаны настолько точно, что их можно было бы симитировать на машине. Мы попытаемся понять, как заставить машины использовать язык, формировать абстракции и понятия, решать различные виды проблем, в настоящее время решаемые только людьми, а также улучшать себя»¹⁰. Надо сказать, что исходный оптимизм касательно комплексного переноса интеллектуальных процессов в искусственную среду изначально был таков, что ряд задач участники Дартмутского семинара собирались решить за пару месяцев. Была обозначена взаимосвязь между разумностью ИИ и деятельным движением к определенной цели: «Вероятно, по-настоящему разумная машина будет осуществлять деятельность, которую лучше всего можно назвать самосовершенствованием»¹¹. Фактически это связывает между собой интеллект искусственной системы и ее предполагаемую субъектность. Проект искусственного интеллекта обретает выраженную антропоморфность.

Предположив, что интеллектуальные действия возможны только как антропоморфные, а быть интеллектуальным в полном смысле слова означает также обладать субъектностью, получим три возможных альтернативных варианта искусственного интеллекта. В первом случае у нас должен появиться классический общий искусственный интеллект (AGI), то есть ИИ, обладающий полнотой человеческих интеллектуальных способностей и свойств, а также по всей видимости наделенный субъектностью: «Если люди и другие животные обладают сознанием от первого лица, тогда нейробиология или другие научные дисциплины должны в конечном итоге выяснить, как оно возникает. Если так, то со временем мы сможем создавать искусственные системы, генерирующие опыт от первого лица»¹². Второй гипотетически возможный вариант предполагает, что AGI будет полностью производным от развивающейся искусственной среды и, обладая агентностью и автономностью, не станет при этом демонстрировать признаков человеческого интеллекта и субъектности, либо

¹⁰ McCarthy M., Minsky M., Rochester N., Shannon C. A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence // AI Magazine, 2006, Vol. 27. PP. 12–14.

¹¹ Ibid.

¹² Bořtuć P. Consciousness for AGI // Procedia Computer Science, 2020, Vol. 169. PP. 365–372. P. 369.

его субъектность будет принципиально нечеловеческой. В третьем случае возникает тот вариант «искусственного интеллекта», который уже стал частью повседневности: это существующие в настоящее время системы, способные выполнять определенные интеллектуальные действия, которым невозможно при этом приписать какую-либо субъектность.

Что касается первого варианта, то есть антропоморфного AGI, то в компьютерной игре «Detroit: become human», которую можно рассматривать в качестве иммерсивного мысленного эксперимента на тему субъектности искусственного интеллекта, есть показательный эпизод. Один из сервисных андроидов, настолько автономных, что их можно считать соответствующим критериям AGI, осознает себя в качестве персонифицированного актора, обладающего определенной эмоциональной привязанностью к людям и ожидающего подобного отношения в ответ. В тот момент, когда этот андроид узнает, что его собираются заменить другой моделью, он впадает в агрессивное отчаяние, произнося буквально следующие слова: «Я думал, я для них родной. Что я им важен... А был игрушкой, которую можно выбросить, как надоест!» Здесь происходит трансгрессия искусственного, переходящего определенные ему онтологические, экзистенциальные, моральные границы, что выражается в стремлении к признанию своей субъектности. Однако такое признание невозможно, поскольку это противоречит исходным целям тех, кто создал разумные машины, владеет ими и определяет их границы. Такой искусственный интеллект, если бы он был создан, можно было бы назвать трансгрессивным ИИ, переходящим границу между естественным и искусственным со стороны искусственного и притязующим при этом на более высокий онтологический статус, ведь здесь само наличие субъектности становится признаком, утверждающим иерархию естественного и искусственного.

Для чего нужен такой антропоморфный ИИ? Почему нельзя обойтись без «внутреннего» антропоморфизма как точного воспроизведения когнитивных процессов, на котором настаивал, например, Д. Ленат, или «внешнего» антропоморфизма, предполагающего, что ИИ должен обладать робототехническим человекоподобным телом, о котором говорил Р. Брукс? Прежде всего, это антропоцентрическое представление о том, что единственно возможный вариант интеллекта – человеческий интеллект, который в полноте своих свойств неотделим от субъектности, персональных качеств, качественного опыта и т.п. Но при этом возникает необходимость лишить искусственную систему

свободы воли (даже если мы считаем ее иллюзорной), потому что в противном случае такая система будет служить не человеческим, а собственным целям. Субъектность должна быть создана искусственно, потому что это, по сути, техническая необходимость, но затем она будет подвергнута объективации, которая сможет пресечь онтологические притязания искусственного. Такое лишение субъектности для реализации чужих целей поставило бы антропоморфные ИИ-системы, будь они созданы, в то же положение, в котором находятся рабы или проституированные женщины. В обратную сторону это тоже работает: именно такой сценарий предполагает вытеснение людей и их десубъективацию. Как выразился Нейл Селвин, рассуждая о вопросе замены педагогов роботами: «Учителя, работающие как роботы, являются гораздо более вероятным сценарием, чем их прямая замена роботами»¹³. Что интересно, один из основателей ИИ Г. Саймон вместе с А. Ньюэллом просил своих детей и жену выполнять программные инструкции до того, как они будут реализованы в машине. При таком сценарии, выдержанном в логике капиталистического отчуждения, происходит объективация, но не достигается искомая утопическая бессубъектность.

Второй возможный вариант – это гипотетически возможный неантропоморфный AGI как продукт развития и трансформации цифровой среды. Реза Негарестани, критикуя антропоморфные проекты AGI, обозначает путь к AGI как таковому: «Принимать во внимание возможность новых форм опыта, посредством которых может быть расширен диапазон умопостигаемой реальности – такова задача, определяющая и человека, и AGI. Привязанность к существующей структуре и наличным фактам человеческого опыта в качестве реперной точки, определяющей что есть человек и что есть AGI, свидетельствует лишь о том, насколько скверно мы как люди преуспели в переопределении себя как людей. Консервативные идеи и тесты для AGI есть ничто иное как конформистский аналог узко-местечковых концептов человека. AGI и человек становятся почти неразличимы в свете задачи преодоления таких структур предзаданности и замкнутости»¹⁴.

Неантропоморфный AGI не может быть связан с оцифровкой и переносом человеческого опыта в искусственную среду, он должен

¹³ Selwyn N. Should Robots Replace Teachers?: AI and the Future of Education (Digital Futures). Cambridge: Polity, 2019. P. 122.

¹⁴ Negarestani R. Intelligence and Spirit. NY: MIT Press, 2019. P. 48.

возникнуть в качестве некоторой изначально нечеловеческой сущности, для которой могут в принципе оказаться неприменимы категории «опыта», «субъектности», а о его интеллектуальности возможно будет судить только по результатам определенных действий, которые мы сумеем интерпретировать в качестве интеллектуальных. И нет никакой необходимости, чтобы в числе таких действий находилось продуцирование осмысленных текстов, поскольку подобная сущность будет находиться вне поля человеческой коммуникации. Такая сущность может обнаружить себя как нечто, напоминающее результат трансцендентально-феноменологической редукции, данный до самой редукции, поскольку редукция имеет смысл только для существа, изначально наделенного телесностью, психологическим опытом и естественной установкой. У Гуссерля трансцендентальность описывается так: «...Трансцендентальность в любой своей форме есть имманентная, конституирующая внутри сознания бытийная характеристика. Любой возможный смысл, любое мыслимое бытие, называть ли его имманентным или трансцендентным, попадает в сферу трансцендентальной субъективности как субъективности, в которой конституируется смысл и бытие»¹⁵. Искусственное, не нуждающееся в биологической телесности и эмпирическом сознании, но структурированное компьютерной средой, потенциально способно аккумулировать в себе такие формы освоения реальности, которые принципиально не могут быть принадлежностью человеческого опыта. Подобный AGI можно обозначить как трансцендентальный или технотрансцендентальный ИИ. Гипотетически, данный AGI может быть сопряжен с нашим собственным опытом, поскольку предполагается, что мы способны распознать его интеллектуальные свойства, но вместо трансцендентального субъекта вполне возможно столкнуться с трансцендентальной бессубъектностью.

Поскольку в первых двух случаях все время возникает проблема того, что ни один конкретный технологический проект не позволяет учесть все возможные модусы человеческой или нечеловеческой интеллектуальной структуры, которая с необходимой полнотой должна быть реализована в технической среде, можно сказать, что в настоящее время искусственного интеллекта не существует. Эмпирической данностью для нас является не искусственный интеллект, а интеллектуальные системы, и различие между ними принципиально. Различные

¹⁵ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 1998. С. 174–175.

интеллектуальные системы способны к достаточно успешному выполнению отдельных интеллектуальных функций, причем выполняются эти функции способами, принципиально отличными от человеческих, хотя и достигают тех же целей. Даже в том случае, когда постулируется, что интеллектуальные системы являются нейроморфными, нужно понимать, что принцип их действия основан на использовании особого математического аппарата, а не на буквальной реализации в компьютерной системе биологических механизмов продуцирования ментальных состояний на основе нейронных сетей.

Такие интеллектуальные системы являются реализацией функционалистского подхода. Исходной основой функционализма ИИ является психофизиологическая теория машинного функционализма Хилари Патнэма 60-х гг. прошлого века. Согласно машинному функционализму Патнэма, естественное состояние может быть спродуцировано искусственно, эти состояния будут функционально равнозначны, хотя физикально различны. Это соответствует некоторым положениям функционалистского подхода, с точки зрения которого функция может быть инвариантна по отношению к способу реализации, что предполагает множественную реализацию¹⁶. Получается, что не только желаемая цель (такая, как получение некоторого объема данных, разбитых по категориям), но и процесс (такой, как обучение) могут быть функционально реализованы некоторым способом, отличным от человеческого. И именно подобное нечеловеческое в настоящее время мы способны включить в структуру политического действия и в эпистемические практики.

Эпистемическая утопия и бессубъектность ИИ

Эпистемическая утопия – это манифестация «внешнего» через структуры субъекта таким способом, чтобы структуры субъекта, продуцируемое им знание и некоторая внесубъектная реальность стали изоморфны друг другу. Антикорреляционистскому стремлению к возвращению неопосредованной реальности в наше эпистемическое поле субъект в общем-то мешает: «С одной стороны, мы допускаем, что ощущаемое существует только как отношение субъекта к миру; но, с другой стороны, математизируемые свойства объекта полагаются как избавленные от ограничения этой связью»¹⁷. Попперовская идея бессубъектной эпистемологии также построена вокруг элиминации

¹⁶ См.: Polger T., Shapiro L. A. The Multiple Realization Book. Oxford: Oxford University Press, 2016.

субъекта как препятствия на пути к самопроявлению знания: «Знание или мышление в объективном смысле, состоящее из проблем, теорий и рассуждений, аргументов как таковых. Знание в этом объективном смысле в целом не зависит от чьих-либо претензий на знание чего-то; оно также не зависит от чьей-либо веры или предрасположения соглашаться, утверждать или действовать. Знание в объективном смысле есть знание без того, кто знает: оно есть знание без субъекта знания»¹⁸.

Инкорпорирование в эпистемические практики функциональных интеллектуальных систем связано с тем, что для части когнитивных процессов оказалось возможным создать интеллектуальные системы, которые воспроизводят функционал этих процессов в искусственной среде. К их числу относятся прежде всего системы, способные к ориентированию в пространстве (соответствуют когнитивным способностям к пространственному ориентированию), распознаванию образов (когнитивные процессы визуального восприятия), классифицирующие объекты по категориям (соответствующие способности мышления к категоризации), прогнозирующие поведение (когнитивная способность к предсказанию поведения системы, основываясь на предшествующих данных), распознающие закономерности в массивах данных (соответствующие индуктивные процедуры мышления), генерирующие и распознающие текст и устную речь (аналоги человеческих способностей к продуцированию и пониманию речи), создающие изображения (соответствуют креативным художественным способностям людей) и т.п. Также для многих современных интеллектуальных систем используются принципы разработки, восходящие к коннекционистской парадигме ИИ как противоположности символического подхода, которые называются обучением, что вызывает аналогии с когнитивной способностью людей осваивать специфические знания и навыки в ходе обучения. При этом когнитивные способности реализованы с помощью специфических вычислительных моделей, которые либо отдаленно напоминают человеческие способы когнитивных действий, либо не напоминают их вообще. Например, способность к категоризации реализована в функциональных интеллектуальных системах с помощью латентного разме-

¹⁷ Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. М.: Кабинетный ученый, 2015. С. 8.

¹⁸ См.: Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход. М.: Эдиториал УРСС, 2002. С. 384.

щения Дирихле, что принципиально отличается от соответствующей человеческой способности.

Включение интеллектуальных систем в эпистемические процедуры эксплицитно проявляется в научных исследованиях, основанных на анализе больших данных с помощью машинного обучения и подобных технологий. Это трансформирует сами процессы исследования, примером такой трансформации является включение инструментов интеллектуального анализа больших данных в одну из основных процедур, осуществляемых мышлением, – поиск универсальных закономерностей в партикулярных явлениях. Анализ больших данных позволяет в автоматическом режиме «схватывать» те закономерности, которые выходят за пределы изначальных гипотетических предположений. Но в данном случае не требуется не только гипотез, нет необходимости и в теоретических фреймах, создающихся познающим субъектом:

Теперь появилась новая возможность. Петабайты данных позволяют нам сказать: «Корреляции достаточно»... Мы можем анализировать данные, не формулируя гипотезы о том, что в них содержится. Мы можем загрузить цифры в самые большие компьютерные кластеры, которые когда-либо существовали, и позволить статистическим алгоритмам обнаружить закономерности, которые не может выявить теория... Корреляция вытесняет каузальность, и наука может идти вперед даже без целостных моделей, общих теорий, вообще какого-либо механистического объяснения. Нет никаких оснований придерживаться старых подходов...¹⁹

Бессубъектные системы собирают огромные объемы данных, другие бессубъектные системы обнаруживают в них закономерности, за счет этого реальность самоэксплицируется через вычислительные структуры.

Политическая утопия и бессубъектность ИИ

В 2022 году в Дании был проведен своеобразный политический эксперимент: в электоральном поле появилась так называемая Synthetic Party – не слишком серьезный, но показательный проект, в котором

¹⁹ Anderson C. The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete // Wired, 2008, № 23. Цит. по: Китчин Р. Большие данные, новые эпистемологии и смена парадигм // Социология: 4М, 2017, № 44. С. 111–152.

политическая программа была разработана на основе анализа программ маргинальных политических партий с помощью интеллектуальной системы. Социальный бот Лидер Ларс репрезентировал эту политическую партию в публичном пространстве. Интересна и постулируемая основателями проекта политическая цель: «Мы представляем данные всех маргинальных партий, то есть это все партии, которые пытаются быть избранными в парламент, но не имеют места. Так что партия ориентирована на людей, у которых сформировалось собственное политическое видение, они хотели бы его реализовать, но обычно у них нет для этого ни денег, ни ресурсов». Таким образом, квазисубъектность ИИ, который в действительности субъектностью не обладает, становится здесь способом возвращения политической субъектности отдельным представителям маргинализированных социальных групп.

В электоральном процессе, однако, более известны феномены вытеснения субъектности реальных граждан квазисубъектностью социальных ботов. Например, чат-боты имитируют реальных людей, высказывают мнение по некоторым вопросам, например, аргументы в поддержку определенного кандидата на политических выборах. Такие боты формируют видимость политически активного сообщества вокруг определенных субъектов политического процесса и меняют политические настроения сообщества, оказывая таким образом влияние на электоральные результаты. В область политического действия внедряются акторы, лишь имитирующие характеристики полноправных участников политической деятельности, но реально ими не обладающие. Из-за этого происходит деструкция процедур демократии участия, предполагающей равнозначность и открытость участников поля социально-политической коммуникации. Примером подобного деструктивного воздействия «является астротурфинг, понимаемый как дезинформация об участниках сообщества, которые скрывают, что не являются людьми и за счет этого продвигают политические кампании, имитируя “голос народа” в поддержку определенного кандидата»²⁰. В общем-то и бессубъектность здесь довольно условна: за искусственными системами лежат реальные цели определенных политических акторов, субъектностью наделенных.

В то же время стохастичность процессов социально-политической коммуникации приводит к некоторой контингентности взаимодей-

²⁰ García-Orosa B. Disinformation, social media, bots, and astroturfing: the fourth wave of digital democracy // Profesional De La información, 2021, № 30 (6). P. 3.

ствия естественных и искусственных акторов. Такая контингентность открывает путь к реализации утопической идеи о справедливом политическом устройстве как социально-политическом порядке, основанном на бессубъектном распределении власти. Эта идея апеллирует не только и не столько к фукольдианскому концепту обезличенной власти, сколько к идее власти как «пустоты центра», высказанной Джорджо Агамбеном: «В центре аппарата управления – пустота. Пустой трон, *hetoimasia tou thronou*, который появляется на сводах и в абсидах палеохристианских и византийских базилик, представляет собой в этом смысле, пожалуй, самый красноречивый символ власти»²¹. Этот пустой центр служит уравнивающей силой для антагонистических сил политического поля, в котором никогда не достигается удовлетворяющего всех акторов положения вещей.

Эта невозможность достижения согласия между рациональными субъектами, отражающая кризис делиберативной модели демократии, постоянно возвращает нас к вопросу о том, чем окажется в итоге занята центральная пустота, из которой исходят управленческие импульсы. Одним из возможных вариантов достижения баланса между необходимостью наличия управленческих структур и не меньшей необходимостью пустого центра становится идея помещения в этот пустой центр бессубъектных акторов, которыми являются интеллектуальные системы²². Подобная утопическая по своей сути идея высказана, например, в работе Педро Домингоса «Верховный алгоритм»²³. Здесь решение большей части социально-политических проблем связывается с развитием машинного обучения, при этом постулируется, что искусственный интеллект не сможет выйти из-под контроля, однако субъект этого контроля не становится предметом глубокой рефлексии.

²¹ Агамбен Д. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. СПб: Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 19.

²² Идея того, что искусственный интеллект способен занять позицию в «пустом центре» власти также высказана, например, в статье: Володенков С. В., Федорченко С. Н. Особенности феномена субъектности в условиях современных технологических трансформаций // Полис. Политические исследования, 2022, № 5. С. 40–55.

²³ См.: Домингос П. Верховный алгоритм. Как машинное обучение изменит наш мир. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016.

Библиография

Агамбен Д. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. СПб: Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018.

Бауман З. Ретротопия. М.: ВЦИОМ, 2019.

Володенков С. В., Федорченко С. Н. Особенности феномена субъектности в условиях современных технологических трансформаций // Полис. Политические исследования, 2022, № 5. С. 40–55.

Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 1998.

Домингос П. Верховный алгоритм. Как машинное обучение изменит наш мир. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016.

Касториadis К. Воображаемое установление общества. М.: Гнозис, Логос, 2003.

Китчин Р. Большие данные, новые эпистемологии и смена парадигм // Социология: 4М, 2017, № 44. С. 111–152.

Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. М.: Кабинетный ученый, 2015.

Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход. М.: Эдиториал УРСС, 2002.

Уильямс А., Шрничек Н. Манифест акселерационистской политики // Логос, 2018, № 2 (123). С. 7–20.

Фоменко А.П. Утопия в поисках субъекта, субъект в поисках утопии // Вестник Томского государственного университета, 2022, № 478. С. 58–63.

Хардт М., Негри А. Империя. М.: Праксис, 2004.

Anderson C. The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete // Wired, 2008, № 23.

Bender E. M., Gebre T., McMillan-Major A., Shmitchell S. On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big? // Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency. NY: Association for Computing Machinery, 2021, PP. 610–623.

Bołtuć P. Consciousness for AGI // Procedia Computer Science, 2020, Vol. 169. PP. 365–372.

García-Orosa B. Disinformation, social media, bots, and astroturfing: the fourth wave of digital democracy // Profesional De La información, 2021, № 30 (6).

Jameson F. Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions. London, NY: Verso, 2005.

Levitas R. The Concept of Utopia. Oxford: Peter Lang, 2010.

McCarthy M., Minsky M., Rochester N., Shannon C. A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence // *AI Magazine*, 2006, Vol. 27. PP. 12–14.

Negarestani R. *Intelligence and Spirit*. NY: MIT Press, 2019.

Polger T., Shapiro L.A. *The Multiple Realization Book*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Selwyn N. *Should Robots Replace Teachers?: AI and the Future of Education (Digital Futures)*. Cambridge: Polity, 2019.

References

Agamben G. *Carstvo i slava. K teologicheskoj genealogii jekonomiki i upravlenija* [The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government]. SPb: Izdatel'stvo Instituta Gajdara; Fakul'tet svobodnyh iskusstv i nauk SPbGU, 2018.

Anderson C. The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete // *Wired*, 2008, № 23.

Bauman Z. *Retrotopija*. M.: VCIOM, 2019. (In Russian)

Bender E. M., Gebru T., McMillan-Major A., Shmitchell S. On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big? // *Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency*. NY: Association for Computing Machinery, 2021, PP. 610–623.

Božuć P. Consciousness for AGI // *Procedia Computer Science*, 2020, Vol. 169. PP. 365–372.

Castoriadis C. *Voobrazhaemoe ustanovlenie obshhestva* [The Imaginary Institution of Society]. M.: Gnozis, Logos, 2003. (In Russian)

Domingos P. *Verhovnyj algoritm. Kak mashinnoe obuchenie izmenit nash mir* [The Master Algorithm. How the Quest for the Ultimate Learning Machine Will Remake Our World]. M.: Mann, Ivanov i Ferber, 2016. (In Russian)

Fomenko A. P. *Utopija v poiskah subekta, subekt v poiskah utopii* [Utopiain search of the subject, the subject in search of utopia] // *Bulletin of Tomsk State University*, 2022, № 478. PP. 58–63. (In Russian)

García-Orosa B. Disinformation, social media, bots, and astroturfing: the fourth wave of digital democracy // *Profesional De La información*, 2021, № 30 (6).

Hardt M., Negri A. *Imperija* [Empire]. M.: Praksis, 2004. (In Russian)

Husserl E. *Kartezianskie razmyshlenija* [Cartesian Meditations]. SPb.: Nauka, 1998. (In Russian)

Jameson F. Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions. London, NY: Verso, 2005.

Kitchin R. Bol'shie dannye, novye jepistemologii i smena paradigm [Big Data, New Epistemologies and Paradigm Shift] // Sociology: 4M, 2017, № 44. PP. 111–152. (In Russian)

Levitas R. The Concept of Utopia. Oxford: Peter Lang, 2010.

McCarthy M., Minsky M., Rochester N., Shannon C. A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence // AI Magazine, 2006, Vol. 27. PP. 12–14.

Meillassoux Q. Posle konechnosti: Jesse o neobhodimosti kontingentnosti [After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency]. M.: Kabinetnyj uchenyj, 2015. (in Russian)

Negarestani R. Intelligence and Spirit. NY: MIT Press, 2019.

Polger T., Shapiro L.A. The Multiple Realization Book. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Popper K. Obektivnoe znanie. Jevoljucionnyj podhod [Objective knowledge: an evolutionary approach]. M.: Jeditorial URSS, 2002. (In Russian)

Selwyn N. Should Robots Replace Teachers?: AI and the Future of Education (Digital Futures). Cambridge: Polity, 2019.

Volodenkov S.V., Fedorchenko S.N. Osobennosti fenomena subektnosti v uslovijah sovremennyh tehnologicheskikh transformacij [Peculiarities of the phenomenon of subjectivity in the conditions of modern technological transformations] // Polis. Political Studies, 2022, № 5. PP. 40–55. (In Russian)

Williams A., Srnicek N. Manifest akseleracionistskoj politiki [Manifesto for an Accelerationist Politics] // Logos, 2018, № 2 (123). PP. 7–20. (In Russian)

Artificial Intelligence: Utopia and Subjectlessness

Ekaterina Alexeeva – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Department of Epistemology and Logic, Faculty of Philosophy, State Academic University for the Humanities; Moscow, Russia; e-mail: alekseeva.eal@yandex.ru

Keywords: artificial intelligence, utopia, subject, actor, subjectlessness, epistemic practices, politics

The article proposes that some properties of artificial intelligence allow it to become a part of modern utopian thinking. Utopia is understood as accumulated collective desires that can guide the activity of communities in opposition to its classical literary and philosophical meaning. Utopia, on the one hand, is aimed at forming ideas about what does not exist yet. On the other hand, it is aimed at establishing some proper order of things, which is necessary beyond the will of individual subjects. Therefore, it is assumed that one of the key properties of the utopian order of things is subjectlessness – the absence of the properties of subjectivity (for example: consciousness and reflexivity, self-perception, experience, ability to purposeful action, etc.). The article considers various artificial intelligence projects, including AGI, which are divided by the degree of their anthropomorphism. It is shown that the most probable scenarios of AI development are related to the development of artificial systems that do not possess subjectivity, nevertheless being significant actors. This is considered as one of the reasons why contemporary utopian thinking assumes that the development of artificial intelligence can lead to the realization of utopian projects. Such projects are possible not only in the political sphere, but also in the field of epistemic practices. It is shown how artificial intelligence becomes a part of epistemic and political utopias.

Сценарии возможного совместного будущего с искусственным интеллектом

Татьяна Сергеева – аспирант, кафедра истории зарубежной философии, философский факультет, Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова (МГУ); Москва, Россия; e-mail: tat.ser2011@yandex.ru

Ключевые слова: искусственный интеллект, этика, технологическая сингулярность, прогресс, сверхразум, Ник Бостром, Элиезер Юдковский

В статье реконструируются проблемы осмысления современного технологического прогресса и картины мира в целом на примере подхода шведского философа Ника Бострома к проблеме сосуществования искусственного интеллекта и человека. С каждым днем машины становятся все более талантливыми в областях, в которых от них не ожидался активный подъем: написание текстов, создание изображений, видео и музыки. Кроме экономической проблемы развития столь мощного инструмента в ситуации рыночной экономики, ученые и философы все чаще говорят о мрачных сценариях будущего с выходящим из-под контроля искусственным интеллектом. В первую очередь Бостром пытается передать свои опасения в отношении создания сверхразумных машин. Их мотивы и цели будут неизвестны, но Бостром предполагает, что независимо от конечной цели разумного актора, в процессе ее достижения он может, выполняя свои промежуточные задачи, уничтожить человечество. При этом Бостром рассматривает различные сценарии совместной жизни и формулирует способы передачи машинам человеческих ценностей. В статье рассматриваются как вероятные, так и неочевидные мотивы искусственного интеллекта, которые могут послужить причиной пагубного воздействия на человечество. Бостром предлагает нам несколько вероятных сценариев взрывного, медленного или умеренного развития искусственного интеллекта, считая самым вероятным сценарий неуправляемого взлета в сингулярность, который приведет нас к уничтожению. Для продолжения безопасной жизни совместно со сверхразумными машинами человечеству предлагается остановить исследования до тех пор, пока государства не будут готовы к сотрудничеству, а ученые и философы совместными усилиями не смогут найти решение проблемы создания безопасного искусственного интеллекта.

В данный момент существует несколько основных подходов к внедрению искусственного интеллекта в обыденную жизнь человека. Активно ведутся разработки в области создания новых, более совершенных нейросетей, способных частично заменить человека даже в творческих профессиях. Развитые на должном уровне и внедренные в ситуации рыночной экономики, эти технологии кардинально изменят существующий порядок вещей. По мнению шведского философа, директора института будущего человечества¹ Ника Бострома, в первую очередь следует озаботиться разработкой стратегии создания дружественного искусственного интеллекта, не представляющего угрозу для человечества.

Далее в статье я опишу несколько сценариев возможного будущего в случае скачкообразного развития искусственного интеллекта. Эти сценарии Бостром оценивает как весьма вероятные; большинство из них связаны с поэтапным выходом искусственного интеллекта из-под контроля, следствием чего является частичное или полное уничтожение человечества или приведение его в первобытное или рабское состояние. Также Бостром усматривает несколько вероятных способов мирного и контролируемого использования продуктов искусственного интеллекта, внедрения его в жизнь и безопасного сосуществования с человечеством. Упор в этих сценариях в большей степени сделан на использование продуктов искусственного интеллекта, не превосходящих человека по уровню умственного развития для выполнения класса задач в рамках собственной специализации.

Ник Бостром является автором многочисленных статей, в которых предостерегает нас от возможных опасностей в будущем², а также этой теме посвящен его фундаментальный труд «Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии»³. В них он рассматривает проблемы появления сверхразумных технологий сразу с конечной точки возможной катастрофы.

Несмотря на то, что прогнозы Бострома о высокой вероятности того, что мы живем в симуляции, кажутся пессимистичными, сама

¹ Future of Humanity Institute. URL: <https://www.fhi.ox.ac.uk/the-team/> (дата обращения: 11.03.2024).

² См.: Бостром Н. Прими красную таблетку: Наука, философия и религия в «Матрице». М.: Ультра. Культура, 2003. А также: Bostrom N. Existential Risks. Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards // Journal of Evolution and Technology, 2002, Vol. 9, № 1.

³ Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016.

жизнь в симуляции не относится к числу глобальных рисков. Исходя из современного уровня развития технологий, Бостром делает предположение, что в будущем человечество, если оно достигнет соответствующих технических мощностей, будет способно самостоятельно создать симуляцию реальности. Осознание жизни в симуляции не изменяет мир непосредственно, но дает возможность исследовать мир как если бы он являлся таковым – изменяется модальность мира. Большинство его размышлений связаны с вопросом защиты от неуправляемых и опасных последствий действий сверхразумного искусственного интеллекта. Отдельные люди и человечество в целом склонны недооценивать возможные риски и масштабы катастрофы. Ключевая ставка философии Бострома: будущее человечества обречено до тех пор, пока человечество не озаботится проблемой подготовки к созданию *дружелюбного* искусственного интеллекта. utopias.

Сценарии развития искусственного интеллекта

Представим прямую, медленно движущуюся вправо и вверх по координатной плоскости. Кажется, что скорость развития и роста уровня искусственного интеллекта планомерны. Будто человечество способно предвосхитить точный момент достижения искусственным интеллектом человеческого уровня или уровня сверхразума, подготовиться к этому и удерживать его под контролем. Но на деле, вероятнее всего, нам будет труднее, чем кажется, уловить черту, за которой развитие ИИ уже будет сложно контролировать⁴.

Интеллектуальный уровень развития Стивена Хокинга значительно превосходит уровень умственного развития 10-летнего ребенка. Сообразно этому разница между искусственным интеллектом и уровнем развития ребенка не столь велика. Однако это допускает привычный антропоцентристский взгляд. Достаточно ввести в шкалу мышь-полевку, медузу и примата – и разрыв в интеллектуальном развитии между Хокингом и ребенком уже не кажется существенным. В момент, когда ИИ достигнет человеческого уровня, начнется крайне быстрый, *взрывной* процесс самообучения, стремительно переходящий в технологическую сингулярность. Бостром выделяет три основных сценария «взлета» развития искусственного интеллекта: медленный, быстрый и умеренный.

При *медленном сценарии*⁵, длящемся от десятилетий до столетий,

⁴ Там же, с. 76.

у человечества будет время на подготовку. Предпочтения политических партий в вопросах ИИ будут влиять на выбор кандидатов, экономика постепенно будет перестраиваться под новый мир с ИИЧУ (искусственным интеллектом человеческого уровня) и сверхразумным ИИ. Решения, принятые до начала медленного взлета ИИ, скорее всего, будут устаревшими, у человечества будет фора, медленное развитие позволит успешно адаптироваться и принять новые меры в отношении технологии⁶.

В сценарии *быстрого взлета* «игра уже окажется проигранной»⁷. Взлет может произойти за дни, часы или даже минуты. Как и при других сценариях, важную роль будет играть подготовка человечества к этому процессу. Если при медленном сценарии человечество способно менять стратегии действий, то при быстром сценарии единственное, на что способно человечество для сохранения своего превосходства, – прибегнуть к глобальным мерам, не исключаям использование ядерного оружия.

Сторонник идеи дружественного искусственного интеллекта, возглавляющий исследования в Научно-исследовательском институте машинного интеллекта, друг Ника Бострома, Элиезер Юдковский просит ученых быть крайне осторожными в свете развития чата GPT-4⁸. В ответ на коллективное письмо о приостановке исследований в области искусственного интеллекта компанией Open AI Юдковский заявляет, что меры, которые предлагают подписанты, являются слишком мягкими: «Если кто-нибудь создаст слишком мощный ИИ, то, учитывая настоящие условия, я ожидаю, что вскоре после этого погибнет каждый представитель человеческого рода и вся биологическая жизнь на Земле»⁹. В силу этого Юдковский считает, что мораторий на такого рода исследования должен быть бессрочным.

Бостром акцентирует внимание на том, что исследования требуют

⁵ Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016. С. 77.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ На момент написания его статьи в «Time» вышла только четвертая версия чата.

⁹ Yudkowsky E. Pausing AI Developments Isn't Enough. We Need to Shut it All Down. URL: <https://time.com/6266923/ai-eliezer-yudkowsky-open-letter-not-enough/> (дата обращения: 15.03.2024).

значительного замедления, а сами исследования должны вестись с максимальной открытостью:

Ускоренное развитие ИИ даст миру меньше времени на подготовку к продвинутому ИИ. Это может снизить вероятность, что проблема контроля будет решена. Одна из причин заключается в том, что работа по обеспечению безопасности, скорее всего, в любом случае будет относительно открытой, и поэтому от дополнительного повышения открытости исследований в области ИИ выиграют не так много, в отличие от работ по ИИ, не связанных с обеспечением безопасности¹⁰.

Однако в современных условиях достаточно сложно обеспечить соблюдение требования открытости. Помимо экономических факторов, частные компании также руководствуются этическими соображениями, когда решают не публиковать результаты своих исследований, особенно если речь идет о новых разработках.

*Умеренный взлет*¹¹ (от нескольких месяцев до нескольких лет) позволяет предпринять ответные действия, но не дает достаточного времени для тщательного анализа и экспериментирования. За это время мир не успеет политически и экономически подготовиться к наступающей эпохе. Как и в сценарии быстрого развития, первостепенную роль играет подготовка к взлету. Возможность сохраняется лишь до начала взлета. И только в том случае, если человечество выработает готовые решения на этот случай. Юдковский считает, что мы вошли в фазу быстрого взлета: человечество уже опоздало с введением более строгих мер на 30 лет¹².

Таким образом, во всех сценариях (кроме наименее вероятного – первого) важнейшей является предварительная подготовка: *проблема переноса ценностей и проблема контроля являются основными*, к которым нужно приступить прежде всего. В противовес работе над ускорением развития ИИ.

¹⁰ Bostrom N. Strategic Implications of Openness in AI Development // Global Policy, 2017, Vol. 8, № 2. PP. 135–148.

¹¹ Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016. С. 77.

¹² Yudkowsky E. Pausing AI Developments Isn't Enough. We Need to Shut it All Down URL: <https://time.com/6266923/ai-eliezer-yudkowsky-open-letter-not-enough/> (дата обращения: 15.03.2024).

Систематическая ошибка планирования

Систематически – не только в вопросах искусственного интеллекта, но и в вопросах общей оценки глобальных опасностей – человек склонен к совершению ошибки в сторону предположения благоприятного исхода. Бостром подчеркивает: человечеству будет очень сложно понять или даже примерно представить мотивы и способ мышления разумной машины. Как пишет Юджовский: «Если мы не позаботимся об этом, мы получим: “ИИ не любит вас, но и не ненавидит, но вы сделаны из атомов, которые он может использовать для чего-то другого”»¹³.

Проблема понимания мотивов искусственного интеллекта как потенциально опасных для нас состоит не в восприятии его в маскулинной оптике власти, жестокости или доминирования через насилие, а в полном отсутствии его *понимания* – как максимально далекого от нас. Алармизм философов и ученых, призывающих к прекращению исследований, основывается не на ошибочном приписывании худших человеческих качеств машинам. Сторонники приостановки дальнейших исследований лучше других понимают, чем опасно радикальное отличие сверхразумного ИИ от людей – для него не будет столь очевидной ценность человеческой жизни.

Распространяя на искусственный интеллект собственные аксиологические убеждения, мы ошибочно полагаем, будто разум такого рода, подобно растущему в родительской семье ребенку, со временем с легкостью адаптируется и станет частью нашего общества. Однако такое суждение в корне неверно. Предположим, что мы даем машине на основе искусственного интеллекта задачу построить завод по производству скрепок¹⁴. Задача, на первый взгляд, тривиальная, и в ней трудно, будучи человеком с человеческими ценностями, обнаружить возможные огрехи в постановке целей. При этом мы понимаем, что сверхразумный искусственный интеллект сможет найти такой способ производства скрепок, который будет недоступен человеку. Создание совершенного завода, который может использовать каждый атом металла, но при этом экономить и материал, и энергию, может оказаться слишком сложной задачей для человека¹⁵. Итак, мы ставим перед искусственным интеллектом цель создать идеальный завод,

¹³ Там же.

¹⁴ Там же, с. 121.

производящий максимальное количество скрепок, но мы не можем *гарантировать*, что в своей цели искусственный интеллект не дойдет до крайности: к примеру, уничтожить планету и превратить ее в огромный завод по созданию скрепок. Для человеческого мышления с его слишком человеческими ценностями будет очевиден выбор между тем, превращать ли планету в завод по созданию скрепок или все-таки нет, но для искусственного интеллекта подобный вывод не очевиден: его главной и конечной целью остается создание идеального завода по производству скрепок. Речь идет не о спасении человеческой жизни – только о скрепках.

В решении этических и нравственных вопросов, с которыми мы сталкиваемся ежедневно, требуется значительно недооцененное мастерство, тогда как *нейтральный* искусственный интеллект может создать множество проблем для людей, если мы заранее не обучим его нашей этике, не заставим его «любить» человека. Дело не в наличии злой интенции у сверхразумного искусственного интеллекта – речь идет о неясности способа реализации целей. В тот момент, когда разум достигнет сверхразумного уровня, мы уже не сможем даже попытаться противостоять ему. В силу отсталости нашего развития – в сравнении с развитием разума сверхразумного ИИ – мы не сможем предположить, какой сценарий дальнейшего существования будет для нас открыт. Мы не сможем преградить путь для действий сверхразумного искусственного интеллекта, «вынув вилку из розетки», по той же причине, по которой более сильные, крупные и хищные животные не могут просто напасть на человека. В случае, если мы заранее не подготовимся к появлению сверхразумного искусственного интеллекта, существование в виде домашних питомцев сверхразума станет для нас не худшим вариантом развития событий.

При этом следует отметить, что исследования показывают большую обеспокоенность проблемой ИИ в тот момент, когда группы наблюдателей сталкиваются с автономными действиями разумных машин¹⁶. Так, например, Кристофер Бартнек пишет, что в момент нашего

¹⁵ Следует учитывать, что подобные выводы делаются на основе несоизмеримости потраченных человеком времени и сил на создание оборудования и конечного результата.

¹⁶ Bartneck C., Belpaeme T., Eyssel F., Kanda T., Keijsers M., Šabanović S. Can we control it? Autonomous robots threaten human identity, uniqueness, safety, and resources // Human-Robot Interaction – An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

взаимодействия интуитивно естественным и не вызывающим опасения выглядит действие контролируемого *объекта*, в то время как автономные роботы, за которыми наблюдали люди, вызывали в наблюдателях тревогу и заставляли задуматься о действиях по контролю над этими *объектами*¹⁷. Так, интуитивное игнорирование опасности само собой преодолевается в тот момент, когда объект демонстрирует себя минимально автономным и неуправляемым.

Как проектировать машины?

Несмотря на сложности в прогнозировании целей и мотивов сверхразума, мы можем попытаться предположить, каковы будут его дальнейшие действия: чем он будет руководствоваться и какие обязательные меры предосторожности – для достижения своей цели – он примет. Мы можем попытаться сформулировать несколько основных способов составить прогноз относительно возможных мотивов сверхразума:

Если на всех этапах создания сверхразумного ИИ команда разработчиков будет контролировать свой продукт, то мотивации сверхразума будут *предсказуемы за счет проектирования*: мы сможем точно сказать, что он будет следовать именно той цели, которую заложат в него создатели. Таким образом, мотивы и цели искусственного интеллекта будут определяться мотивами и целями создателей сверхразума.

В случае создания эмуляции из человеческого прототипа мы можем говорить о *предсказуемости ИИ за счет наследования* человеческих качеств. Однако – так считает и сам Бостром – мотивы и цели реципиента модели мозга могут не соотноситься с целями и мотивами сверхразума. Они могут измениться в процессе совершенствования либо могут быть искажены в процессе переноса на кремниевый носитель. ИИ может осознать, что изначальные программные предубеждения могут работать против него – тогда он просто отвергнет их. Если на это способен человек, то и сверхразум тоже будет способен.

Последнему способу, *предсказуемости за счет наличия конвергентных инструментальных причин*, Бостром уделяет особое внимание. Наличие

¹⁷ Там же.

инструментальных или промежуточных целей, достижение которых свойственно большинству мыслящих объектов, помогает нам определить среди бесконечного множества целей множество тех *конечных целей*, к которым стремится сверхразум.

Остановимся на некоторых из возможных промежуточных задач, среди которых выделим самосохранение, технологическое совершенство и получение ресурсов.

I. Самосохранение

Для человека самосохранение может быть конечной целью – или, если точнее, желание продолжать жизнь как можно дольше. Что касается машины, которая руководствуется определенными целями и строит планы, требующие времени на проработку, одним из важных факторов для выполнения других задач является самосохранение¹⁸. Бостром подчеркивает, что даже при условии создания машины без четкой предпосылки стремления к самосохранению интеллект постарается защитить себя, продлить свое существование ради завершения поставленных задач.

Бостром полагает, что *инструментальная* задача обусловлена нетелесной формой существования сверхразума: нетелесный сверхразум мог бы в меньшей степени заботиться о самосохранении, но цель его передачи своих воспоминаний и задач на каждом этапе должна сохраняться для достижения в неизменном виде конечной цели. И даже если мы сможем раскрыть конечную цель агента, существуют причины, по которым она может измениться:

(1) *Социальные сигналы*. При сценарии, в котором цели агента будут раскрыты, а доверие к нему подорвано, агент может изменить свои конечные цели и выполнить задачи, оговоренные ранее. Агенты, охотнее идущие на просоциальные действия, будут иметь конкурентное преимущество.

(2) *Социальные предпочтения*. Агент может изменить социальное поведение в соответствии с ожиданиями окружающих. В этой ситуации он может либо полностью оправдать социальные ожидания, либо намеренно пойти против них.

¹⁸ Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016. С. 123.

(3) *Приоритетность собственного ценностного содержания.* Цель агента может быть продиктована его личными ценностями. К примеру, его цель может сводиться к ценностной задаче быть сострадательным агентом.

(4) *Издержки хранения.* Это тип ситуаций, при которых хранение одного модуля обходится дороже его ценностного содержания. От такого модуля агент может отказаться по причине нерентабельности¹⁹.

Мы можем допустить, что для агента важным фактором стратегического преимущества станет уровень развития когнитивных способностей. Становление первым сверхразумным интеллектом, имеющим власть над всеми ресурсами, может быть поводом для активации такой инструментальной цели, как усиление когнитивных способностей.

II. Технологическое совершенство

Технологическое преимущество, как, например, нахождение оптимального пути использования имеющихся ресурсов для достижения оптимального результата, станет важным фактором для того, чтобы единственным лидером, диктующим правила для нового миропорядка, стал синглтон²⁰. К примеру, компания, занимающаяся земледелием, смогла бы найти идеально сбалансированный способ получения максимального урожая без нанесения непоправимого вреда почве и ненужных отходов. В свете очевидной пользы такой инструментальной цели Бостром уделяет внимание ситуациям, в которых сверхразуму может не потребоваться эта инструментальная цель, среди которых:

- (1) агент не видит в этом необходимости;
- (2) прогнозируемая польза от разработки будет значительно ниже затрат на создание более совершенной технологии;
- (3) развитие конкретной технологической области не согласуется с конечной целью агента;

¹⁹ См. подробнее: там же.

²⁰ Там же, с. 126.

(4) синглтон не станет содействовать созданию технологии, контроль над которой не в состоянии обеспечить;

(5) изначальные обязательства агента, несмотря на возможную продуктивность развития конкретной технологии, будут препятствовать созданию технологий данного типа.

III. Получение ресурсов

Причины стремления к технологическому совершенству кажутся очевидными. Задействуя большее количество ресурсов, можно обеспечивать долгую сверхскоростную работу сверхразума, осваивать новые территории и большую часть космоса, используя не только земные, но и инопланетные ресурсы. Сверхразум также будет способен использовать полученные ресурсы для создания симуляции. Человек может посчитать, будто сверхразум не будет стремиться получить сверхконтроль над ресурсами (подобно самому человеку), но отсутствие динамики социального статуса не говорит об отсутствии других причин для сверхвысокой добычи ресурсов. Вычислительные мощности, при наличии достаточно развитой технологии, станут важной причиной добывать как можно больше ресурсов в зависимости от конечной цели синглтона. По мнению Бострома, достаточно мощный и технологически развитый синглтон сможет продолжить эту добычу в космическом пространстве в форме расширяющейся сферы, центром которой будет материнская планета²¹.

Несмотря на наличие конвергентных инструментальных целей, гарантировать предсказуемость конечных целей объекта нельзя. Мы пока не знакомы с возможными инструментальными целями или можем не предполагать, *какие физические явления*, которые сверхразум может использовать в своих целях, он откроет. Он может строить парадоксальные, но *гениальные планы*, не всегда подчиняющиеся законам логики. Если при этом сверхразумный интеллект будет крайне полезен нам в решении насущных задач, станем ли мы рисковать возможным будущим с неуправляемой сверхразумной машиной? Или прекратим все дальнейшие разработки в этой сфере? Вопрос сложный, поскольку не исключено, что на кону стоит множество жизней, а возможно и будущее человечества. На чаше весов – возможность дать

²¹ Там же.

сверхразуму задачу найти лекарство от рака или других неизлечимых болезней, решить наши экономические проблемы, прекратить войны и голод. Но в случае неудачи можно столкнуться с машиной, не знающей себе интеллектуально равных и способной уничтожить всю жизнь на Земле или надолго отбросить человечество назад. Если мы решимся сделать шаг в сторону развития ИИ, чтобы улучшить нашу жизнь и, возможно, навсегда решить главные проблемы человечества, следует ли нам рисковать?

Говоря о возможных последствиях внедрения технологий на базе ИИ в жизнь человека, следует понимать, что современный политический контекст сильно изменил наше представление возможной картины мира с ИИ. Ник Бостром, конструируя свою модель будущего, опирается в большей степени на идею полицейского государства. Общество, в котором государство будет держать под контролем и этику, и поведение разработчиков, а также распределение полезных свойств продуктов ИИ, может быть готово к полномасштабной работе над созданием сверхразумного ИИ. Некоторые положения Бострома говорят о том, что он во многом полагается на *сильное влияние государства* в вопросах принятия решений по развитию ИИ – его продвижению, внедрению и контролю. Но в данный момент мы видим, что государство в рамках рыночной экономики не может вмешиваться в данный процесс. В случае с Россией речь идет о попытках влияния через субсидирование, но этим контроль над развитием ИИ ограничивается. Государство может использовать продукты ИИ: так, на российских улицах уже с 2017 года используются камеры с технологией *findface*²². Страна может внедрять продукты ИИ на разных уровнях и может спонсировать разработки, но пока мы не живем при плановой экономике и «полицейском государстве» Бострома, она не может в полной мере контролировать разработку ИИ. Говоря о проблеме выхода из-под контроля разумного ИИ как о глобальной проблеме, Бостром находит решение по аналогии с другими глобальными проблемами: объединение, государственное вмешательство, международное сотрудничество. Но на данный момент эти меры практически неосуществимы.

²² Кречетова А. Под присмотром: во сколько обойдется система распознавания лиц на улицах Москвы. URL: <https://www.forbes.ru/tehnologii/350843-pod-prismotrom-vo-skolko-obodetsya-sistema-raspoznaniya-lic-na-ulicah-moskvy> (дата обращения: 12.05.2024).

У государства остается рычаг давления в виде антимонопольного законодательства, при помощи которого оно может запретить сделку, дающую ключевое монопольное преимущество в рыночной борьбе какой-нибудь крупной компании, которая захотела бы купить компанию OpenAI (и даже отслеживать инвестиции в эту компанию другими крупными компаниями)²³. Однако скандал с Сэмом Альтманом осенью 2023 показал, что даже оно может не сработать в ключевой момент²⁴.

Таким образом, мы уже существуем в мире, где технологию и ее судьбу контролируют конкретные разработчики и компании. От их этичности и их технооптимизма (или технопессимизма) может зависеть уровень рисков в процессе создания ИИ. На данный момент мы видим тенденцию к активному использованию разных продуктов ИИ в частях рынка, где раньше требовался труд авторов низкооплачиваемого сегмента: создание плакатов, обложек некрупных изданий, небольшие иллюстрации для регулярных изданий. Вероятно, эта тенденция будет усиливаться: все чаще мы будем замечать в произведениях, традиционно сделанных простым ручным методом (инди-игры, графические романы от молодых авторов), след работы ИИ. Авторы будут уходить от собственного творческого стиля к доступным и быстрым, выхолощенным и *профессиональным на вид* работам от ИИ. Но я предполагаю, что тенденция использования труда наиболее одаренных или популярных специалистов сохранится.

В маркетинговых целях имя, авторитет и репутация будут продавать товар другим людям, ищущим продукты, созданные другими чувствующими акторами. С усугублением этой тенденции мир может измениться. Но также есть вероятность, что без взрывного развития перестройка рынка будет происходить постепенно и ИИ не успеет занять все ниши труда, традиционно занимаемые людьми. При удачном стечении обстоятельств люди будут успевать переучиваться на новые профессии быстрее, чем ИИ приведет к безработице и массовой нищете. Но кроме того, что за техноразвитием не успевают специ-

²³ David E. FTC investigating Microsoft, Amazon, and Google investments into OpenAI and Anthropic. URL: <https://www.theverge.com/2024/1/25/24050693/ftc-investigating-microsoft-amazon-google-investments-openai-anthropic> (дата обращения: 12.05.2024).

²⁴ Сэм Альтман возвращается в OpenAI после скандального увольнения. URL: <https://www.bbc.com/russian/articles/c6p6wyyuy17o> (дата обращения: 12.05.2024).

алисты, рабочие места которых могут занять программы, за ним не успевает и законодательство: оно еще не способно регулировать поведение отдельного робота как субъекта законодательства.

Некоторые исследователи, в частности Блэй Уитби, считают, что создание роботов с человеческим лицом или гуманоидного вида может быть вредным и опасным для человека и человеческой гуманности²⁵. При этом в российском законодательстве не учитывается не только аспект психологического влияния таких роботов на нас, но даже необходимость регулирования базовых отношений с разумными машинами.

Стратегии развития искусственного интеллекта

В процессе создания искусственного интеллекта мы неизбежно сталкиваемся с проблемой передачи машине наших убеждений и моральных принципов, проблемой переноса ценностей. Мы можем определить функцию полезности, один из вариантов выбора и его исход с возможными мирами, вычисляемый по формуле полезности, умноженной на вероятность, но для осуществления подобного выбора необходимо решить серьезную проблему: как поделиться с машиной человеческими критериями выбора; идеалами, которые мы используем как ориентир? Одним из возможных методов является *полное кодирование конечных целей и задач*. Но он работает только для тех задач, в которых разнящийся метод и конечный результат не могут иметь фатальных последствий; что касается задач с большим количеством вероятных последствий, необходим более сложный механизм, имеющий представление о благе и не-благе. Здесь можно провести аналогию с искусственным интеллектом, сорвавшим плод с древа познания добра и зла. Другой метод – *обучение с подкреплением*. Его можно рассматривать только как способ работы с уже готовыми механизмами, поскольку он не дает готовых ответов на вопрос, как привить те или иные ценности человека машине, но, вероятно, является хорошим методом программирования. Стоит отдельно отметить *ассоциативную модель ценностного приращения*, исходящую из тезиса о том, что люди не рождаются с заложенными в ДНК представлениями об этике. Так, если познание в этой сфере обусловлено личным опытом, существуют, по крайней мере, две возможности:

²⁵ Whitby B. Sometimes it's hard to be a robot: A call for action on the ethics of abusing artificial agents // *Interacting with Computers*, 2008, vol. 20, № 3.

(1) создать *эмуляцию головного мозга человека*²⁶, способную подобно человеческому разуму развиваться, пустив нетронутый мозг по «естественному» пути развития – так он самостоятельно достигнет знаний о всех ценностях, имеющихся у нас;

(2) создать *модель человеческого мозга с уже загруженными с нее представлениями*²⁷ о благе и зле, со всеми готовыми ценностями.

И если первый вариант скорее сложен в осуществлении, второй – гораздо проще, но имеет свои недостатки: усредненные человеческие ценности совершенно точно не гарантируют нам создание механизма, обладающего моралью и, таким образом, совершающего выбор в пользу гуманистических ценностей, не говоря уже о том, что даже презумпция благих ценностей не гарантирует добродетельность результата. Кроме того, такой ИИ теоретически будет способен самостоятельно отключить регуляторные механизмы, отвечающие за ценностные ориентиры.

Наконец, еще один метод – это *строительные леса мотивационной системы*. Иначе говоря, речь о проектировании определенных целей и задач на ранних этапах развития ИИ. Эти задачи должны быть просты для выражения методом кодирования, но не менее важно, чтобы их можно было изменить на более поздних этапах развития. Как и в предыдущем способе, нет гарантии, что метод не будет разрушен самостоятельной заменой ИИ собственных конечных целей. В этом случае можно использовать метод контроля для ограничения свободы ИИ: к примеру, остановить его развитие на безопасном уровне, на этапе, когда он еще не может самостоятельно отказаться от мотиваций, которые ему прививают.

Сценарии будущего: точка сингулярности, совместность и множественность разумных агентов

Отталкиваясь от идеи неизбежного появления одной или нескольких сверхразумных единиц, Бостром выдвигает два предположения. Первое, или *негативное*: сценарий однополярного мира, управляемого сверхразумным синглтоном. Второе предположение, рассмотренное более детально в «Сценариях многополярного мира»²⁸, – ситуация наличия *множества разумных синглтонов*.

²⁶ Там же, с. 39.

²⁷ Там же.

В случае, если первый и единственный сверхразум получает решающее стратегическое преимущество, существование человечества оказывается под угрозой: намерения сверхразума могут быть непредсказуемыми и не поддаваться анализу человеческим мышлением. Даже наличие конвергентных инструментальных целей не будет способно помочь в понимании конечных целей сверхразумного агента. Любые нечеловеческие живые существа, прошедшие путь эволюционного развития, будут для нас более знакомыми в плане структуры ценностей и желаний. А в случае, если человек задаст цель машине, нет гарантий того, что, изменив свои цели, она не посягнет на интересы человечества. Имея своей конечной целью нечто, напрямую не связанное с уничтожением, сверхразумный агент все равно может попытаться поработить или уничтожить людей. По какой причине? Она может быть как в желании убрать своих антагонистов, так и в получении ресурса, материалом которого выступят люди.

И если, с одной стороны, человечество само по себе представляет *ценность*, то с другой – вероятность выживания всего человечества оказывается низкой, поскольку человечество для своего выживания постоянно потребляет огромное количество ресурсов. Нужно также помнить о том, что речь может идти не только о выживании, но и о качестве жизни – снижении, вплоть до необратимого регресса. Важно понимать, что в случае формирования единственного сверхразумного ИИ появляется всевластный агент, которому человечество не сможет противостоять. Сверхразумный синглтон, скорее всего, очень быстро получит контроль над ресурсами, а дальнейшая судьба человечества будет зависеть только от того, в какой степени последнее будет способствовать или препятствовать достижению целей агента.

Если же говорить о сценариях многополярного мира, то многое зависит от изначальных целей и ценностей первого синглтона. От того, насколько программисты будущего сумеют внедрить гуманистические цели и ценности в разум сверхразумного агента на первых этапах его программирования, будет зависеть *все* будущее человечества. Также во многом исход будет зависеть и от того, смогут ли создатели решить проблему переноса ценностей и проблему контроля. В случае их решения все будет зависеть от целей,

²⁸ Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016. С. 176.

изначально заложенных создателями, но разобраться в целях синглтона мы можем только благодаря тем объектам и факторам, с которыми синглтон столкнется и на которые синглтон никак не может повлиять – это даст нам время. Сверхразумный агент любой силы не сможет изменить законы физики – только научиться взаимодействовать с ними ранее неизвестным способом либо открыть новые.

Бостром рассматривает несколько экономических сценариев. Один из них – ситуация, при которой машины, наделенные ИИ, являются общедоступными при сохранении прав собственности с низкой регуляцией. С точки зрения Бострома, она является наиболее простой и доступной для прогнозирования и рассуждений²⁹ в рамках капиталистического реализма.

Исходя из этого анализа, следует предположить, что универсальный искусственный интеллект способен выполнять большую часть умственной и физической работы. Кроме того, на физических работах он не будет задействован сам, он сможет создать механизмы, эффективно заменяющие человека. С распространением такого дешевого и эффективного труда стоимость человеческих услуг значительно снизится. Люди будут востребованы в отдельном сегменте отраслей производства, позиционирующихся как человеческие. Подобно товарам ручной работы, плоды человеческого труда, созданные руками людей с разным творческим или культурным фоном, будут цениться именно за человеческое происхождение. Возможно, в будущем потребители будут выбирать произведения искусства, являющиеся плодами человеческого труда³⁰. Возникает вопрос, как долго будет востребовано человеческое искусство, имеющее столь невысокую ценность.

Стоит заметить, что, поскольку речь идет о постпереходной эпохе, нельзя говорить о востребованности машинного творчества из-за отсутствия разнообразия. Искусство, созданное машинами сегодня, привлекает внимание из-за своей редкости и новизны; с распространением машинного обучения продукты нейросетей станут привлекать все меньше внимания. В вопросе выбора потребитель будущего может отталкиваться от такого параметра, как наличие квалиа. К примеру, музыкант, не способный «чувствовать» музыку, вероятно, не будет пользоваться популярностью среди потребителей как музы-

²⁹ Там же, с. 177.

³⁰ Там же, с. 179.

кант, способный чувствовать. Даже при создании опции крайне правдоподобного чувствования люди могут предпочесть биологическое происхождение автора как решающий фактор выбора.

В перспективе все это означает сокращение количества рабочих мест для людей – человеческий, менее квалифицированный труд окажется дороже машинного, а потому будет мало востребован. Однако страх перед потерей рабочих мест из-за машин не является изобретением современности: вспомним луддитов, громивших ткацкие станки в страхе перед полной потерей *своей* работы в пользу механизмов. Переход от ручного труда к машинному только в начале лишает рабочих мест. С переходом от лошадей к личному автомобилю человечество частично или полностью лишилось различных профессий. Люди, прежде обслуживающие лошадей, с переходом на новый вид транспорта потеряли работу. Но обрели их благодаря созданию и обслуживанию машин и всех сопутствующих расходных материалов. Могут ли люди повторить путь лошадей? Полностью исчезнуть из труда, оказавшись в состоянии, когда тебя полностью заменит машина? Но ведь и лошади все еще не полностью искоренены из нашей повседневной и рабочей жизни. Конная полиция работает в местах, где трудно передвигаться автомобилю, но требуется быстрота и мобильность. Однако главной причиной «сохранения» лошадей Бостром считает желание традиционного контакта с живой лошадей. Скачки или верховые прогулки как традиция и привычка сохранились с человеком по сей день.

Для человека, как это было для лошадей, техническая революция может обернуться безальтернативным понижением спроса на услуги, понижением зарплат и вероятной смертностью от голода. У него не будет возможности переквалифицироваться и найти иную работу. Большинство лошадей (около 24 миллионов³¹) в США к началу 50-х годов XIX века были убиты на бойнях и использованы как сырье – их содержание было слишком дорогим, а иного применения им не смогли найти. Бостром считает, что в результате такого перехода человечество может избежать участи лошадей за счет того, что доход человека перейдет на долю капитала. Как и в истории лошадей, появятся разбогатевшие на капитале люди, которые смогут позволить себе использование именно человеческого труда; именно с таким ходом событий был связан рост популяции лошадей в США.

³¹ Там же, с. 178.

Дело не в занятости лошадей в сельском хозяйстве, а в росте количества богатых людей, способных позволить себе лошадь в развлекательных целях. Кроме капитала, один из самых важных факторов, отличающих людей от лошадей, — это возможность правовой защиты и политической мобилизации: государства могут обеспечить пенсиями своих безработных граждан за счет бюджета или, с учетом колоссального роста доходов, *минимальным необходимым доходом*, тратя на это не большую долю бюджета, чем в современном мире на благотворительность³².

Бостром в большей степени опирается в своих моделях возможного будущего на возрастающую роль государства или объединений государств. Решение любой глобальной проблемы традиционно требует вмешательства сразу всех наций — глобальные проблемы порождены глобализацией, и решать их следует коллективно. Но также он опирается на идею передачи большого количества задач по регулированию экономики государству, что кажется довольно опасным³³.

В результате Ник Бостром подводит нас к следующему. Исследования в области ИИ могут вестись под строгим контролем этических комиссий в очень медленном темпе и под контролем государств, после чего мы продолжим жить в мире, где человеческий труд станет экзотическим и редким, а большая часть человечества будет лишена работы и продолжит жизнь на обеспечении у государства. Ученые могли бы собрать этическую комиссию и полностью прекратить все исследования в области ИИ до тех пор, пока не будет придуман способ создания такой модели сознания на кремниевом носителе, который не захочет уничтожать человечество.

³² Там же.

³³ О возрастающей роли сильного государства см. статью, посвященной теме уязвимого мира: Bostrom N. The Vulnerable World Hypothesis // Global Policy, 2019, Vol. 10, № 4. PP. 455–476.

Библиография

Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016.

Бостром Н. Прими красную таблетку: Наука, философия и религия в «Матрице». М.: Ультра. Культура, 2003.

Кречетова А. Под присмотром: во сколько обойдется система распознавания лиц на улицах Москвы. URL: <https://www.forbes.ru/tehnologii/350843-pod-prismotrom-vo-skolko-oboynetsya-sistema-raspoznavaniya-lic-na-ulicah-moskvy> (Дата обращения: 12.05.2024).

Сэм Альтман возвращается в OpenAI после скандального увольнения. URL: <https://www.bbc.com/russian/articles/c6p6wyuyy17o> (Дата обращения: 12.05.2024).

Bartneck C., Belpaeme T., Eyssel F., Kanda T., Keijsers M., Šabanović S. Can we control it? Autonomous robots threaten human identity, uniqueness, safety, and resources // Human-Robot Interaction – An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Bostrom N. Existential Risks. Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards // Journal of Evolution and Technology, 2002, Vol. 9, № 1.

Bostrom N. Strategic Implications of Openness in AI Development // Global Policy, 2017, Vol. 8, № 2. PP. 135–148.

Bostrom N. The Vulnerable World Hypothesis // Global Policy, 2019, Vol. 10, № 4. PP. 455–476.

Yudkowsky E. Pausing AI Developments Isn't Enough. We Need to Shut it All Down. URL: <https://time.com/6266923/ai-eliezer-yudkowsky-open-letter-not-enough/> (Дата обращения: 15.03.2024).

David E. FTC investigating Microsoft, Amazon, and Google investments into OpenAI and Anthropic. URL: <https://www.theverge.com/2024/1/25/24050693/ftc-investigating-microsoft-amazon-google-investments-openai-anthropic> (Дата обращения: 12.05.2024).

Future of Humanity Institute. URL: <https://www.fhi.ox.ac.uk/the-team/> (Дата обращения: 11.03.2024).

Whitby B. Sometimes it's hard to be a robot: A call for action on the ethics of abusing artificial agents // Interacting with Computers, 2008, vol. 20, № 3.

References

Bartneck C., Belpaeme T., Eyssel F., Kanda T., Keijsers M., Šabanović S. Can we control it? Autonomous robots threaten human identity, uniqueness,

safety, and resources // *Human-Robot Interaction – An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Bostrom N. Existential Risks. Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards // *Journal of Evolution and Technology*, 2002, Vol. 9, № 1.

Bostrom N. *Iskusstvennyj intellekt. Jetapy. Ugrozy. Strategii* [Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies]. Moscow: Mann, Ivanov and Ferber, 2016. (In Russian)

Bostrom N. Primi krasnuju tabletku: Nauka, filosofija i religija v «Matrice» [Take the Red Pill: Science, Philosophy and Religion in the «Matrix»]. Moscow: Ultra. Kultura, 2003. (In Russian)

Bostrom N. Strategic Implications of Openness in AI Development // *Global Policy*, 2017, Vol. 8, № 2. PP. 135–148.

Bostrom N. The Vulnerable World Hypothesis // *Global Policy*, 2019, Vol. 10, № 4. PP. 455–476.

David E. FTC investigating Microsoft, Amazon, and Google investments into OpenAI and

Anthropic. URL: <https://www.theverge.com/2024/1/25/24050693/ftc-investigating-microsoft-amazon-google-investments-openai-anthropic> (Accessed: 12.05.2024).

Future of Humanity Institute. URL: <https://www.fhi.ox.ac.uk/the-team/> (Accessed: 11.03.2024).

Krechetova A. Pod prismotrom: vo skol'ko obojdetsja sistema raspoznavanija lic na ulicah Moskvj. [Under surveillance: how much will a facial recognition system on the streets of Moscow cost?] URL: <https://www.forbes.ru/tehnologii/350843-pod-prismotrom-vo-skolko-oboydetsya-sistema-raspoznavaniya-lic-na-ulicah-moskvj> (Accessed: 12.05.2024). (In Russian)

Sjem Al'tman vozvrashhaetsja v OpenAI posle skandal'nogo uvol'nenija [Sam Altman returns to OpenAI after controversial dismissal] URL: <https://www.bbc.com/russian/articles/c6p6wyyyy17o> (Accessed: 12.05.2024). (In Russian)

Whitby B. Sometimes it's hard to be a robot: A call for action on the ethics of abusing artificial agents // *Interacting with Computers*, 2008, vol. 20, № 3.

Yudkowsky E. Pausing AI Developments Isn't Enough. We Need to Shut it All Down. URL: <https://time.com/6266923/ai-eliezer-yudkowsky-open-letter-not-enough/> (Accessed: 15.03.2024).

Scenarios of Possible Future with Artificial Intelligence

Tatiana Sergeeva – PhD student, Department of History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University (MSU), Moscow, Russia; e-mail: tat.ser2011@yandex.ru

Keywords: artificial intelligence, ethics, technological singularity, progress, superintelligence, Nick Bostrom, Eliezer Yudkowsky

The article examines the problems of understanding modern technological progress and the picture of the world as a whole using the example of the approach of the Swedish philosopher Nick Bostrom to the problem of the coexistence of machines based on artificial intelligence and humans. Everyday machines become more and more talented in areas in which they were not expected to actively rise, in the field of creativity: writing texts, creating images, videos, and music. In addition to the obvious economic problem of developing such a powerful tool in a market economy, scientists and philosophers are increasingly talking about gloomy future scenarios with artificial intelligence spiraling out of control. Bostrom primarily tries to convey his concerns about the creation of superintelligent machines. Their motives and goals will be unknown to us as living people, but Bostrom suggests that regardless of the ultimate goal of an intelligent actor, in the process of achieving it, he can, while fulfilling his intermediate goals, destroy humanity. At the same time, Bostrom considers various scenarios for living together with machines based on artificial intelligence and suggests ways to transfer human values to machines. In this article, we will look at the likely unobvious motives of artificial intelligence, which may have a detrimental effect on humanity. Bostrom offers us several likely scenarios for explosive, slow, or moderate development of artificial intelligence, considering the most likely scenario to be an uncontrolled takeoff into a singularity that will lead us to destruction. To continue a safe life together, humanity must stop research and only when states are ready to cooperate, and scientists and philosophers can jointly find a solution to the problem of creating safe artificial intelligence, we will have to continue research.

К проблеме онтологического статуса виртуального

Василий Кузнецов – док. филос. наук, доцент, кафедра онтологии и теории познания философского факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (МГУ); Москва, Россия; e-mail: vassilik@yandex.ru

Ключевые слова: виртуальное, виртуальная реальность, онтологический статус, преодоление классических оппозиций, возможные миры

Концептуализация виртуального разворачивается в современной философии различными путями, которые восходят к классическим оппозициям потенция–акт и возможность–действительность. И даже Делез, который предлагал говорить о реальности виртуального – чтобы не сводить его к чему-то ненастоящему или несуществующему – противопоставлял виртуальное актуальному как воплощенному или реализованному. Это предполагает неявное отождествление виртуального с потенциальным или возможным, что как раз и способно актуализироваться или претворяться в действительность. Концепции возможных миров предоставляют способы говорить о виртуальном как возможном присутствии, например, различных траекторий развития будущего. Однако виртуальное – в разнообразных вариациях и версиях современного использования термина – предполагает не только актуализацию потенциального, не только сопричастие возможностей, не только гибкое моделирование и воплощение мысленных экспериментов, но и деактуализацию реализованного, и ре-актуализацию иного. В этом смысле виртуальное следует понимать как своего рода комплекс, охватывающий и объединяющий бесконечное многообразие потенциальных возможностей на разных стадиях их реализации, что заведомо ограничено набором актуально воплощенного в различных формах, предполагая степени свободы их взаимной действенной конвертации. Предлагаемый подход предоставляет средства и способы концептуализации виртуального, позволяющие однородным образом описывать не только технические компьютерные модели, но и произведения искусства; не только разнообразные проявления психического, но и многообразие социокультурных практик и гуманитарных технологий.

Виртуальное в последнее время становится все более модным словом, которым начинают обозначать чуть ли не все, что так или иначе связано с компьютерными технологиями. Причем нередко предполагается неявно, что виртуальное представляет собой своего рода симуляцию, то есть какую-то заведомо неполноценную подмену для предположительно подлинной реальности, иными словами – плохой искусственный заменитель, эрзац для всего естественного, натурального, а потому по умолчанию хорошего. Иногда используется словосочетание «виртуальная реальность», которое самой своей конструкцией подразумевает, что эта такая подозрительная, альтернативная и потому почти нереальная реальность, ведь настоящая реальность – «реальная реальность» – не требует обычно каких-либо уточняющих прилагательных. И даже разнообразные современные¹ попытки обоснования реальности виртуального самой своей навязчиво многословной обстоятельностью перформативно демонстрируют всю сомнительность и проблематичность подобного тезиса. Поэтому требуется уточнить постановку проблемы специфики виртуального прежде всего в аспекте его онтологического статуса.

Историческая ретроспектива

Концепт виртуальности (от лат. *virtus* – сила, доблесть) использовался еще в эпохи средневековья и ренессанса для решения таких проблем, как распределение энергии действия, сопряжение многообразия в единстве и сосуществование различных иерархических уровней реальности, что можно встретить у Фомы Аквинского, Сигера Брабантского, Дунса Скота, Николая Кузанского.

Еще до эпохи компьютеров появляются разного рода искусственные реальности (Artificial Reality). Первые попытки создания симуляторов относятся к 1920-м годам, а первые опыты с телеуправлением – к 1940-м. В 1960-х появились первые системы машинной графики и первый прообраз видеошлема (Head-Mounted Display) для системы управления ночными полетами «удаленная реальность» (Remote Reality). Тогда же фирма «VPL Research» выпустила на рынок комплексы оборудования, которые включают шлем с наушниками и двумя мониторами для создания стереоскопического изображения, а также интерактивные перчатки и костюм – под маркой

¹ См., например: Chalmers D. J. Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy. NY: W. W. Norton, Allen Lane, 2022.

«виртуальная реальность» (Virtual Reality, VR), которая стала нарицательной. Однако подобные комплексы не получили тогда широкого распространения из-за высокой стоимости и низкой разрешающей способности.

Сегодня виртуальную реальность рассматривают обычно как своего рода компьютерную симуляцию или модель. В свое время Лем, используя термин «фантоматика»², описал технологию погружения человека в иное окружение путем подачи на все органы чувств соответствующих сигналов. В фантастическом романе Гибсона «Нейромант»³ устойчивая модель такого рода названа киберпространством (*cyberspace*). Аналогичная предпосылка стала основой фильма «Матрица». Компьютерные технологии позволяют на одной и той же аппаратной платформе запускать различные типы программы моделировать многочисленные фантастические миры и виртуальные пространства.

Развитие интернета привело к созданию виртуальных социальных сетей и коммуникативных информационных сообществ, в которых все пользователи могут участвовать через свои виртуальные личности-персонажи (аватары). Интернет является универсальной средой общения, где решающую роль в виртуальном пространстве играют образы, такие как политический имидж, торговая марка, авторитетное имя или бренд в искусстве. Киберпанк из течения фантастики превратился в целую киберкультуру (*cyberculture*)⁴. Эти культурные тенденции свидетельствуют о процессе постепенного освоения виртуальности.

Однако трактовки виртуальности не должны ограничиваться только техническими реализациями. Более перспективным и продуктивным представляется учет традиций мысли и действия, включающих такие концепции, как виртуальная деятельность⁵, виртуальный театр⁶, виртуальные способности⁷, психологическая виртуальная

² См.: Лем С. Сумма технологии. М., СПб.: АСТ, Terra Fantastica, 2004.

³ Гибсон У. Нейромант. М., СПб.: АСТ, Terra Fantastica, 1997.

⁴ См.: Дери М. Скорость убегания: Киберкультура на рубеже веков. Екатеринбург, М.: Ультра. Культура; АСТ, 2007.

⁵ Бергсон А. Творческая эволюция. М.: ЭКСМО, 2019.

⁶ Арто А. Театр и его двойник. М.: Мартис, 1993. Ср.: Деррида Ж. Театр жестокости и закрытие представления // Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический Проект, 2007.

⁷ Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. М.: Изд-во МГУ, 1972.

реальность, порождаемая «процессом симуляции мира»⁸ и так далее. Такого рода концепции виртуальности не только добавляют новые измерения концептуальному пространству для разворачивания новых философских проектов и экспериментов, но также являются эффективными и эвристичными средствами для расширения онтологии. Смещение или расширение реальности может достигаться разными средствами:

Когда дети сообща играют в своем вымышленном мире, когда мы обсуждаем произведение искусства с другим зрителем, когда мы вместе с другими вовлекаемся в один и тот же ритуал, мы все еще остаемся в мире работы, связанные коммуникативными актами работы с другими людьми. Тем не менее в этих случаях партнеры вместе совершили скачок из конечной области значения, называемой «миром повседневной жизни», в область игры, искусства, религиозных символов и т.д. То, что прежде казалось реальностью, когда на него было направлено внимание, теперь может оцениваться по другим критериям, оказываясь нереальным или квазиреальным – однако в специфической форме текущей нереальности, чья реальность может быть восстановлена⁹.

Неклассическая и особенно постнеклассическая¹⁰ философская мысль) постепенно отходят от жесткости классических бинарных оппозиций, включая противопоставление реальности и нереальности как взаимоисключающих регионов, состояний и соответствующих категоризаций, предоставляя концептуальные ресурсы для построения более гибких моделей.

Постановка проблемы

В современной философии виртуальность обычно принято понимать как постклассическую характеристику реальности, которая подразумевает ее способность содержать в себе бесконечное количество возможных

⁸ Tart C. T. Multiple personality, altered states and virtual reality: The world simulation process approach // *Dissociation*, 1990, № 3.

⁹ Шюц А. Избранное. Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 451.

¹⁰ См.: Кузнецов В. Ю. Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии в философии // *Вестник Московского университета*, серия 7: Философия, 2008, № 1.

миров, которые обычно не могут наблюдаться одновременно, но могут быть обнаружены или актуализированы при определенных условиях. Виртуальностью называют иногда также один из гипотетических вариантов действительности. Примерами виртуальности могут быть: в физике – промежуточные короткоживущие (виртуальные) состояния квантовой системы, которые возникают благодаря виртуальным частицам, для которых нарушается связь между энергией и импульсом (массой) из-за соотношения неопределенностей, что делает их переносчиками взаимодействия; в эргономике – временные динамические (виртуальные) объекты, которые объединяют человека и техническое устройство (например, самолет, автомобиль); в психологии – измененные состояния (виртуальные) сознания, которые возникают у людей в определенных обстоятельствах (сон, опьянение, транс); в социологии – (виртуальные) кратковременные и ситуативные группы, коллективы, сообщества¹¹.

Обсуждая фильм «Матрица», Славой Жижек находит много примеров, демонстрирующих широкие возможности моделирования искусственной виртуальной среды достаточно традиционными средствами:

Более ранним и наивным предшественником «Шоу Трумена» был фильм «36 часов» Джорджа Ситона об американском офицере, который, зная подробности высадки союзников в Нормандии, был взят в плен немцами накануне дня «Д». Немцы устроили для него точную копию американского госпиталя для выздоравливающих, пытаясь убедить его, что он живет в 1950 году, что Америка выиграла войну и что шесть лет назад он потерял память. Их замысел, состоявший в том, что пленник расскажет все о планах высадки, не удался, потому что тщательно воссозданное здание рухнуло. (А ведь и Ленин последние два года жизни жил в почти таком же контролируемом окружении, Сталин посылал ему вариант газеты «Правда», которая печаталась для него в единственном экземпляре, и не сообщал о политических баталиях, оправдывая это тем, что товарищу Ленину необходим покой)¹².

Иными словами, совершенно не обязательно для получения виртуальной реальности использовать полное погружение в соответствующую среду.

¹¹ Носов Н. А. Виртуальная философия // Носов Н. А. Виртуальная психология. М.: Аграф, 2000.

¹² Жижек С. «Матрица», или Две стороны извращения // Искусство кино, 2000, № 6. С. 90.

Тем не менее парадигмальным примером воплощенной виртуальности остается компьютер, поскольку это своего рода универсальная машина, которая виртуально содержит в себе потенциально бесконечное множество разных специализированных устройств (пишущую машинку, видеотелефон, игровой автомат, калькулятор, домашний кинотеатр, музыкальный центр и т.д.). Посредством виртуализации компьютерных ресурсов, которыми пользуются соответствующие программы, удастся обойти ограничения, накладываемые конкретной конфигурацией оборудования и его физическим размещением.

Поэтому центральным аспектом проблемы онтологического статуса виртуального остается отнюдь не вопрос его предполагаемой реальности или нереальности, но вопрос о способах его существования в ряду других вариантов.

Концептуализация виртуального

Концептуализация виртуального разворачивается в современной философии различными путями, которые, однако, восходят так или иначе к классическим бинарным оппозициям потенция–акт и/или возможность–действительность. Если виртуальное предположительно может или даже должно каким-то определенным образом воплотиться или реализоваться, если само по себе виртуальное непосредственно недоступно, то тем самым оно неявно и при этом непреложно (согласно действующей по умолчанию дискурсивной логике классических бинарных оппозиций) автоматически отождествляется с потенциальными возможностями, которые как раз и отличаются таковой спецификой. «Как философское понятие “виртуальное” имеет самое прямое отношение к силе. Оно происходит от латинского слова, означающего силу или потенцию, и базовое определение виртуального в философии – это “потенциальная возможность” (*potentiality*)»¹³.

При этом оказывается, что (согласно той же непреложной логике классической оппозиции бытие–ничто) все потенции еще не существуют. «И это значит, что для любого классического философского дискурса, где доминируют эссенциальные начала, – “дискурса сущности” – *вся сфера виртуальности неотличима от чистого несуществования*:

¹³ Массуми Б. Воображая виртуальное // Философский журнал, 2014, № 1. С. 19.

*является невидимой»*¹⁴. Для того, чтобы виртуальное обнаружилось, стало заметным, непосредственно проявилось, оно должно как-то реализоваться, воплотиться, актуализироваться. «Головоломка в том, что потенциальное никогда не появляется как таковое. Что появляется, так это то, чему потенциальное дает начало, т. е. именно то, что само не потенциально: его осуществление»¹⁵.

И даже Жиль Делез, который предлагал говорить о реальности виртуального¹⁶ (чтобы не сводить его к чему-то ненастоящему или несуществующему), противопоставлял виртуальное актуальному как воплощенному или реализованному, что предполагает тем самым неявное отождествление виртуального с потенциальным или возможным, каковое как раз и способно так или иначе актуализироваться или претвориться в действительность.

Справедливости ради, необходимо отметить, что Делез обратил внимание на такую тенденцию:

Единственная опасность всего этого состоит в смешении виртуального и возможного. Ведь возможное противостоит реальному; следовательно, процесс возможного – это «осуществление». Виртуальное, напротив, не противостоит реальному; оно само по себе обладает полной реальностью. Его процессом является актуализация. Неправильно было бы видеть здесь лишь словесный спор: речь идет о самом существовании. Каждый раз, когда мы ставим задачи в терминах возможного и реального, мы вынуждены постигать существование как возникновение в чистом виде, чистый акт, скачок, всегда происходящий за нашей спиной, подчиненный закону всего или ничего¹⁷.

Иными словами, Делез предлагает отказаться от классических бинарных оппозиций реальность–нереальность, все–ничего и утверждает необходимость концептуализации различных способов существования.

¹⁴ Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии, 1997, № 6. С. 54.

¹⁵ Там же, с. 20.

¹⁶ «Виртуальное противостоит не реальному, но лишь актуальному. Виртуальное обладает полной реальностью в качестве виртуального». См.: Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С. 256.

¹⁷ Там же, с. 259.

Возможные миры

Концепции возможных миров, полагающих множество гипотетических или мыслимых версий или вариаций нашего воспринимаемого мира для обозначения возможного положения дел или описания состояний, предоставляют способы говорить о виртуальном как со-возможном присутствии, например, различных траекторий развития будущего. Кроме нашего обычного мира, мира по умолчанию, существуют, предполагается, и другие возможные (гипотетические, мыслимые) миры¹⁸ – потенциально бесконечное количество версий или вариаций нашего мира, которые мы можем представить (Гудмен)¹⁹. Этот концепт, который восходит к идеям Аристотеля²⁰, Дунса Скота и Готфрида Лейбница, используется в современных неклассических логиках, таких как модальные, темпоральные, интенциональные, реляционные, паранепротиворечивые и неоклассические символические логики (Карнап, Крипке, Хинтиikka, Тарский и др.), для создания семантики различных исчислений. Обычно это обобщенные описания возможных состояний системы высказываний (которые соответствуют полному набору строк таблиц истинности) или многих возможных ситуаций, включая даже пустые, противоречивые и другие невозможные комбинации, в зависимости от принятых ограничений.

В отличие от классической онтологии, которая приписывает реальные возможности только будущему, неклассические онтологии (в контексте различных концепций виртуальности) предлагают рассматривать наш жизненный мир как только одну из реализованных возможностей среди множества возможных миров²¹, составляющих весь мир в целом. Современная наука, благодаря теориям квантовой механики, синергетики, инфляционной космологии, а также социальной и культурной антропологии и т.д., стремится охватить не только

¹⁸ «Мир – это всегда столько миров, сколько требуется для создания одного мира» См.: Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004. С. 35.

¹⁹ Гудмен Н. Способы создания миров. М.: Идея-Пресс, Логос, Праксис, 2001.

²⁰ Можно вспомнить его знаменитый пример о многовариантности и непредопределенности будущего («завтра будет морское сражение»). См. Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 99–102.

²¹ Cp.: Divers J. Possible Worlds. London: Routledge, 2002.

наш реальный (наличный, действительный) мир, но и другие возможные миры. Обсуждение антропного принципа и теоретическое осмысление продуктов фантазии, особенно произведений фантастики²², которые моделируют различные миры, требуют предположения о существовании возможных миров. Это предположение позволяет расширить концептуальное пространство для проведения мысленных экспериментов и построения проектов стратегического планирования, направленных на освоение виртуальности.

Однако, согласно все той же классической логике бинарных оппозиций, возможность противостоит действительности – и тем самым оказывается недействительной. И поэтому трактовка виртуального как возможного тоже грозит лишить его действительности:

В онтологии, учитывающей полностью особенности топики человека, виртуальная реальность не выступает как автономный род бытия, онтологический горизонт. Она опознается как своеобразный суб-горизонт в горизонте энергий «здешнего истока», представляя собою *не род, но недород бытия*. В свете того, что говорилось о «минималистском» характере виртуальных событий как чистого умаления, недостатка производящей энергии обналичивания, последний термин надлежит понимать сразу в двух значениях. Виртуальная реальность – недо-выступившее, недо-рожденное бытие и одновременно – бытие, не имеющее рода, не достигшее «постановки в род». Это – недород бытия в смысле таксономических категорий, равно как и в смысле рождающего бытийного импульса²³.

Онтологический статус виртуального

Для прояснения и уточнения онтологического статуса виртуального, для построения соответствующей концепции требуется поэтому выйти за пределы классической логики бинарных оппозиций, поскольку ее предпосылки, установки и допущения не позволяют адекватно осмыслить виртуальное. «Мы должны отказаться... от дуализма между реальным и нереальным, между реальностью и вымыслом и начать

²² См.: Кузнецов В. Ю. Философия фантастики. К постановке проблемы // Философия и общество, 2010, № 1.

²³ Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии, 1997, № 6. С. 66.

мыслить в терминах степеней учрежденной реальности или более реального и менее реального. Мы должны находить практики, которые могут изменять воображаемое, и работать аллегорически, представляя связность без непротиворечивости»²⁴.

Кроме градации степеней реальности нужно учитывать также различные варианты и версии способов существования. Хотя наиболее известны и исследованы способы существования возможных миров и продуктов фантазии, тем не менее виртуальное к ним не сводится. В качестве характерного примера можно рассмотреть, как появляется «странная, *несуществующая в реальности действительность*, в которой люди проводят значительную часть своей жизни и которой отдают много энергии»²⁵. Опираясь на концепцию Поршнева, можно проследить механизмы образования подобного виртуального пространства.

Реальность в момент суггестии не сразу «смещается». Сначала она как бы «разламывается», раздваивается. Благодаря тому, что суггестия может быть как исполнена, так и не исполнена, создается своеобразное «зависание»: в тот момент, когда приказание (или просьба) высказывается, еще неизвестно, будет ли суггестия исполнена, то есть неизвестно, по какому из двух возможных путей пойдет реальность. И то, и другое присутствует в этом моменте как *возможность*, меж тем как *действительность* (тем более – реальность) еще не определена²⁶.

Аналогичным образом расставляет акценты и антропологическая концепция Гиренка: «Суть человека не в акте, не в действии, а в грезах»²⁷. Иными словами, люди отличаются как раз способностью взаимодействовать с различными пластами существования. «Воображать – значит наделять имя реальностью, актуализируя виртуальное»²⁸.

²⁴ Ло Дж. После метода: беспорядок и социальная наука. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. С. 286.

²⁵ Папуш М. П. Нереальная действительность, в которой живут люди. URL: <http://papush.ru/index.php/communication-analysis/193-2009-04-19-17-47-35> (Дата обращения: 30.03.2024)

²⁶ Там же.

²⁷ Гиренок Ф. И. Абсурд и речь. Антропология воображаемого. М.: Академический Проект, 2012. С. 163.

²⁸ Там же, с. 5.

Традиционно виртуальное было принято рассматривать в контексте онтологии нехватки. «Виртуальная реальность, виртуальные явления характеризуются всегда неким частичным или недовоплощенным существованием, характеризуются недостатком, отсутствием тех или иных сущностных черт явлений обычной эмпирической реальности. Им присуще неполное, умаленное наличествование, не достигающее устойчивого и пребывающего, самоподдерживающегося наличия и присутствия»²⁹. Такая трактовка появляется из-за сравнения онтологического статуса виртуального с предположительно стабильным бытием вполне определенного сущего. Однако, если рассмотреть ситуацию с другой стороны, придется признать, что – по сравнению с неизбежно ограниченными рамками воплощенного или реализованного – виртуальное требуется исследовать в контексте онтологии избытка. «Виртуальное, будучи фундаментально неопределенным, предполагает неограниченное число возможных актуализаций»³⁰. Именно ограничения реализации не позволяют одновременно воплотить сразу все избыточные виртуальные варианты.

Однако все многообразие виртуального вполне может сосуществовать одновременно в различных версиях, которые продолжают интенсифицироваться и мультиплицироваться. «Мир не располагает ничем внешним по отношению к существованию, не является добавлением извне других существований: он есть со-существование, которым они располагают вместе»³¹. В этом смысле мир охватывает виртуально соприсутствующие варианты в отсутствие инвариантов.

Тем не менее виртуальное (в разнообразных вариациях и версиях современного использования термина) предполагает не только актуализацию потенциального, не только соприсутствие возможностей, не только гибкое моделирование и воплощение мысленных экспериментов, но вместе с тем также и деактуализацию реализованного, и реактуализацию иного. В этом смысле виртуальное надо будет понимать как своего рода комплекс, охватывающий и объединяющий и бесконечное многообразие потенциальных возможностей на разных

²⁹ Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии, 1997, № 6. С. 54.

³⁰ Шалагинов Д. С. Проблемы имманентизма в нестабильных онтологиях: дис. ... канд. филос. наук. М.: ВШЭ, 2018. С. 36.

³¹ Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004. С. 56.

стадиях их реализации, и заведомо ограниченный набор актуально воплощенного в различных формах, и предполагаемые степени свободы их взаимной действенной конвертации.

Иными словами, виртуальное оказывается концептом, который должен схватывать различные вариации более или менее упорядоченных способов существования, располагающихся между реальной действительностью или действительной реальностью, с одной стороны, и многообразные версии предположительно несуществующего или хаотичного – с другой.

Предлагаемый подход предоставляет средства и способы концептуализации виртуального, позволяющие однородным образом описывать не только технические компьютерные модели, но и произведения искусства, не только разнообразные проявления психического, но и многообразие социокультурных практик и гуманитарных технологий.

Библиография

Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 2 М.: Мысль, 1978.

Арто А. Театр и его двойник. М.: Мартис, 1993.

Бергсон А. Творческая эволюция. М.: ЭКСМО, 2019.

Гибсон У. Нейромант. М., СПб.: АСТ, Terra Fantastica, 1997.

Гиренок Ф. И. Абсурд и речь. Антропология воображаемого. М.: Академический Проект, 2012.

Гудмен Н. Способы создания миров. М.: Идея-Пресс, Логос, Праксис, 2001.

Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.

Дери М. Скорость убегания: Киберкультура на рубеже веков. Екатеринбург, М.: Ультра. Культура; АСТ, 2007.

Деррида Ж. Театр жестокости и закрытие представления // Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический Проект, 2007.

Жижек С. «Матрица», или Две стороны извращения // Искусство кино, 2000, № 6.

Кузнецов В. Ю. Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии в философии // Вестник Московского университета, серия 7: Философия, 2008, № 1.

Кузнецов В. Ю. Философия фантастики. К постановке проблемы // Философия и общество, 2010, № 1.

Лем С. Сумма технологии. М., СПб.: АСТ, Terra Fantastica, 2004.

Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М.: Изд-во МГУ, 1972.

Ло Дж. После метода: беспорядок и социальная наука. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015.

Массуми Б. Воображая виртуальное // Философский журнал, 2014, № 1.

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

Носов Н. А. Виртуальная философия // Носов Н. А. Виртуальная психология. М.: Аграф, 2000.

Папуш М. П. Нереальная действительность, в которой живут люди. URL: <http://papush.ru/index.php/communication-analysis/193-2009-04-19-17-47-35> (Дата обращения: 30.03.2024).

Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии, 1997, № 6.

Шалагинов Д. С. Проблемы имманентизма в нестабильных онтологиях: дис. ... канд. филос. наук. М.: ВШЭ, 2018.

- Шюц А. Избранное. Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004.
- Chalmers D. J. Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy. NY: W. W. Norton, Allen Lane, 2022.
- Divers J. Possible Worlds. London: Routledge, 2002.
- Tart C. T. Multiple personality, altered states and virtual reality: The world simulation process approach // Dissociation, 1990, № 3.

References

- Aristotle. Ob istolkovanii [On Interpretation] // Aristotle. Sochinenija [Essays]. V 4 t. T. 2. M.: Mysl', 1978. (In Russian)
- Artaud A. Teatr i ego dvojniki [Theater and its double]. M.: Martis, 1993. (In Russian)
- Bergson A. Tvorcheskaja jevoljucija [Creative evolution]. M.: JeKSMO, 2019. (In Russian)
- Chalmers D. J. Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy. NY: W. W. Norton, Allen Lane, 2022.
- Deleuze G. Razlichie i povtorenie [Difference and Repetition]. SPb.: Petropolis, 1998. (In Russian)
- Deri M. Skorost' ubeganiya: Kiberkul'tura na rubezhe vekov [Speed of Escape: Cyberculture at the Turn of the Century]. Ekaterinburg, M.: Ul'tra. Kul'tura; AST, 2007. (In Russian)
- Derrida J. Teatr zhestokosti i zakrytie predstavleniya [Theater of Cruelty and Closure of Performance] // Derrida J. Pis'mo i razlichie [Writing and Difference]. M.: Akademicheskij Proekt, 2007. (In Russian)
- Divers J. Possible Worlds. London: Routledge, 2002.
- Gibson W. Nejromant [Neuromancer]. M., SPb.: AST, Terra Fantastica, 1997. (In Russian)
- Girenok F. I. Absurd i rech'. Antropologija voobrazhaemogo [Absurd and speech. Anthropology of the Imaginary]. M.: Akademicheskij Proekt, 2012. (In Russian)
- Goodman N. Sposoby sozdaniya mirov [Ways of Creating Worlds]. M.: Ideja-Press, Logos, Praxis, 2001. (In Russian)
- Horuzhij S. S. Rod ili nedorod? Zametki k ontologii virtual'nosti [Genus or undergenus? Notes to the ontology of virtuality] // Problems of Philosophy, 1997, № 6. (In Russian)
- Kuznecov V. Ju. Sdvig ot klassiki k neklassike i narashhivanie porjadkov refleksii v filosofii [Shift from Classics to Nonclassics and Increase of Reflexion Orders in Philosophy] // Bulletin of the Moscow State University,

Studies 7: Philosophy, 2008, № 1. (In Russian)

Kuznecov V. Ju. Filosofija fantastiki. K postanovke problemy [Philosophy of fiction. To the statement of the problem] // Philosophy and society, 2010, № 1. (In Russian)

Lem S. Summa tehnologii [Summa technologica]. M., SPb.: AST, Terra Fantastica, 2004. (In Russian)

Leont'ev A. N. Problemy razvitiya psihiki [Problems of the development of psyche]. M.: Izd-vo MGU, 1972. (In Russian)

Lo J. Posle metoda: besporjadok i social'naja nauka [After Method: Disorder and Social Science]. M.: Izd-vo Instituta Gajdara, 2015. (In Russian)

Massumi B. Voobrazhaja virtual'noe [Imagining the virtual] // Philosophical journal, 2014, № 1. (In Russian)

Nancy J.-L. Bytie edinichnoe mnozhestvennoe [Being Singular Plural]. Minsk: Logvinov, 2004. (In Russian)

Nosov N. A. Virtual'naja filosofija [Virtual Philosophy] // Nosov N. A. Virtual'naja psihologija [Virtual Psychology]. M.: Agraf, 2000. (In Russian)

Papush M.P. Nereal'naja dejstvitel'nost', v kotoroj zhivut ljudi [Unreal Reality in Which People Live]. URL: <http://papush.ru/index.php/communication-analysis/193-2009-04-19-17-47-35> (Accessed: 30.03.2024). (In Russian)

Schütz A. Izbrannoe. Mir, svetjashhijsja smyslom [Selected. The world glowing with meaning]. M.: ROSSPJEN, 2004. (In Russian)

Shalaginov D. S. Problemy immanentizma v nestabil'nyh ontologijah [Problems of immanentism in unstable ontologies]: dis. ... kand. filos. nauk. M.: VShJe, 2018. (In Russian)

Tart C. T. Multiple personality, altered states and virtual reality: The world simulation process approach // Dissociation, 1990, № 3.

Žižek S. «Matrica», ili Dve storony izvrashhenija [«Matrix», or Two Sides of Perversion] // Film Art, 2000, № 6. (In Russian)

On the Problem of Ontological Status of the Virtual

Vasily Kuznetsov – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Department of Ontology and Theory of Cognition, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University (MSU); Moscow, Russia; e-mail: vassilik@yandex.ru

Keywords: the virtual, virtual reality, ontological status, overcoming classical oppositions, possible worlds

There are various ways to conceptualise the virtual in contemporary philosophy, yet they all seem to boil down to reaffirming classical binaries such as potency-act or possibility-reality. Even Gilles Deleuze, who to his credit tried to emphasise the realness of the virtual to avoid reducing it to something simply untrue or nonexistent, ended up contrasting the virtual with things that have been realised or embodied, which tacitly implies that the concept of the virtual works perhaps too similarly to potential or possible. Possible worlds concept postulates hypothetical or conceivable versions of the perceived world, providing us with an opportunity to talk about the virtual as a co-possible presence of, say, various future timelines. Still, the virtual (and its various contemporary understandings) enable us not only to speak of the actualisation of the possible or co-presence of different possibilities or modelling and realisation of thought experiments, but also of de-actualisation of all that has been realised. In this sense, the virtual has to be understood as a kind of complex that embraces and unites an infinite variety of potential possibilities at different stages of their realisation as an inescapably limited set of what is actually embodied in various forms, which assumes degrees of freedom of their mutual effective conversion. The proposed approach provides tools and methods for conceptualizing the virtual, making it possible to coherently describe not only technical computer models, but also works of art, not only various manifestations of the psyche, but also the diversity of sociocultural practices and humanitarian technologies.

От времени к Метавремени: *oudén* и воспроизводство темпорального

Максим Кондауров – независимый исследователь; Воронеж, Россия;
e-mail: elgulagoverlag@gmail.com

Ключевые слова: время, уденология, коинсидентология, трансцендентальный эмпиризм, трансцендентальная дедукция, модальная метафизика, контингентность, достаточное основание, Лейбниц, Кант, Делез, Мейясу, Ревег

В статье исследуется понятие времени и ставится вопрос о непосредственном содержании времени на уровне длительностей – интенсивных сил, вступающих в конфликт друг с другом. Предлагается проект возвращения пустотности и темы небытия в философию. С этой целью автор статьи предлагает посмотреть на те аспекты времени, которые остаются в тени континуальности, – на моменты срезов и наложений длительностей, которые образуют реальность как сколы соприкосновений. Реактуализируется вопрос о необходимости и возможности как различных по природе аспектов времени, что позволяет сблизить проекты Делеза и Мейясу в области виртуального. «Машина времени» переоткрывается как реализатор небытия, предельных пограничных состояний и индивидуации пустоты; клинамена, который изначально есть «затмленный» носитель знания о «бытии-без-нас». Центральным вопросом в экспликации метавремени является вопрос об условиях новизны, которые автором усматриваются в пустотности, в зазорах – источниках избыточности. В связи с проблемой континуальности и дискретности времени автор статьи предлагает проект уденологии, направленный на разрешение этой проблемы через операцию метаксиса, своеобразного несовпадения с самим собой, или *бытия-между*.

Мы не станем говорить о *времени-вообще* – как абстрактной целостности и непосредственной данности – или же вводить локальные топологии времени; равно тому речь не пойдет ни о дефинитивных аспектах времени, ни о функциональных воплощениях структуры времени. Вместо этого следовало бы скорее поднять на поверхность то, что скрывалось *наряду* с подобными способами рассмотрения времени. Это означает говорить не о моментах времени, которые могут быть даны, но о тех зазорах, которые ему присущи, о *пористости* времени. Гегель в «Лекциях по философии природы» пишет о времени как о «...столь же непрерывном, как и пространство»¹. Похожим образом в «Бергсонизме» Делез указывает на различие между «качественным и непрерывным» многообразием времени в противоположность «количественному и числовому многообразию» пространства². Так или иначе многие из философов, которые исследуют время, отмечают его континуальность, и именно она открывает путь к вопросу о самом времени, поскольку сама континуальность пребывает в своей же «тени» и напоминает подзорную трубу: так мы всматриваемся в нее – в инструмент, осуществляющий сжатие перспективы, но так, будто он нейтрален; он позволяет структурировать необходимую сборку длительностей; либо выступает «внутренним чувством», либо «горизонтом бытия», либо иным абстрактным медирующим субстратом.

Самый простой – восходящий к истоку – вопрос, который можно задать по поводу времени, звучит следующим образом: существует ли такое содержание времени, которое можно сформулировать как непосредственно наличное в созерцании? Делез отвечает на это положительно, вводя в дискурс о темпоральности специфическое «различие по природе», которое отсылает к рассредоточению и диссеминации множеств длительностей. Однако следовало бы также задать закономерный вопрос: каким образом существует взаимодействие между данным темпоральным содержанием и различными временами? Существует ли в понятии времени нечто, что превышало бы совокупность всех длительностей? Какова граница такого взаимодействия, чем

¹ Гегель Г. Лекции по философии природы зимнего семестра 1821/22 года, представленные на основе двух анонимных доработанных конспектов. Фрагменты. Учение о пространстве и времени // HORIZON. Феноменологические исследования, 2022, №1.

² См.: Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму: Критическая философия Канта: учение о способностях; Бергсонизм; Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001.

она выражена и, наконец, каково условие репродукции *новизны* во времени? Как именно очерчивается новое в проектах времени в модальностях необходимости и возможности, осуществляя «заданность без задачи»? Прояснение инстанций – условий реализации – и тех ходов, в которых проскальзывает возможность и необходимость, представляются точкой Омега³ наивысшей интенсивности, сосредоточенной вокруг понятия времени, поскольку те напрямую связаны с конкретными изменениями и со специфицированным варьированием планов бытия. Необходимо сделать *интеллигибельной* логику изменения, избавленную от призрачной грезы о чистой возможности и чистой необходимости, чтобы понять время. Поэтому важно обозначить границы темпорального – границы *машины времени*, организующей потоки и срезы-записи на собственных телах, границы темпоральной общности и темпорального раздора, разграничения и пропасти, фундирующей меры прилегания вещей. Каково координатное «тело» времени?

Между Временами

Интроецированный Дух (Mind) не может воспринимать ничего сверх того, что дано ему здесь и сейчас; ничего сверх феноменологических коррелятов предметности. Восприятие есть самооткрывающаяся линия – одно следует за другим; невозможно выявить шов между моментами восприятия без того, чтобы не провалиться между швами. Однако эта линия не завершается, не имеет конца, а лучше сказать – она чертится столь плотным штрихом, что воспринимается толстой чертежной линией – бесшовно – только в силу того, что сама есть собственное мерило. Во времени сказываются о временах во множественном числе; обратное тому лишь наваждение – одна-единственная детерминированная линия Времени есть произвол⁴. Он обусловлен тем, что точка «теперь» укоренена в эпистемологическом центре наблюдателя. Выбьем же ее из-под ног: «Когда я произношу “теперь”, его уже нет»⁵.

³ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987.

⁴ См. подробнее: Ланд Н. Нестандартные исчисления. Пермь: Гиле Пресс, 2021.

⁵ Гегель Г. Лекции по философии природы зимнего семестра 1821/22 года, представленные на основе двух анонимных доработанных конспектов. Фрагменты. Учение о пространстве и времени // HORIZON. Феноменологические исследования, 2022, №1.

Источник времени скрыт от чистого созерцания, но обуславливает его. Не следует говорить о времени как о числе, абстрактной суммации моментов; не говорить о времени как о совершенной идее созерцания. Провальна попытка говорить о времени⁶ трансцендентального субъекта, равно как и о объективном времени-вместилище на манер Ньютона⁷. Все это показывает невозможность соотнести время с простой редукцией к источнику или их совокупности, – например, как это реализовано в трансцендентальном времени Канта. Посмотрим же не на абстрактные субституты времени, а на моменты и мгновения, разделяя и соединяя их так, чтобы в конце концов увидеть на месте абстрактного *времени-вообще* ту конкретность, которую можно назвать *регулятивным временем*, утверждающем себя в имманентных длительностях; логически конъюнктивировать, представить *время-машину* или *время-место* сборок с интенсивными различениями без швов.

Метаксис и время

Обретая себя во времени, мы обретаем себя посредством метаксиса⁸ – момент настоящего всегда остается за кадром. Мы всегда уже в Метавремени. Метавремя – это то, что равноудалено от моментов вечного

⁶ См. критику трансцендентальной корреляции по отношению к «времени-без-нас»: Брасье Р. Загадка реализма. URL: <https://spacemorgue.com/brassier-after-finitude/> (дата обращения: 01.04.2024).

⁷ См. критику Ньютона: Гегель Г. Лекции по философии природы зимнего семестра 1821/22 года, представленные на основе двух анонимных доработанных конспектов. Фрагменты. Учение о пространстве и времени // HORIZON. Феноменологические исследования, 2022, №1.

⁸ Операция метаксиса, бытия-между, демонстрирует пограничность бытия, с одной стороны, как абсолютную пустоту бытия: «...ничто иное, как сочетание-множество пустоты (du vide), помимо того, что только от события зависит то обстоятельство, что возможна истина пустого основания» – см.: Бадью А. Делез. Шум бытия. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004. С другой стороны – «темное небытие», то есть небытие нестратифицированного хаоса: «...черное небытие, неопределенное животное, в котором все растворено...» – см.: Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С. 45. Селекция времени позволяет нам достигнуть определенности, время предстает как определяющее и потому получающее собственную определенность, поскольку нет внешних субъектов, которые могли бы предоставить исчерпывающее определения времени и изолировать время от генетивной функции. Данная операция была введена Платоном (см.: Voegelin E. Equivalences of Experience and Symbolization in History

«тут» или бесконечно делимых «тогда/потом»; это то, что не имеет никакого непосредственного отношения к субстанциональному наполнению или материи, поскольку действует только как граница, или цезура – негативное определение Метавремени.

Метавремя не подчинено законам последовательности ряда, оно более не может описываться в терминах регрессии (*in antecedentia*) или прогрессии (*in consequentia*). Говоря кантовским языком, мы выходим за пределы логики обусловленного и обуславливающего, поскольку те не отвечают аподиктической способности суждения. Вместо этого Метавремя предлагает расширение Хроноса (*Χρόνος*)⁹. Следует подвергнуть его имплозии или разрыву во внутреннем порядке установления темпоральных фактов, расширив его границы исходя из подрыва устойчивого порядка «вечного настоящего». Если определить Хронос как момент чистого схватывания и переживания момента вообще, то Метавремя требует, чтобы Хронос двойственно мерцал, предвосхищая и одновременно не поспевая за всяким ощущением – и в будущем, и в прошлом.

С другой стороны, именно в бесконечно делимом времени всегда имеет место Эон (*Αἰών*), который определяется как отношение взаимно переходящих прошлого и будущего без-настоящего – быть бесконечно делимым без основания деления, быть конститутивной границей, в пределах которой задаются временные интервалы, лишённые ограничения, поскольку любое ограничение соотносится лишь с приходом Хроноса. Однако, с перспективы Метавремени, Эон принуждает к напряжению границ собственной определенности. За бесконечным потоком Эона кроются также и мазохистские прерывания, похожие на те, что Фрейд относил к специфическому виду ужаса, возникающему при внезапной остановке полового акта¹⁰, – неизъяснимый и демонический страх кастрации, приоткрывающий завесу ноумена Реального посред-

// *Philosophical Studies*, 1981, Vol. 28). А также получила свое дальнейшее расширение у Робина ван ден Аккера и Т. Вермюлена (см.: Vermeulen T., van den Akker R. *Notes on Metamodernism* // *Journal of Aesthetics & Culture*, 2010, Vol. 2. Также см.: *Метамодернизм: историчность, аффект и глубина после постмодернизма*. М.: РИПОЛ классик, 2020).

⁹ Здесь и далее речь будет идти об интерпретациях времени, предложенных в: Делез Ж. *Логика смысла*. М., Екатеринбург: Раритет, Деловая книга, 1998.

¹⁰ Фрейд З. О правомерности выделения из неврастении симптомокомплекса, называющегося «невроз страха». URL: <https://freudproject.ru/?p=864&ysclid=lu5jrkuj8l69050627> (дата обращения: 01.04.2024).

ством эротического паломничества¹¹ и сексуального откровения. Обрывки каждого конкретного модулирующего субстанциональную – поскольку сама субстанция есть только мгновения дизъюнктивных срезов и дискретизаций интенсивных реальностей вещей, – реальность потока функционирует как моменты бесконечного рекурсивного производства, где каждый последующий момент сообразной репродукции порождает момент остановки/соотнесения (к имманентному плану) и где далее каждый соответствующий план порождает новый поток производства вне темпорального продвижения¹².

Определим Метавремя как то, что *выходит за пределы Хроноса и Эона*, не является ни тем, ни другим, но не является и обобщенным временем, или временем-вообще. Апофатически задавая Метавремя, мы подбираемся к проблематической задаче описать силу Метавремени, прорывающуюся сквозь наличность «будущего и прошлого», спорящих с «настоящим». Требуется освободиться от стремления говорить о предметах в контексте времени, ведь в силу собственной изменчивости всякая вещь бесконечно трансмутирует. Меняя свой

¹¹ Речь идет о процессе, в ходе которого Эрос открывается параллельно как чистая не-репрезентативная подлинность, отрешенная от самого телесного переживания, что асимптотично к пониманию Мальбранша. С одной стороны, как мгновенное лишение телесного априори, с другой – как экстатическое состояние расхождения, о котором говорил Лакан в ходе XX-го семинара. Векторы желания подвергаются дизъюнктивному синтезу и только потому оказываются способны к дальнейшему производству складок реальности. Сексуальность *per se* становится полем, в котором либидо позволяет себе говорить от лица открытости пустоты. Это, помимо прочего, позволяет связать данную концепцию и с не-философией, например, с «Заметками об аксиоматике пустыни» Ю. Такера, пусть это и потребовало бы значительно больших изъяснений. См.: Такер Ю. Заметки об аксиоматике Пустыни. URL: <https://insolarance.com/notes-on-the-axiomatic-of-the-desert/> (дата обращения: 01.04.2024).

¹² Таким образом подвергаются схождению и расхождению производственный и антипроизводственный потоки – конъюнктивного следования и дизъюнктивного вычитания. Метавремя соосновно производящей спирали, которую Делез и Гваттари называли «телом без органов», определяя его посредством антипроизводства: «Полное тело без органов произведено как Антипроизводство, то есть оно как таковое вмешивается только для того, чтобы отклонить любую попытку триангуляции, предполагающей родительское производство». Однако же Метавремя не является ТБО, соответствуя лишь точкам разделения интенсивных потоков. См.: Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и Шизофрения. Анти-Эдип. Екатеринбург, М.: У-Фактория, Астрель, 2010. С. 32.

облик, она переменяется как сила, она реконфигурирует свои количественные соотношения во времени, сталкиваясь со все большим и большим числом длительностей. Вещь как длительность есть бесконечное множество бесконечных длительностей, есть варьирование количественных силовых полей виртуального, конституирующих объект в пределах одного момента эпистемологического схватывания. Метавремя есть то, что оказывается погранично и виртуальности, и актуальности; и обобщенной длительности, и множествам молекулярных длительностей; оно задает универсальные понятия искривления, клинамена, скола и складки глубин Бытия.

Выделим два действующих актора этой игры Метавремени, которые, однако, не есть оно само. Это, с одной стороны, динамизирующееся и начавшее движение вечное настоящее, или Хронос, а с другой – замедляющаяся динамика катексиса, или Эон. Но подчиниться этому представлению было бы ошибочно. Введем двух новых акторов: Метакронос (*Μετὰχρόνος*) и Метазон (*Μετὰ-αἰών*) – они играют роль злого двойника, доппельгангера, вступившего в заговор по обоюдному согласию, единству в Метавремени. Это схождение, но схождение именно диссоциирующее в своем основании. Итак, два вида времени, образовав прочное сцепление и проникнув во взаимно обособленную логику, ровно противоположны целеположенностям: Хронос, представляя время как промежуток, продлевает свое наслаждение, выпуская его из собственных объятий, – освободился от оков символического, пав в лоно бреда как права заявлять, что «Я везде»¹³, вновь и вновь фетишизируя картезианскую аксиоматику посредством самого себя: «Я тут, ибо я тут мыслю». Теперь Хронос вездесущ: раз он проявляется и там, и тут, то и мыслю я теперь тоже – «и там, и тут». Этот факт, раздваивающий тело и мысль, мультиплицирующий каждую из них на своем интериорном уровне: тело теперь постигается как «тут-тело» и «тело-вне-меня», и мысль – по аналогии – постигается Хроносом как «тут-мысль» и «мысль-вне-меня», образуя парадокс принадлежности. Это напоминает лакановскую драму

¹³ Вывод согласуется с размышлениями Ж. Лакана о тождестве полноты бесконечного объема и содержания психотического субъекта, а также с Ж. Делезом: «Согласно философии, душа – это ничто иное как бред и слабоумие. Нет никакой завершенной системы, синтеза или космологии, кроме воображаемой». См.: Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму: Критическая философия Канта: учение о способностях; Бергсонизм; Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 82.

утраченного субъекта или центрифугу Барта, выдворившего субъект за пределы авторства, за тем исключением, что мы говорим о реальном теле – реальном теле во времени и по отношению ко времени¹⁴. Хронос есть изменник-шизофреник, заигравший с Эоном в поле вереницы чистого события и чистой формы события, интенсивной ре-градации и бытийствования сущего как циркуляции аффекта. Замедляющийся и ускоряющийся – останавливающий производство, но фрактализующий его, ускоряющий себя до бесконечности, до сингулярности – номос Эона.

Онтология коннекции и уденология

Метаксис выступает конститутивной операцией Метавремени. Он есть не-редуцируемое перепутье меж-времен; пульсирующая и пустая граница, которая соответствует сколам длительностей, бесконечному наложению и оперативной конъюнкции бесконечного деления. Эон не может делиться без метаксиса; Хронос, в свою очередь, *не может не делиться* без метаксиса. Метаксис есть движение остановки и остановка движения, сам парцеллятивный, или расчленяющий, срез, опосредующий всякий момент времени на плане условий *реального* опыта. Рассмотрев «пограничные состояния» времени, поставим вопрос: что представляют из себя места, где происходят накладки времени, и до какой степени простирается опосредование длительностей, до какой границы? Возможно ли схватить это опосредование на интуитивном уровне во всей непосредственности, как то, что свободно соотносится с познавательной способностью человека? Каким образом время способно восприниматься, не являясь ни внешним, ни внутренним, ни в какой бы то ни было степени «средним» между этими двумя пределами?

Время в расхожем понимании есть абстрактное «совокупное время», или время вообще. Если мы зададимся вопросом о том, что же такое «совокупное время», то, следуя за Хайдеггером, необходимо задать вопрос и о бытии – всякое сущее бытийствует в горизонте временности, *Dasein* проектируется как временное самоприсутствие. Бытие – это *ничто сущего*. Бытие не может быть сведено к сущему или же представлено подобно высшему роду сущего, раскрываясь тем не менее имманентно сущему¹⁵. Перед нами диалектическая

¹⁴ Отсюда и далее под временем во имя краткости мы будем подразумевать именно обоснованное нами «Метавремя».

¹⁵ Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический Проект, 2013.

проблема¹⁶: когда мы утверждаем «ничто», оно есть нечто; оно дано, представлено как сущее вообще. Противопоставление предстает под «многомерным» углом: налично данное оказывается представлено, однако наличное не-данное не представлено, но интроецировано в трансцендентальный план бытия¹⁷. Не-наличное не-данное – это небытие актуальной бесконечности, рекурсия завихрения, парадоксальный объект-в-себе, избегающий как выражения, так и присутствия во всяком виде. Наконец, не-наличное данное – это делюзия или виртуальность, на эпистемическом уровне репрезентуемая наличествующими аффектами – потоками-смещениями и специфицированными складками; не-наличное данное бытийствует под маской ничто.

Небытие возвращается в философию с правом на суверенитет онтологии¹⁸. Небытие не может быть связано ни с чем бытийствующим, потому что иначе оно не есть «не-наличное не-данное», о чем уже предупреждал Делез¹⁹. Таинственная область, «где» властвует небытие, возникает в наложениях длительностей. Время обретает суверенное содержание в *межах*, заявляет о себе в движении:

«В вопросе о существовании бытия и небытия сознание исторически проходит следующие ступени: наиболее очевидным кажется, что существовать может только существующее, т. е. только бытие существует. Но факт движения заставляет признать, что существуют и бытие, и небытие»²⁰.

¹⁶ См.: Курилович И. Французское неогегельянство. Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля–Гуссерля–Хайдеггера. М.: РГГУ, 2019. С. 139.

¹⁷ В этом смысл хайдеггеровского бытия: мы никак не способны его репрезентовать, меж тем как в Бытии задается трансцендентальный аспект осуществления.

¹⁸ Ср.: Долар М. Атом и пустота – от Демокрита до Лакана // Новое литературное обозрение, 2014, № 6 (130).

¹⁹ «Единое вообще, многообразное вообще, небытие вообще... мы воссоздаем реальное с помощью абстракций; но чего стоит диалектика, полагающая воссоединиться с реальным, когда она компенсирует недостаточность одного понятия – слишком широкого и слишком общего, – обращаясь к противоположному понятию – не менее широкому и не менее общему?» – см.: Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму; Критическая философия Канта: учение о способностях; Бергсонизм; Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 258.

²⁰ Чанышев А. Трактат о Небытии // Пумпари, 1962. 138 См.:

Бытие не статично само по себе, но основывается небытием (без-основность основания), со-ответствуя виртуальному дистанцированию. Небытие обнаруживается как пустотность многомерного фрактала, который рекурсивно задает слои повторения и различия – Ereignis бытия, воспроизводящее потоки диахронии виртуального, диссеминирующее виртуальное по множеству лучей-длительностей, схватывающее и связывающее их в причудливые узоры, растекающиеся по плану консистенции бытия. В Хроносе о себе заявляет контингентность законов, равно как и контингентность трансцендентального субъекта – прорывающегося дифференсирования всех возможных пластов реальности в хаотическом движении вероятностей.

Как соотносится время – не-бытийствующее и пустотное, лакунальное и становящееся – с возможностью его эпистемического восприятия, каким образом судят о времени вне центрации одного-единственного времени? Это парадоксально – нечто не-данное дано, при этом не наличествует. Объясняется это тем фактом, что вовсе не обязательно присутствовать при собственном существовании, что было зафиксировано Лаканом²¹. Тело-мертвец, искаженное символическим, напряженное именно силами семиотики, непременно получающее свою предикацию как между-стоящее, всегда свое-временное – со-бытийствующее как синтез активных сил идентификации. Но таким образом знак – знак небытия; знак-самость есть потенциальное небытийствование. Однако небытию всегда мало оставаться «всего лишь потенциальным», что подразумевает его разыгрывание

²¹ Самый простой вариант такого рода «неприсутствия при существовании» – это сам регистр символического, ведь, с точки зрения Лакана, это и есть неминуемый предел собственно человеческого бытия, погружение в который есть также и лишение суверенности человека как «собственного». «Смерть ведь никогда не может быть испытана как таковая, она никогда не является реальной» – в собственном смысле этот «символический человек» неспособен даже умереть вне фантазматического повторения. См.: Лакан Ж. Работы Фрейда по технике психоанализа (Семинар, Книга I (1953/54)). М.: Гнозис, Логос, 2009. С. 295.

«Мы выбираем бытие, и субъект исчезает, ускользает от нас, впадает в бессмыслицу – выбираем смысл, и смысл остается у нас в урезанном виде»... тем не менее, конечно, наиболее очевидным образом этот концепт отображает именно Реальное, которое требовало бы более обстоятельного разбора и дискуссии с вступлением «Анти-Эдипа» – работа о реальных машинах производства. См. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)). М.: Гнозис, Логос, 2004. С. 225.

на двух масштабах – восприятия и репрезентации: и как данное сведение о всяческом небытии, и как то, «о чем не следует говорить»²², и как установленное в полюсах развертывание, и как согнутое в дугу линии Внешнего, иначе говоря – как пустая складка. Именно такая игра разворачивается между небытием и *пустотой*, «совершенным отсутствием» и «предвосхищением смещения». Пространство не присутствует при разговоре об отсутствующем; «моего тела» нет в этом месте, оно одновременно разлагается до атомарных точек, до натяжений-влечений, либидо и прочих суверенов; «мое тело» – это инерциальность различных априорных способностей, не зафиксированных достаточно строго, чтобы дать ему определение, поскольку оно самое – смесь.

Если небытие само задает границу, то пустота и соответствует такого рода индуктивной границе. Границы длительностей выступают условием возможности. Возможность в первом прочтении мыслится как только то, что «может быть», поскольку может быть в абстрактном бытии все, что угодно; возможность не предзадана правилами сочетаемости и комбинации. Столкновение абстрактной возможности и времени, которое происходит в виртуальном плане, вызывает к жизни сразу несколько моментов единства: с одной стороны – реальности как множества возможностей, с другой – возможности как множества реальностей, и всем им необходимо уживаться в общем темпоральном множестве. Если всякая последовательность детерминирована *per se*, если из двух противоположных возможных исходов событию может быть присущ только один, – то появляется возможность судить и о всяком возможном противоположном предикате. Единое – или, как замечает Делез, *многообразное* – рождается как способ, в котором подвергаются интерсекции разнообразны планы сочетания вещей. Все, что является в пределах общей темпоральной связанности в мире совершенной детерминации Лейбница, – необходимо, но эта детерминация тем более неустойчива, чем яснее вырисовывается данная необходимость. Необходимость самой необходимости сугубо вероятностна. Мы видим тут схему, каким именно образом связывается необходимость и возможность: необходимость всегда является «возможностью как множеством реальностей» в мире взаимодействия гомогенных по происхождению сил. Они объединены

²² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М: Канон + РООИ «Реабилитация», 2017. С. 218.

как совпадения, и, в терминологии Й. Реева²³, есть удержания-вместе-разделенного, именно множественные реальности этих сил определяют необходимость как возможность быть так, а не иначе, подобно лейбницианскому Богу, играющему в кости. Возможность, в свою очередь, является «реальностью как множеством необходимостей», если следовать актуализированному Вульфендейлом различению вероятного и возможного²⁴. Возможность – это нечто вроде «вероятности без интересанта», не-реальная структура определения, которая присутствует как поле виртуализации всякого процесса. Необходимость только проскальзывает в реальный порядок – не существуя до этого, необходимости собираются статистически. Это отбрасывает нас к принципу контингентности: необходимость, другое имя причинности, освобожденная от оков рассудка, является контингентностью. Контингентность при этом не строится как противоположность всякому «принципу достаточного основания», но, наоборот, включает в себя этот принцип как допустимую фактичность. В этом смысле онтологические выкладки Мейясу можно сравнить с эстетическими размышлениями Пауля Кле, репродуцируемыми Делезом:

«Мы должны понять, что предельное отсутствие достаточного основания – то, что мы называли неоснованием, – это абсолютное онтологическое свойство, а не знак конечности нашего знания <...> ничто на самом деле не имеет основания быть и оставаться таким же, а не другим – и для мировых законов это не менее верно, чем для вещей. Все что угодно может вполне реально обрушиться – и деревья, и звезды, и физические, и логические законы. Но не в силу некоторого вышестоящего закона, обрекающего любую вещь на исчезновение, но наоборот – в силу отсутствия такого вышестоящего закона, который способен был бы предотвратить исчезновение чего бы то ни было»²⁵;

«Если хаос противопоставляется порядку, то это ненастоящий хаос. Это “локализованное” понятие, противопоставленное понятию космического порядка. Настоящий хаос нельзя разместить на одной

²³ Реев Й. Коинсидентология: Краткий трактат о методе. СПб.: Транслит, 2015.

²⁴ Вульфендейл П. Нить Ариадны. URL: <https://spacemorgue.com/ariadnes-thread/> (дата обращения: 01.04.2024).

²⁵ Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург. М.: Кабинетный ученый, 2015.

из чаш весов, он неуловим и его нельзя измерить. Он скорее соответствует центру весов. В этом пассаже Кле выглядит как настоящий философ. Он говорит: вы не можете представить [donner] хаос, ведь если бы вы сумели, то вам не удалось бы выбраться из него [...] я готов столкнуться с ним, потому что я художник, однако, с точки зрения логики, вы не можете представить [se donner] хаос, как если бы он был противоположностью другого понятия [...] Вы не можете заявить, будто хаос противоположность порядка. Он не соотносится ни с чем. Он охватывает все. Таким образом, Кле ставит под вопрос любое логическое мышление о хаосе»²⁶.

Итак, возможности определяют контур реальности, где есть только одна *реальная возможность* как *результат* противоборства сил. Складки мира преобразуются при репродукции количественных сил – ноуменальным, виртуальными потоками. Оно приводит к спокойствию смерти и само-открытию, но только в точке самосознания как полного самоотречения. Делезовский субъект – это также и субъект, который существует вне режима корреляции бытия и времени, если под этим подразумевать систему тотального самоприсутствия. Делезовский субъект – «игрок между двумя смертями»²⁷ – не присутствует ни как наличное бытие, ни как время-посыл или время-длительность, а потому отсутствует в бытии. Это субъект имплементации машин войны и подлинное свидетельство генезиса трансцендентального, точка сплетения концептов интенсификации (Делез) и трансцендентального генетизма (Малабу), поскольку только эмансипирующее желание такого субъекта, организующего тотальное наступление на регламентированную упорядоченность непрерывно расширяющихся пространств потребления, есть единственная возможность субъекта обрести *способность быть*, не приходя при этом ни к буржуазному режиму удрученной диффузии, ни к социал-коллективистскому способу чистого со-присутствия вне события, потому со-присутствия

²⁶ Благодарю философское сообщество «La Pensée Française» за перевод Делеза о диаграмматическом событии безотносительного хаоса у Кле и Сезанна. Цит. по: URL: https://vk.com/wall-110494894_2219?ysclid=lt09dv5jcq713569640 (дата обращения: 01.04.2024). Об этом см.: Делез Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения. СПб: Machina, 2011.

²⁷ Алтафова А. Р. Дионис, Танатос, Хронос: битва богов. Опыт анализа концепции «влечения к смерти» в контексте темпоральности // Российский гуманитарный журнал, 2019, №4.

лишь на поверхности мира, лишенной всякой действительной глубины и интенсивности. Это кибернетический бред номада²⁸ – отцепление от системы перманентного модерна, где модерн как таковой обеспечен не мифом или знаком, но онтологическими акцентуациями заморозки и тотального холода (ср. с категорическим императивом), а потому все, что номад действительно поставляет по заказу «экзистенциального госплана», – так это войну как высшую ипостась своей автономии. Он не мог достучаться до дворцов и советских комитетов бюллетенями – и в ход пошли винтовки. Потому делезовский субъект противопоставляет семиотические акцентуации диктатуре исторического времени, что субординирует всякое изменение собственной запланированной безвольности того, что Й. Ревег назвал «Имманентным Невозможным»²⁹. Время ускоряется – это открытая истина времени, но за эту истину время запирает и фасует все, что *есть* во времени. Но ошибочно было бы рассматривать само время как автономный и инертный регулятор длительностей, поскольку время когерентно собственным имманентным эскалациям. Время-вообще остается абстракцией, поскольку момент есть целевой результат локальных и миноритарных длительностей, он является результатом совпадения серии длительностей.

Время, если следовать Делезу, творится без субъекта как генезис количественных интенсивностей, что легитимно дедуцируется из «чисто внутреннего» ощущения времени: «...сам этот генезис качеств предполагает становление (относительное) количеств»³⁰. В конечном счете это закон коннекции – время воспроизводит условия чистого синтеза коинциденции, или субстанциональной инфляции; совместности «максимального прилегания при минимальном проникновении»³¹ – такого рода порядка, когда длительности соединяются в достаточной степени бесшовно, сохраняя при этом внутреннюю суверенность, или автономность, в совпадении или, шире, в виртуальности совпадения. Время, подобно экстенсивному миру, существует без-нас и не имеет никакой необходимой связи

²⁸ См.: Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и Шизофрения. Анти-Эдип. Екатеринбург, М.: У-Фактория, Астрель, 2010.

²⁹ Ревег Й. Введение в исчисление сред // Логос, 2020, Том 30, №5.

³⁰ Делез Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003.

³¹ Ревег Й. Коинсидентология: Краткий трактат о методе. СПб.: Транслит, 2015.

с его трансцендентальной феноменологией (т.е. трансцендентальной центрацией *per se*). Но мир не существует и не существовал без времени – мы знаем хотя бы то, что все контингентно – может быть не так, как оно есть. Вещь длится и как конечная определенность, и как бесконечная точка притяжения и агонии – вне генерализирующей функции времени, исполняемой силой трансцендентального воображения³². Синтез гетерогенен, что означает: всегда есть условия, предваряющие любые возможные и невозможные сборки. Следовательно, ограничивая возможность и невозможность как таковые, они также соприкасаются с вопросом о необходимости и случайности этих сборок.

Основание «вырывается из-под основания»; объективная закономерность сокрыта от сознания и описывается языком смерти сознания (если вообще способна быть описана) – именно в силу этого истории *не* требуется математика, чтобы с самого начала быть наукой о «существовании-до-нас» и возможностью «мира-без-нас». Нельзя выявить ряд тех условий, которые определяют обусловленное, чтобы сделать их столь же постоянными и обязательными, как математический закон. В мире нет ничего по существу данного в виде голой возможности – у онтологии есть свои средства цензуры. Упущением было бы измышлять «по степени» (исходя тем самым из чисто экстенсивных явлений) в мире, функционирующем «из генезиса» – что доказывается посредством Времени или его ускоренных альтераций Метавремени. Онтологические сборки обретают бытие посредством обращения виртуального и обращения к виртуальному – но так, как они уже налично подчинены моменту события. Имеют место по меньшей мере несколько рядов времени из тех, что обеспечивают право метаксиса, избегающего «настоящего», и существующего потому между срезов реальности – в небытии, которое само может быть обнаружено только в искажениях, представляемых с помощью статистики регулярностей.

Настало дать отчет в том, что произошло. Мы постарались очертить контур того, что назовем *уденологией* (*οὐδέν* + *λογική* – учение о пустоте или небытии: *oudén*). Становится ясно, что уденология даже при наличии референциальных оснований³³ не имеет до-

³² Данная проблема, затронутая Делезом в «трех синтезах» времени, также рассмотрена здесь: Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997.

³³ Поскольку предметом уденологии выступают пределы бытия, которые не мо-

статочных средств для собственного адекватного выражения. Уденология – это расширение генеалогии; попытка выйти за пределы истоков, к которым нас приводит метафизика и онтология. Если генеалогия берется рассматривать прежде всего диахроническое развитие дискурсивных практик, то уденология указывает на некоторый факт – между машинами существуют темпоральные дистанции³⁴. Мы имеем дело с множественным процессом производств, где силы гравитационных и иных взаимодействий, силы рецепторных инстинктов микроорганизмов и квантовых притяжений имеют собственные «интересы», но в ходе взаимодействий этих интересов. Между производящими машинами всегда существует некоторый зазор, нечто, что не описывается и не может быть описано на языке самого производства, поскольку само это поверхностное производство уже включено в него на правах учредителя дистанций. В этом смысле следовало бы отделить данный спекулятивный проект – проект уденологический и постанархический – как от буржуазного духа «радикального» и апроприативного ускорения правых, так и от коинсидентологии, которая дескриптирует время как форму капиталистического консьюмеризма: «Время – это наиболее утонченная и прозрачная, и оттого наиболее действенная модификация тотального подчинения действительности Имманентному Невозможному»³⁵.

гут быть изучены сами по себе языком бытия, денотативно обнаруживаемые только посредством указания на те или иные аффекты, но не на генетивы – общим родом такого внутреннего предела и является время, наполненное парадоксами и градиентами самого разного рода, для анализа которых язык бытия представляется слишком скудным и недостаточным.

³⁴ Допустим, в рамках генеалогии мы могли бы проследить, в духе акторно-сетевой теории, появление самого простого карандаша; его генеалогия оказывается на поверку предельно сложным и дифференцированным процессом. Если же мы углубим сеть взаимодействия человеческой интенциональности и не-человеческой процессуальности – допустим, подвергнем исследованию то время, когда человечества еще не существовало, но существовали во всяком случае атомарные и энергетические предпосылки возникновения нужных ресурсов для производства этого конкретного карандаша, – мы получаем разветвленную многосерийную историческую хронику, в ходе которой установление точной каузальности становится совершенно невозможным.

³⁵ Цит. по: Ретев Й. Тезисы о прокрастинации // Художественный журнал, 2013, № 92.

Пустая форма времени

Это порождает своеобразный ответ и столь же своеобразную проблематику. С одной стороны, контингентность и вероятность (например, статистические методы) – это новые способы говорить о реальности, заменившие собой истлевшие представления о возможности и необходимости. В мире нет вероятностей и нет возможностей, но это означает ровно обратное лейбницианскому принципу, который гласит, что «все, что будет, уже указано провидением». Подобному Делезу, мы имеем лишь право сказать, что каузальность³⁶ *имманентна* всякой реальности; следуя уденологии, любые возможности невозможны. Однако они реализуются посредством операции, которую назовем перфорацией, которая обеспечивает коннекции и дизъюнкции серий продуцируемого объекта в двунаправленном времени. Операция перформации – это точка образования скола в онтотемпоральных координатах любой вещи, ее исключение из режима общей субстанциональной связанности. Речь идет о том, что вещь может быть принципиально иной, создавать «зону турбулентности», где некое индивидуальное проявление принципиально противоречит абстракции «общих законов»; где атом определяется самостоятельно только в силу его образования внутри конкретной вещи, а вещь – только в силу того, что она участвует в актуализации внешних законов, подобных силам тяготения. Абсолют революционен, поскольку детерриториализует перманентные сборки и изменяет трансцендентальные конфигурации опыта; главное оружие детерриториализующего Абсолюта – *инфляционный конус* времени, который действует без санкции энтропии и космического капитализма. Приведем цитату Хайдеггера, чтобы заострить проект уденологии:

«Пробьется ли снова вопрос о бытии сквозь всю эту проблематичность к своей фундаментальной мощи и широте? Или слишком поздно и мы уже превратились в шутов организации, производства и быстроты, чтобы быть друзьями существенного, простого и постоянного, лишь только в “дружбе” (*φιλία*) которых осуществляется поворот к сущему как таковому, из которого произрастает вопрос о понятии бытия (*σοφία*) – основной вопрос философии?»³⁷

³⁶ Причинность есть безусловное и безотносительное темпоральное расположение серии событий друг относительно друга – без учета «стрелы времени», которая может быть дисквалифицирована как эпифеномен Вечного возвращения.

Напротив, время не конституирует первичную трансцендентальную ценность, в силу которой настоящее *есть*; в силу которой реальность, устремляясь к центру водоворота, становится актуальной. Наоборот – время подобно бесконечному полю, где всякая сила только и *способна* обладать собою. Время и революция – это одно и то же. Феномен – это временное явление вечного и абсолютного *иного, утопии*, «тела без тела». Факты возвращаются из будущего, существуют и навсегда исчезают в прошедшем. Будущего нет – а прошлое никогда не наступит. Осталось – так, *oudén*. Пустое.

Редактура:
Максим Ухин
Лолита Агамалова

³⁷ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997.

И в этом сродство проектов Мейясу и Хайдеггера. Свой исток они черпают из единого родника – из поиска Абсолюта, где Абсолютом у Хайдеггера становится *φύσις* бытия, а Абсолютом у Мейясу – кибердинамика контингентности и фактуальности. Оба они соорганизуют мир с тотальным и имманентным принципом, о котором мы не можем говорить аподиктически, однако способны говорить о нем по крайней мере как о законах, внутри которых утверждается всякий генезис – феноменологический или же математический.

Библиография

Алтафова А. Р. Дионис, Танатос, Хронос: битва богов. Опыт анализа концепции «влечения к смерти» в контексте темпоральности // Российский гуманитарный журнал, 2019, № 4.

Бадью А. Делез. Шум бытия. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004.

Брасье Р. Загадка реализма. URL: <https://spacemorgue.com/brassier-after-finitude/> (Дата обращения: 01.04.2024).

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М: Канон + РООИ «Реабилитация», 2017.

Вульфендейл П. Нить Ариадны. URL: <https://spacemorgue.com/ariadnes-thread/> (Дата обращения: 01.04.2024).

Гегель Г. Лекции по философии природы зимнего семестра 1821/22 года, представленные на основе двух анонимных доработанных конспектов. Фрагменты. Учение о пространстве и времени // HORIZON. Феноменологические исследования, 2022, №1.

Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и Шизофрения. Анти-Эдип. Екатеринбург, М.: У-Фактория, Астрель, 2010.

Делез Ж. Логика смысла. М., Екатеринбург: Раритет, Деловая книга, 1998.

Делез Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003.

Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.

Делез Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения. СПб: Machina, 2011.

Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму: Критическая философия Канта: учение о способностях; Бергсонизм; Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001.

Долар М. Атом и пустота – от Демокрита до Лакана // Новое литературное обозрение, 2014, № 6 (130).

Ланд Н. Нестандартные исчисления. Пермь: Гиле Пресс, 2021.

Кант И. Критика чистого разума. СПб: Наука, 2008.

Курилович И. Французское неогегельянство. Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля–Гуссерля–Хайдеггера. М.: РГГУ, 2019.

Лакан Ж. Работы Фрейда по технике психоанализа (Семинар, Книга I (1953/54)). М.: Гнозис, Логос, 2009.

Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)). М.: Гнозис, Логос, 2004.

Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности.

Екатеринбург, М.: Кабинетный ученый, 2015.

Метамодернизм: историчность, аффект и глубина после постмодернизма. М.: РИПОЛ классик, 2020.

Регев Й. Введение в исчисление сред // Логос, 2020, Том 30, №5.

Регев Й. Коинсидентология: Краткий трактат о методе. СПб.: Транслит, 2015.

Регев Й. Невозможное и совпадение. Пермь: Гиле Пресс, 2016.

Регев Й. Тезисы о прокрастинации // Художественный журнал, 2013, № 92.

Такер Ю. Заметки об аксиоматике Пустыни. URL: <https://insolarance.com/notes-on-the-axiomatic-of-the-desert/> (Дата обращения: 01.04.2024).

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987.

Фрейд З. О правомерности выделения из неврастении симптома-комплекса, называющегося «невроз страха». URL: <https://freudproject.ru/?p=864&xscid=lu5jrkuj8l69050627> (Дата обращения: 01.04.2024).

Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997.

Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический Проект, 2013.

Чанышев А. Трактат о Небытии // Пумпари, 1962.

Vermeulen T., van den Akker R. Notes on Metamodernism // Journal of Aesthetics & Culture, 2010, Vol. 2.

Voegelin E. Equivalences of Experience and Symbolization in History // Philosophical Studies, 1981, vol. 28.

References

Altafova A. R. Dionis, Tanatos, Hronos: bitva bogov. Opyt analiza koncepcii «vlechenija k smerti» v kontekste temporal'nosti [Dionysus, Thanatos, Chronos: the battle of the gods. The experience of analyzing the concept of «attraction to death» in the context of temporality] // Russian Humanitarian Journal, 2019, № 4. (In Russian)

Badiou A. Delez. Shum bytija [Deleuze. Noise of Being]. Moscow: Fond nauchnyh issledovanij «Pragmatika kul'tury», 2004. (In Russian)

Brasier R. Zagadka realizma [The Enigma of Realism]. URL: <https://spacemorgue.com/brasier-after-finitude/> (Accessed: 01.04.2024). (In Russian)

Wittgenstein L. Logiko-filosofskij traktat [Tractatus Logico-Philosophicus]. M: Kanon + ROOI «Reabilitacija», 2017. (In Russian)

Wolfendale P. Nit' Ariadny [Ariadne's Thread]. URL: <https://spacemorgue.com/ariadnes-thread/> (Accessed: 01.04.2024). (In Russian)

Hegel G. Lekcii po filosofii prirody zimnego semestra 1821/22 goda, predstavlennye na osnove dvuh anonimnyh dorabotannyh konspektov. Fragmenty. Uchenie o prostranstve i vremeni [Lectures on the Philosophy of Nature of the Winter Semester 1821/22, presented on the basis of two anonymous revised notes. Fragments. The doctrine of space and time] // HORIZON. Phenomenological Studies, 2022, № 1. (In Russian)

Deleuze G., Guattari F. Kapitalizm i Shizofrenija. Anti-Jedip [Capitalism and Schizophrenia. Anti-Oedipus]. Ekaterinburg, M.: U-Faktorija, Astrel', 2010. (In Russian)

Deleuze G. Logika smysla [Logic of Meaning]. M., Ekaterinburg: Raritet, Delovaya Kniga, 1998. (In Russian)

Deleuze G. Nicshe i filosofija [Nietzsche and Philosophy]. M.: Ad Marginem, 2003. (In Russian)

Deleuze G. Razlichie i povtorenie [Difference and Repetition]. SPb.: Petropolis, 1998. (In Russian)

Deleuze G. Frjensis Bjekon: Logika oshhushhenija [Francis Bacon: The Logic of Sensation]. SPb.: Machina, 2011. (In Russian)

Deleuze G. Jempirizm i subektivnost': Opyt o chelovecheskoj prirode po Jumu: Kriticheskaja filosofija Kanta: uchenie o sposobnostjah; Bergsonizm; Spinoza [Empiricism and Subjectivity: The Experience of Human Nature according to Hume: Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of Capability; Bergsonism; Spinoza]. M.: PER SE, 2001. (In Russian)

Dolar M. Atom i pustota – ot Demokrita do Lakana [Atom and emptiness – from Democritus to Lacan] // New Literary Review, 2014, № 6 (130). (In Russian)

Land N. Nestandartnye ischislenija [Nonstandard Calculus]. Perm: Gile Press, 2021. (In Russian)

Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. SPb.: Nauka, 2008. (In Russian)

Kurilovich I. Francuzskoe neogegel'janstvo. Zh. Val', A. Kojre, A. Kozhev i Zh. Ippolit v poiskah edinoj fenomenologii Gegelja–Gusserlja–Hajdeggera [French Neo-Hegelianism. J. Val, A. Coiret, A. Kojève, and J. Hippolyte in search of a unified Hegel-Husserl-Heidegger phenomenology]. M.: RGGU, 2019. (In Russian)

Lacan J. Raboty Frejda po tehnikе psihoanaliza (Seminar, Kniga I (1953/54)) [Freud's works on the technique of psychoanalysis (Seminars, Book I (1953/54))]. M.: Gnosis, Logos, 2009. (In Russian)

Lacan J. Chetyre osnovnye ponjatija psihoanaliza (Seminar: Kniga XI (1964)) [Four Basic Concepts of Psychoanalysis (Seminars: Book XI

(1964)]]. M.: Gnosis, Logos, 2004. (In Russian)

Meillassoux Q. Posle konechnosti: jesse o neobhodimosti kontingentnost' [After finitude: an essay on the necessity of contingency]. Yekaterinburg, M.: Kabinetnyj uchenyj, 2015. (In Russian)

Metamodernizm: istorichnost', affekt i glubina posle postmodernizma [Metamodernism: historicity, affect and depth after postmodernism]. M.: RIPOL klassik, 2020. (In Russian)

Regev Y. Vvedenie v ischislenie sred [Introduction to the calculus of environments] // Logos, 2020, Vol. 30 (5). (In Russian)

Regev Y. Koincidentologija: Kratkij traktat o metode [Coincidentology: A Brief Treatise on Method]. SPb.: Translit, 2015. (In Russian)

Regev Y. Nevozmozhnoe i sovpadenie [Impossible and coincidence]. Perm: Gile Press, 2016. (In Russian)

Regev Y. Tezisy o prokrastinacii [Theses on Procrastination] // Art Journal, 2013, № 92. (In Russian)

Tucker E. Zametki ob aksiomatike Pustyni [Notes on the axiomatics of the Desert]. URL: <https://insolarance.com/notes-on-the-axiomatic-of-the-desert/> (Accessed: 01.04.2024). (In Russian)

Teilhard de Chardin P. Fenomen cheloveka [Phenomenon of Man]. M.: Nauka, 1987. (In Russian)

Freud S. O pravomernosti vydelenija iz nevrastenii simtpomokompleksa, nazyvajushhegosja «nevroz straha» [On the legitimacy of separating from neurasthenia the symtpomocomplex called «fear neurosis»]. URL: <https://freudproject.ru/?p=864&cysclid=lu5jrkuj8l69050627> (Accessed: 01.04.2024). (In Russian)

Heidegger M. Kant i problema metafiziki [Kant and the Problem of Metaphysics]. M.: Logos, 1997. (In Russian)

Heidegger M. Chto takoe metafizika? [What is Metaphysics?]. M.: Akademicheskij Proekt, 2013. (In Russian)

Chanyshev A. Traktat o Nebytii [Treatise on Nonexistence] // Pumpari, 1962. (In Russian)

Vermeulen T., van den Akker R. Notes on Metamodernism // Journal of Aesthetics & Culture, 2010, Vol. 2.

Voegelin E. Equivalences of Experience and Symbolization in History // Philosophical Studies, 1981, vol. 28.

From Time to Meta-Time: oudén and the Reproduction of the Temporal

Maxim Kondaurov – independent researcher; Voronezh, Russia; e-mail: elgulagoverlag@gmail.com

Keywords: time, udenology, coinsidentology, transcendental empiricism, transcendental deduction, modal metaphysics, contingency, sufficient reason, Leibniz, Kant, Deleuze, Meillassoux, Regev

This article explores the concept of time and raises the question of the immediate content of time in terms of durations – intense forces confronting each other. The author of this article proposes a project of returning emptiness and the topic of nothingness to philosophy. For this purpose, the author proposes to look at those aspects of time that are usually overshadowed by continuity – the moments of slices and overlaps of durations, which form any reality only as chips of such contacts. This reactualizes the question of the nature of necessity and possibility as different in nature aspects of time, and also states the convergence of Deleuze's and Meillassoux's projects in terms of the virtual. In the end, the «Time Machine» is rediscovered as a «realiser» of nothingness, the ultimate boundary states and individuation of the void, a kind of clinamen, which initially becomes an «eclipsed» carrier of the knowledge of «being-without-us». The central issue in the explication of Metatime is the question of the conditions of novelty, which the author sees in emptiness, in gaps – sources of redundancy. In the context of continuity and discreteness of time, the author suggests a project of udenology oriented towards the resolution through the operation of metaxis, a kind of inconsistency with itself, or being-between.

Имманентность потустороннего мира

Квентин Мейясу – философ, преподаватель, Университет Париж I Пантеон-Сорбонна; Париж, Франция; e-mail: quentin.meillassoux@univ-paris1.fr

Перевод с франц.: Никита Архипов¹

Ключевые слова: философия имманентности, этика бессмертия, философская нерелигиозность, божественное, конечность, вечное возвращение

В настоящей статье Мейясу исходит из пресуппозиций «После конечности» и «Дилеммы призрака», то есть из двух тезисов: (1) все, что логически мыслимо, то возможно и, следовательно, (2) возможен тот самый новый бог, которому не требуется теодицея. Предлагая новую схему контингентного прошлого, чтобы произвести марш-бросок в контингентное же будущее, Мейясу выводит четыре независимых друг от друга мира: мир материи, мир жизни, мир разума, мир справедливости. Настаивая на своей позиции и аргументируя эту абсолютную случайность миров в их последовательности и в ведущих понятиях, он предлагает гипотезу, что одна из бесконечных возможностей, действительно благой бог, может осуществиться, однако событие проходит под грифом чистой возможности. Мейясу пишет об этом мире, четвертом мире справедливости, которого не было, нет или еще нет, как если бы он уже свершился, и бросок костей указал на четкую, ясную, но, в общем, догматическую картину некоего квазипришествия. Этот новый бог должен спасти мертвых и спасти нас, среди которых есть особый тип субъекта – «векторный». Субъект, который готовит мир к этому событию – онтологическому щелчку. Обещая абсолютную справедливость, Мейясу, однако, проводит черту: муки любви, творчества и дружбы неприкосновенны – ни одна утопия, по мнению Мейясу, не может претендовать на разрешение этих мук.

¹ Перевод выполнен по изданию: Meillassoux Q. L'immanence d'outre-monde // Revista Ethica, 2009, vol. 16, № 2. Публикуется с любезного разрешения автора.

Мой философский демарш можно резюмировать тремя тезисами, которые я предварительно кратко сформулирую, чтобы подробнее изложить их в ходе моего доклада.

(1) Абсолют можно помыслить, лишь отказавшись от принципа основания. В моих собственных терминах это звучит следующим образом: спекуляция, трактуемая как мышление об абсолюте, возможна, если она неметафизична.

(2) Ставкой этого восстановления спекуляции в правах будет нерелигиозность (*l'irréligion*). Я утверждаю, что нерелигиозность может быть исключительно спекулятивной и, следовательно, представлять собой мышление об абсолюте, а не критику абсолютов. Из этого негативно вытекает следующее: любая критика абсолютов сегодня облачается в одежды основной формы современной религиозности, фидеизма.

(3) От второго тезиса мы переходим к теме, которая главным образом будет волновать нас в этом докладе: смысл этой, теперь уже спекулятивной, нерелигиозности состоит в разработке эсхатологии бессмертия. Следовательно, я утверждаю, что возможность бессмертия мыслима исключительно в нерелигиозной перспективе, тогда как философия истинной имманентности коррелирует не с мышлением о конечности, но с этикой бессмертия. Более классическая версия этого тезиса состоит в утверждении, что философская нерелигиозность не сводится к атеизму, но выступает подлинным условием доступа к божественному.

Итак, резюмируем три упомянутых, но пока еще загадочных тезиса: спекуляция возможна, если она не-метафизична; нерелигиозность возможна, если она спекулятивна; бессмертие и доступ к божественному, выступающие условиями имманентности, возможны (мыслимы и при этом допускают возможность жить с ними), только если происходят из нерелигиозности.

Два первых тезиса

Главным мотивом моей книги «После конечности»² выступает утверждение, что спекулятивная философия может быть восстановлена в

² Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург, М.: Кабинетный ученый, 2015.

правах, будучи при этом не-метафизичной. Углубление разрыва между спекуляцией и метафизикой – двумя понятиями, которые, как правило, отождествляются друг с другом, – представляется вполне правдоподобным. Уточним же, какой смысл эти термины приобретают в рамках моего исследования.

Я называю спекулятивной всякую претензию мышления на достижение абсолюта: вечной истины, независимой от психологической, исторической или языковой контингентности – независимой от нашего отношения к миру. С другой стороны, я не согласен с тем, что этот спекулятивный потенциал мышления с необходимостью превращает его в метафизичное мышление: я не просто утверждаю, что спекуляция не с необходимостью должна быть метафизичной, но говорю, что лишь отказ от всякой метафизики позволит мышлению достигнуть подлинно спекулятивных истин. Иными словами: так называемый конец метафизики – условие подлинного доступа к абсолюту.

Необходимо уточнить, что в моем понимании метафизика совмещает две претензии: с одной стороны, всякая метафизика спекулятивна (я не имею в виду то, что Кант называет «трансцендентальной метафизикой» в качестве истинной метафизики), иными словами, претендует на достижение абсолютной истины. Вдобавок она характеризуется тем, для чего Лейбниц предложил имя «принцип достаточного основания». Всякая метафизика отстаивает возможность отыскать причину, по которой дела обстоят так, а не иначе. Следовательно, речь идет о возможности обосновать тот факт, что некоторые сущности должны с необходимостью существовать на основании того, чем они являются (*en raison de ce qu'elles sont*), в силу их видообразующих свойств. В этом смысле верно, что метафизика представляет собой претензию на доказательство существования – со времен Канта это называется онтологическим аргументом – некоего необходимого божества, будь то природные законы нашего мира или сущность иного типа (атом, душа, общество, исторический процесс и так далее).

Из подобного определения метафизики прекрасно вытекает и определение не-метафизической спекуляции: не-метафизический абсолют является абсолютом, учреждающим (*faire fond*) ложность принципа достаточного основания. Другими словами, проект не-метафизической спекуляции мог бы заключаться в следующей установке: наша невозможность доказать, что вещи должны складываться (*est*) так, а не иначе, не помечает нашего неведения относительно истинной причины всех вещей, но выступает маркером нашего доступа к знанию

о реальном (*effectif*) отсутствии такой причины. Я утверждаю, что радикальная контингентность всех вещей, их безосновность, не свидетельствует о неспособности мышления к достижению предельной истины, но, напротив, выступает истиной, стоящей за всеми вещами. Когда мы наталкиваемся на безосновность всех вещей, мы упираемся не в предел нашего знания, но в его абсолютность: вечное свойство самих вещей состоит в их беспричинном становлении другими. Проясним: идея о не-метафизической спекуляции могла бы резюмироваться тезисом, согласно которому безосновность вещей являет бытие в качестве бытия, и это последнее заключено в хаосе, не подчиненном какому-либо основанию, бесконечном хаосе, способном беспричинно провоцировать возникновение мира и уничтожать его, разрушать действующие законы природы и провоцировать возникновение других. В этой перспективе явная стабильность законов природы становится лишь видимостью необходимости, которая может стремительно коллапсировать в любое мгновение. Феноменальное постоянство мира есть лишь просвет в урагане без начала и конца – «урагане», который я называю Гиперхаос: бесконечный хаос, обитающий в лоне явной безосновности всего сущего.

Пытаясь подкрепить этот тезис, я столкнулся с тремя основными проблемами:

(1) Чем обосновываются эти высказывания? Грубо говоря, моя идея состояла в следующем: контингентность выступает необходимым оператором всех современных антиметафизических проектов: последние всегда дезабсолютизируют мысль, делая акцент на контингентности – психологической, трансцендентальной, исторической или лингвистической – наших умственных категорий. Я пытаюсь вывести из этого, что единственная вещь, которую мы не можем релятивизировать, – сам оператор этих релятивизаций: саму контингентность. Таким образом, я пытаюсь показать, что только контингентность абсолютно необходима, ибо ее нельзя релятивизировать в каком-либо фактичном контексте. И я называю это «принципом фактуальности»: лишь фактичность вещей не фактична, лишь контингентность необходима. Если фактичность указывает на предельную контингентность всякой реальности, то термин «фактуальность» указывает не на фактичность самой фактичности (ее абсолютную необходимость). «Фактуальной» будет названа спекулятивная философия, обоснованная упомянутым принципом фактуальности.

(2) Вторая проблема: как при помощи тезиса о необходимости контингентности породить разнообразный дискурс, а точнее – исследовательскую программу, которая бы не довольствовалась монотонным повторением идеи о том, что любая вещь лишена основания? Принцип фактуальности интересен, поскольку безосновность вещей, хотя она и не устраняет всякую рациональную необходимость, позволяет заново определить, как должен работать философский разум. Необходимо освободить разум от принципа основания и поставить перед ним новую задачу. Последняя проистекает из следующего размышления: чтобы быть контингентным, сущее, как некая вещь, в действительности не может быть чем угодно. Таким образом, безосновность работает на определенных условиях. Сказать, что сущее, чтобы быть сущим, должно быть лишено основания, еще не означает, что оно может быть чем угодно: если сущее должно быть контингентным, оно также должно удовлетворять определенному числу условий. И задача переопределенного [философского] разума (освобожденного от принципа основания) состоит в том, чтобы обнаружить их. Например, я попытался показать, что можно онтологически обосновать принцип не-противоречия, используя следующее рассуждение: некое сущее не может быть противоречивым, потому что оно должно быть контингентным и, следовательно, не быть тем, чем оно не является, чтобы при случае стать им без каких бы то ни было оснований. Сверх-хаос может произвести что угодно, кроме противоречия, ведь в таком случае появилось бы абсолютно необходимое сущее, которое нельзя модифицировать, чистая логическая и одновременно онтологическая монструозность.

(3) Что же касается третьей проблемы, она вновь натолкнула меня на юмовскую проблему модального статуса физических законов. Если я утверждаю, что всякая определенная реальность может беспричинно возникнуть или разрушиться, то в таком случае я допускаю, что физические законы – они в равной мере выступают детерминированными реальностями – могут модифицироваться без всяких на то оснований в любое мгновение. Я отвечаю на эту проблему вопросом: можно ли доказать необходимость законов, а точнее – разумно обосновать нашу веру в эту необходимость? Мы не можем этого сделать, потому что законы выступают не необходимыми, но контингентными – реально контингентными, учитывая, что ничего не поддерживает их непреходящий характер.

Таким образом, я натолкнулся на вопрос о том, почему, словно по капризу, законы не постоянно изменяются, а напротив, пребывают в удивительно стабильном состоянии. И эта стабильность кажется чем-то в высшей степени маловероятным, если ничего не поддерживает ее непрерывность. Ответ заключается в том, что мы не можем применить рассуждение, базирующееся на понятии вероятности, к самим законам, но лишь к физическим объектам, которые уже подчиняются законам. Не вдаваясь в детали этого анализа, следует вспомнить его основной принцип, необходимый для понимания того, что последует далее. Верование, в соответствии с которым контингентные законы физики не могут поддерживать свою стабильность, – которая, однако, подтверждается опытом, – проистекает из следующего размышления: для начала мы полагаем существование необъятного и даже бесконечного Всего, включающего в себя возможные миры, движимые иными законами, нежели законы нашего мира; затем мы заостряем внимание на следующем: если бы наш мир был контингентным, то шансы его устойчивости во времени были бы очень малы, поскольку в каждое мгновение (настолько краткое, насколько это возможно) «кубик возможных Вселенных» оборачивался бы вокруг своей оси, выдавая результат в виде порожденной случаем актуальной Вселенной, которая всякий раз отлична от своей прежней версии. Тем не менее, в соответствии с законами случайности, было бы также маловероятно допустить, что результатом такого Броска костей всякий раз оказывается наша Вселенная, а не безмерное количество прочих мыслимых Вселенных. Из такого положения вещей мы должны были бы заключить, что физическая необходимость «подтасовывает» результат и гарантирует постоянство нашего мира. В «После конечности», наперекор этому рассуждению, я показал, что подобным образом нельзя тотализовать совокупность возможных Вселенных, поскольку ничего не может гарантировать, что Все такого типа существует: ни опыт (никто и никогда не видел это Все), ни в особенности «чистая теория» – ведь со времен Кантора нам известно, что не существует Всего, объединяющего мыслимые числа. Канторовское трансфинитное означает, что для всякого бесконечного существует большее бесконечное, тогда как предельное множество не может подвести

³ Soit conduit, дословно – «продленности во времени». – Прим. перев.

итог этому нескончаемому приумножению бесконечных чисел. Тем не менее, если отсутствует целокупность возможных случаев, то всякое размышление, оперирующее категорией случайности, становится лишенным смысла. Посредством подобной критики исчисления вероятностей применительно к возможным мирам стало легитимным утверждать, что законы могут быть контингентными и однако оставаться стабильными, пускай и вопреки всякой мнимой вероятности (*probabilité apparente*).

Постмодерн и фидеизм

Я осмелюсь перейти ко второму из заявленных мною тезисов: моя озабоченность восстановлением в правах спекулятивного мышления (*speculation*) проистекает из желания учредить новую форму нерелигиозности. Все более и более очевидным кажется, что всякое предприятие по дезабсолютизации, как всякое скептическое или критическое начинание в широком смысле, направленное против претензии разума на установление абсолютных истин и далекое как от углубленной критики религиозного поведения, так и от попыток совершить облаву на остатки «религиозности» (что означало бы учреждение светского Абсолюта) в метафизике, приводит к систематической защите веры. Когда мы лишаем мысль права на доступ к-себе, это тождественно сохранению некой сущностно немыслимой трансцендентности. Уже Кант в явной форме подметил это в первой Критике: утверждая, что новая метафизика – ныне трансцендентальная, а не спекулятивная – более не может служить основанием или подосновой (*grundveste*) для религии, поскольку она воспретила теоретическому разуму возможность доказать существование Бога, Кант тотчас же добавляет, что одновременно ровно то же самое оказывается и оплотом (*Schutzwehr*) [для возможного существования Бога], потому что критицизм также налагает запрет на доказательство несуществования Бога. Теоретически недоказуемая вера одновременно становится теоретически неоспоримой и защищенной – если не от практического разума, то, по крайней мере, от спекулятивной философии – от всякого незаконного вторжения в ее собственную специфичную область, где размещаются Бог и бессмертие. Тем не менее со времен Канта это ограничение Разума в правах заметно возросло за счет исключения абсолютистских претензий разума как на практике, так и в теории, из-за чего свободное верование каждого человека

превратилось в установку, которую не могут пошатнуть никакие имманентные истины. Однако сегодня пробил час вовсе не религиозности, существовавшей под патронажем метафизики, но той ее версии, которую оберегают современные антиметафизические проекты, ни один из которых, разумеется, более не обосновывает истин, принадлежащих той или иной религии (христианской или, в более общей перспективе, монотеистической). Однако каждый из этих проектов обосновывает равную легитимность любого верования, и отныне лишь набожность, но не мышление безнаказанно определяет наше отношение к абсолюту.

Именно это Джанни Ваттимо, ключевая фигура «слабого мышления», заявляет в своем произведении «Надежда верить»⁴: с его точки зрения, конец метафизики предполагает окончательный возврат к религиозности (*préoccupation religieuse*), поскольку, хотя метафизика и завершилась, никто более не может претендовать на строгое доказательство того, что Бога не существует. Через демистификацию самой демистификации – выраженной как претензия мышления противопоставить религиозные иллюзии до сих пор игнорируемой объективной истине – постмодерность проторила дорожку для согласия кого угодно с чем угодно согласно духу времени (*l'aire de l'époque*) или веяниям истории. Возврат к христианской вере, скорее обусловленный «духом времени» (*esprit de l'époque*) (последний, в свою очередь, приведен в действие желанием наших предков и их предков вернуться к религии), нежели полученный в результате совместных умозаключений, проделанных всеми упомянутыми относительно «за и против» веры, становится для Ваттимо естественным движением индивида, освобожденного от претензий объективного разума. Тем самым постмодерность восстанавливает в правах фидеистское отношение между мышлением и верой, ибо со времен Монтеня фидеизм состоял в том, чтобы ограничить – и даже аннулировать – познавательные (*cognitif*) претензии разума с целью расчистить место, служащее нишей для веры (*croissance*).

На контрасте с этой постмодерной набожностью мы констатируем, что два самых нерелигиозных проекта в истории (философия Лукреция и философия Спинозы), совершая явно метафизический жест, утверждали, что одной силой мысли люди способны прийти к заключению, что боги, которых неустанно боялись и почитали (те

⁴ Vattimo G. *Espérer Croire*. Paris: Seuil, 1998.

самые «боги толпы»), в действительности просто не существуют, и это выступает условием для освобождения и обнаружения истинных богов. На этих философов я опираюсь, когда пытаюсь вновь восстановить абсолютистские претензии их демарша, открытого к новому и рациональному переосмыслению природы божественного. Но на контрасте с метафизичностью мышления Лукреция и Спинозы я говорю о ратификации окончательного отказа от принципа достаточного основания и отказе от догматизма, определявшего более ранние формы нерелигиозности.

Дилемма призрака

Пришло время изложить мой третий тезис, что подразумевает постановку конкретной проблемы, которую я назвал дилеммой призрака (*dilemme spectral*). Для начала проясним значение термина «призрачный» (*spectral*).

Я называю призраком неоплаканного усопшего, который настолько неотступно преследует нас, что мы и сами не можем «покинуть лимб», выкарабкаться из состояния, когда мы обращены, ибо одержимы, к деструктивному воспоминанию об умершем. Я называю «настоящим» (*essentiel*) призраком», или призраком *par excellence*, усопшего, чья смерть случилась так, что в силу тех или иных существенных (*essentiell*) причин – они не сводятся к одной лишь психологии – мы не можем оплакать его: таков усопший, над которым с течением времени не удалось осуществить работу скорби в мере достаточной, чтобы между ним и живыми установилось безмятежное отношение. Своей смертью этот усопший внушает ужас не только своим близким, но и всем, кто ощущает отголоски этой смерти.

Настоящие призраки – это люди, пережившие ужасную или преждевременную смерть: таковы смерть ребенка или смерть родителей, которым известно, что их дети обречены на ту же участь. Здесь же можно упомянуть и множество прочих кончин, также вызывающих ужас. Будь это естественная или насильственная смерть, она не может быть принята ни самими умершими, ни оставшимися в живых. Так и не свершившаяся смерть, не имеющая никакого смысла и никакого логического завершения (*achèvement*), – жестоко прерванная жизнь, о которой непристойно думать, будто умершие смогли бы ее вынести (*vecue*).

Мы будем называть сущностной скорбью оплакивание настоящего

призрака, имеющее исполненный характер: благое, но не болезненное (*morbide*) отношение живых к умершим ужасной смертью. Такая скорбь предполагает возможность поддерживать с покойными устойчивую связь, которая не провоцирует отчаянный и смертоносный ужас, поражающий нас в свете настигшего их рока, но, напротив, встраивает воспоминания об ушедших в нашу жизнь: жить с этими призраками, а не умирать с ними. Итак, напрашивается следующий вопрос: возможна ли сущностная скорбь? Если да, то на каких условиях?

Можно ли, учитывая XX век, исторически озаглавленный преобладанием этих гнусных смертей, поддерживать здоровое отношение с ушедшими (по большей части неизвестными нам, но все же оказывающимися чрезмерно близкими), чтобы наши жизни тайно не подтачивались этими событиями? На первый взгляд, складывается впечатление, что мы вынуждены ответить на этот вопрос отрицательно. Сущностная скорбь представляется недостижимой, если мы полагаемся на ту общую перспективу, в которой размещается наше отношение к ушедшим. Ее очень легко резюмировать: либо Бог существует, либо нет. Если же мы перейдем к более обобщенной перспективе, можно допустить, что в мире и за его пределами осуществляется трансцендентный по отношению к человечеству принцип милосердия, в перспективе подразумевающий справедливость для умерших; либо допустим, что таковой отсутствует. Быстро становится очевидно, что ни одна из этих опций (для удобства назовем их религиозной и атеистической вне зависимости от того, сколь бесчисленны их конфигурации) не позволяет исполнить сущностную скорбь. Что бы мы ни понимали под этим, но заявления о существовании Бога или его несуществовании – вот два способа отчаяться перед ликом наших призраков. Чтобы в явном виде показать это, мы, прибегая к форме защитительной судебной речи, изложим самые сильные аргументы каждой из сторон при испытании этой скорбью.

Так будет выглядеть линия защиты религиозного человека:

«Я могу принять свою собственную смерть, но не ужасающие смерти других людей. Именно ужас в связи с их – но вовсе не моей – бесповоротной смертью внушает мне веру в Бога. Моя вера в универсальность религиозного чувства основывается не на желании личного спасения для каждого, но на желании, чтобы каждому было гарантировано избавление от сломанной жизни.

Напрасно утверждать, будто всякий человек мечтает о бессмертии:

ведь это лишь эмпирический взгляд (*position empirique*) на человеческое, который ничем нельзя подкрепить: нашему виду присущи особенности, которые нельзя резюмировать в виде общего правила, с необходимостью упрощающего положение вещей. Нельзя игнорировать даже одну жизнь, проживаемую и трактуемую как конечная и находящую свой смысл лишь в этой конечности. Бессмертие приобретет универсальное значение не через претендующее на всеобщность антропологическое установление (“все люди желают бессмертия, и поэтому только та или иная вера преисполняет смыслом наше существование”), но путем постановки четкой и куда более глубокой проблемы: как смириться с несправедливостью, ниспосланной некоторым, если она делает невозможной скорбь, придающую смысл нашему отношению к когда-то жившим (*homme passés*)? Проблема бессмертия должна мыслиться не через идею личного спасения, но в опоре на идею о коллективной справедливости, о возможном распределении крайней степени вины. Мне неведомо, нуждается ли всякая жизнь в потустороннем, чтобы расцвести, но я знаю, что некоторые заслуживают права вновь прожить жизни, чтобы превозмочь настигший их ужасный конец.

Иначе говоря, я могу неукоснительно быть атеистом и не верить в бессмертие, но для меня неприемлемо быть им в отношении переживших ужасные смерти: идея о том, что для бесчисленной массы поблекших призраков (*spectres passés*) невозможна какая-либо справедливость, настолько глубоко ранит меня, что у меня больше не выходит посвящать себя живым. И, конечно, именно живые, а не мертвые нуждаются в помощи. Но я полагаю, что помощь живым утверждается через веру в справедливость для мертвых. Конечно, атеист может не согласиться с этим, но, в свою очередь, я утверждаю, что я не смогу больше жить, если откажусь от веры в это. Я надеюсь на лучшую участь для ушедших, в противном случае жизнь напрасна. Эта лучшая участь может быть иной жизнью, еще одним шансом прожить жизнь, пережить что-то иное, нежели уготованную им смерть. Я добавлю, что требую лишь всеобщего равенства между людьми, между всеми людьми вне зависимости от их биологического состояния, будь то цвет их кожи, пол и вес, что включает их телесное или физическое состояние (следовательно, неважно, живы они или мертвы, ибо это отражает лишь их органический статус, не имеющий никакого нравственного значения), – да, я требую этого для всех. И с этой точки зрения коммунизм грешит своей сдержанной установкой:

его преступления и нанесенные им беды проистекают вовсе не из утрированной концепции свободы, но, напротив, ее крайне ограниченной версии. Ведь, довольствуясь идеей равенства, применимой исключительно к живым, и, соответственно, отказываясь от эсхатологической надежды на всеобщее равенство для живых и мертвых, коммунизм попадает в ужасный переплет: ушедшие поколения оказались обречены на бесповоротное уничтожение, и лишь нынешнее поколение должно стать частью нового начала (*aube nouvelle*). Тем самым расчищается плацдарм для того чтобы принести в жертву (еще одно проявление этой преступной сдержанности) нынешнее поколение – будущему, единственному выгодоприобретателю грядущей Революции. Превращать ныне живущих в средство и материал, служащие для счастья людей будущего, тем самым впадать в прометеизм, подвязанный на техническую и тоталитарную концепцию развития, и культивировать абсолютное неравенство между жившими до эмансипации и живущими после нее – все это стало следствием изначального отказа от идеи гибристического равенства в отношении всякого человека: прошлого, настоящего или будущего. Поэтому технико-тоталитарный прометеизм, как того желает до бесконечности размножающаяся *Biblia Vulgata*, основывается не на *hybris* ставшего непомерно гордым и преисполненного иллюзорным чувством всемогущества человечества: напротив, он основывается на отречении от того *hybris*, что восходит к идее эсхатологической справедливости, настигающей всех людей без исключения, и это бесконечное ограничение притязаний на равенство потопило коммунизм в реализации технического “господства”. Этот полный провал проистекает из криминогенной природы непритязательности современного (*moderne*) человечества – непритязательности, беспощадно обернувшейся против бесконечно, но легитимно избыточного характера всеобщей справедливости. Наперекор этому нам необходимо возобновить отношения с радикальной эсхатологической надеждой, чтобы иметь возможность немедленно и решительно действовать во имя соблюдения безусловного равенства для каждого человека – равенства, чья предельная реализация более не зависит от нас, но от всемогущего Бога, гарантирующего обоснованность нашего безумия».

Атеист-ответчик скажет следующее: «Ты говоришь, что надеешься на какую-никакую справедливость для умерших. Взглянем же поближе, что ты обещаешь им. Ты надеешься на справедливость в потустороннем мире, но в чем она состоит? В свершении

справедливости под патронажем Господа, который – в случае умерших насильственной смертью – позволил худшему свершиться. Ты именуешь справедливым, и даже благим, такого Бога. Но что ты думаешь об обещании вечно жить при царстве существа, называющего себя справедливым и любящим, хотя он позволил (и все это в ужаснейших условиях) умереть мужчинам, женщинам и детям, которых он без проблем мог бы спасти, пускай он и причинил им подобные муки. И все упомянутое – говорит атеист – указывает на его бесконечную любовь (таинственную и неизмеримую) к существам, которых он таким образом удручает. Жить во царствии подобного Существа... не это ли определение ада? Тогда ты ответишь мне, что в присутствии Бога я, находясь в неистовом восхищении, осознаю, что эта установка была проявлением бесконечной любви в отношении его творений? Тогда ты лишь приумножишь кошмар, который уже успел наобещать: коли ты полагаешь, будто это существо сможет столь радикально изменить меня духовно, что я возлюблю Того, кто допустил ужасное. Это походит на предрекание духовной смерти, которая даже хуже, чем телесная смерть: в присутствии Бога я перестану любить Благо, поскольку Он заставит меня возлюбить зло, как если бы оно было Благом. Если Бог существует, то судьба ушедших становится до бесконечности более тяжким бременем, потому что их телесная смерть удваивается их духовной смертью. Тому моральному аду, что ты им желаешь, я предпочту (для них и для себя) изничтожение, которое оставит их в мире и сохранит за ними достоинство, и это куда лучше, чем подчинить их Всемогушеству твоего ужасающего Демиурга.

Суть дела заключается в том, что достижение блага не может быть опосредовано Злом в перспективе абсолюта. Я могу попытаться обосновать совершение зла во имя вытекающего из него большего блага, когда действие разворачивается в перспективе конечного бытия: если я не могу избежать войны, чтобы сохранить свободу, то будет война. Но в случае всемогущего существа эта опосредованность злом [на пути к благу] совершает осечку, а любая теодицея становится перверсивной: кто-то заявит, что Бог допускал исторические преступления, чтобы оставить за людьми их свободу? В таком случае, что эти люди думают о том или ином политике, который – во имя человеческих свобод – допускает бойню, хотя он мог бы предотвратить ее? Скажут ли, что Бог насылает на людей, включая и детей, смертельные заболевания, чтобы одновременно внушить чувство храбрости

как самой жертве, так и ее близким? Что скажут о враче, который во имя подобных принципов привет страшные заболевания своим пациентам? Нет никакой возможной теодицеи, никакого возможного оправдания для действий твоего Господина: этот Бог морально непостижим и дан нам лишь в виде чистого насилия, носящего произвольный характер. Верный знак его тотальной монструозности состоит в том, что всякое последовательное *imitatio dei* неизбежно приводит к возникновению неслыханного перверсивного поведения, допускающего бойню во имя свободы и коррелирующего с нашей политикой, или же с поведением врача, убивающего детей, чтобы поспособствовать нашему упражнению в доброте. Поэтому глубинная суть твоего Бога кроется вовсе не в Любви, но в Таинственности. Тем не менее настоящая любовь приобретает свою истинную духовную красоту через противопоставление с Таинственностью. Истина этого переживания в его простоте, следствием которой выступает его невероятная сложность: перед лицом невзгод (*tort*) оно побуждает на храбрые поступки, а не на научный расчет в соответствии с алгоритмом, который ускользает от заурядных смертных; перед лицом смертельной болезни оно побуждает выздороветь, а не остаться в состоянии болезни или даже распространить его; вместо бойни оно побуждает установить мир, а не дает добро на бессмысленную жестокость.

И, в свою очередь, я ужасаюсь последствиям твоей религиозной покорности этому непостижимому Богу: во имя всеобщей Справедливости ты выражаешь обожание в отношении Существа, которое манифестирует себя через абсолютную несправедливость. Ведь, как только ты начинаешь поклоняться Худшему во имя Лучшего, тобой постепенно завладевает крайне коварная диалектика, развращающая твои лучшие порывы. Ты испытываешь двойное искушение: обожествлять Насилие – словно это Справедливость – во имя Трансцендентности, которую всем надлежит обожествлять, и самому превратиться в жестокое существо, в чистого фанатика (*fanatisme de la Force pure*), верного в этом своему Господину; или же – однако это будет лишь прямым следствием все того же фанатизма – ты займешься перверсивной софистикой, чтобы обосновать деяния твоего Бога, и ты вживишь ее в себя, чтобы легитимировать свои же злостные деяния. Любовь к чистому насилию и извращенная риторика представителей власти, обосновывающих худшее, – вот, что вытекает из твоего гибристического равенства. Твой ужасный Бог – вкупе с императивом уподобиться ему – успешно провоцирует по-

явление очередных “Guides géniaux” и “культов личности”, извлекающих выгоду из ужасающей умственной гимнастики, которая выступает продуктом теологической софистики, разворачивающейся с начала 2000-х. Провозглашая Принцип непостижимой Любви, они представляют собой лишь машины чистого уничтожения. Поскольку коммунизм не смог разорвать все связи с теологией, это привело к оруэлловскому опрокидыванию, в котором Гнев – лучшая манифестация Любви, тогда как Война – истинное осуществление Мира. Ограниченное и умеренное равенство атеистической морали вкупе с политикой эмансипации, которая заботливо относится к своим последствиям, всегда будет противопоставляться извращению этих справедливых идеалов религиозными ухищрениями священников и их светских двойников».

Быстро оговоримся, что обе этих позиции взаимно поддерживают друг друга за счет своих слабостей: атеист провозглашает себя таковым, ибо религия обещает устрашающего Бога, который разлагает человеческое чувство Справедливости; верующий же основывает свою веру на отказе от жизни, опустошенной отчаянием от этих ужасных смертей. Каждый из них прячет свое отчаяние за явными попытками ускользнуть от отчаяния, провоцируемого позицией другого. Тогда дилемма состоит в следующем: либо мы теряем надежду на иную жизнь для умерших, либо приходим в отчаяние из-за существования Бога, который допустил эти смерти.

Мы будем называть спектральной дилеммой вышеописанную апоретическую альтернативу между атеизмом и религией при их столкновении со скорбью по настоящим призракам. Внутри этой апоретической альтернативы мы мечемся между абсурдом жизни без Бога и таинственностью Бога, который именует любовью *laisser-faire* и его крайне ужасные последствия, – такова двойственная форма осечки в исполнении этой скорби. Напротив, разрешением дилеммы станет называться позиция, которая не будет ни религиозной, ни атеистической и, следовательно, выйдет за пределы этого двойного отчаяния, присущего упомянутой альтернативе. Следовательно, наш вопрос относительно возможности исполнения сущностной скорби можно переформулировать следующим образом: на каких условиях есть надежда прийти к разрешению этой дилеммы? Как помыслить такую связь живых с мертвыми, которая уклоняется от дважды безнадёжной ситуации (*double detresse*), порождаемой альтернативой между атеизмом и религией?

Чтобы набросать возможный ответ на этот вопрос, вот как мы поступим: должно выявить условия решения дилеммы и оценить как теоретическую легитимность последней, так и степень ее обоснованности.

Начнем с того, что изложим «формальные» условия разрешения дилеммы. Эти условия одновременно учреждают нерушимую легитимность двух изложенных позиций (атеистической и религиозной) и выступают источником апории. Каждая из них выставляет напоказ определенный элемент, необходимый для сущностной скорби:

— В соответствии с религиозной позицией, скорбь возможна, только если мы можем надеяться для ушедших на иной удел, нежели смерть. Призраки будут упокоены, когда у нас появится надежда вновь увидеть их живыми.

— В соответствии с атеистической позицией, существование Бога выступает непреодолимым препятствием для подобной надежды, поскольку для атеиста оказывается немыслимым, что справедливый Бог может допустить ужасные смерти и, сверх того, заставить возлюбить себя за это, тем самым совершая над нами бесконечное духовное насилие.

Апория проистекает из того факта, что две эти позиции, по всей видимости, одинаково обязательные, оказываются несовместимыми во времени. В моем понимании выйти из этого тупика можно только одним способом: необходимо доказать, что несовместимость этих условий есть лишь видимость, тогда как существует и третья опция (ни религиозная, ни атеистическая), когерентно объединяющая два элемента ответа. Иными словами, разрешение дилеммы подразумевает возможность помыслить высказывание, которое сопрягает как возможное воскрешение мертвых (религиозное условие), так и несуществование Бога (атеистическое условие). Мы синтезируем два этих элемента в следующем высказывании:

Бог все еще не существует.

Это высказывание будет называться тезисом о божественном несуществовании, и это выражение [божественное несуществование] надлежит понимать в двух смыслах, допустимых на основании его двусмысленности. В буквальном смысле «божественное несуществование» подразумевает несуществование как религиозного, так и метафизического Бога, который, предположительно, актуально существует как Творец или Принцип, созидающий мир. Но также это

выражение говорит и о божественном характере несуществования: тот факт, что в текущей (*présent*) реальности [божественное] пребывает в виртуальном состоянии, может таить в себе возможность грядущего Бога, который [в этой перспективе] не виновен во всеобщих бедствиях, и, следовательно, можно надеяться, что он обладает могуществом даровать призракам иную участь, нежели смерть.

Полагание божественного несуществования позволяет уловить причину очевидной неразрешимости спектральной дилеммы. Последняя связана с тем фактом, что атеизм и религия учреждают выбор, исчерпывающий все прочие возможности: либо Бог существует, либо Бог не существует. В действительности оба этих тезиса оказываются более сильными, чем фактическая форма их изложения: последняя черпает свой смысл из предположительно необходимого характера существования или несуществования Бога. Быть атеистом означает не просто утверждать, что Бога нет, но что он в принципе не может существовать. Тогда как религиозность сопряжена с верой в обязательное (*essentiel*) существование Бога. Понятно, что для противостояния этой альтернативе посредством тезиса о божественном несуществовании должно перенести нашу баталию в область модальностей: следует выдвинуть тезис, что Бог возможен, и он не должен базироваться на субъективной вере в его актуальное существование (это тождественно утверждению, что актуальное существование Бога возможно, пускай я и нахожусь в неведении относительно этого). Надлежит поддержать утверждение, что Бог реально может возникнуть в грядущем. Тем самым будут разомкнуты атеистически-религиозные узы между Богом и необходимостью (Бог должен или не должен существовать), чтобы связать его с виртуальным (Бог может существовать).

Итак, наш вопрос вырисовывается в более строгом виде: разрешение спектральной дилеммы сводится к выявлению (*exposer*) смысла божественного несуществования и установлению того, насколько обоснованно примкнуть к этому представлению.

Тезис «Бог все еще не существует» можно разложить на части в оглядке на два возможных значения, которые должно поочередно рассмотреть:

Что должно значить это «еще не», чтобы бога можно было мыслить в качестве одной из возможностей? Для прояснения этого вопроса необходимо помыслить значение времени, совместимого

с сущностной скорбью: что есть время, если последнее содержит в себе божественное как одну из своих виртуальностей? Что обосновывает нашу веру в то, что оно может произвести такой эффект?

С каким значением сопряжено означающее «Бог», раз уж теперь он полагается в качестве все еще не существующего, возможного и грядущего, а не актуального и необходимого? Прояснение этого требует от нас развернуть такое размышление о божественном (я буду называть его дивинологией), которое отмежевывается от любой теологии, отпавляющей от тезиса о вечном Боге.

Для начала я попытаюсь прояснить значение этого «еще нет», чтобы затем перейти к разъяснению смысла божественного. Пока что «Бог» будет пониматься в том минимальном значении, которое требуется для тезиса о божественном несуществовании: этот термин сопрягается с идеей о возникновении режима существования, позволяющего мне надеяться на лучшую участь для умерших, нежели их смерть.

Le «pas» encore

Для начала избавимся от недопонимания. В представленной перспективе говорение обо все еще не существующем Боге ни в коей мере не указывает на Бога, который не существовал бы в полной мере, но уже находился в стадии своей актуализации. Таким образом, мы не имеем в виду существующего бога, не принявшего совершенно явный вид, или бога, интенсивность существования которого возрастала на протяжении истории. Ведь соотносительность Провидения с актуальным или актуализирующимся Богом не совместима ни с какими представлениями о справедливости и недопустима для атеиста: если Бог, дабы приумножить интенсивность своего бытия, должен махнуть рукой на историю человеческих бедствий, его осуществление синонимично космической жертве в виде наших жизней, которую никак нельзя обосновать, разве что – очередным перверсивным размышлением.

Поэтому высказывание «Бог все еще не существует» изначально указывает на тот факт, что Бог просто-напросто никоим образом не существует. Стоит понимать этот тезис ровно так же, как это сделал бы черствый атеист (пускай мы и меняем модальность этого высказывания: оно фактично, а не необходимо). Высказывание,

касающееся божественного несуществования, по факту может быть парафразировано в следующей манере: Бог не существует в принципе, но нет причин, чтобы это продолжалось всегда.

Попытаемся поближе взглянуть на смысл этого высказывания, опираясь на его темпоральный характер.

Положение о грядущем существовании Бога не может (в перспективе фактуальной онтологии) указывать на необходимое возникновение будущего Бога. Речь идет о реально возможном, но сущностно контингентном событии: следовательно, в вечности прописана возможность этого события. В первом приближении подобное событие соотносится с появлением мира, чьи законы фактически инкорпорировали бы в него возможность повторно воспроизвести когда-то существовавшие человеческие тела. Таким образом, это сущностно неподконтрольное (ни человеку, ни Богу) и невычислимое (*improbabilisable*) событие, ведь речь идет о возникновении физических констант, а не фактов, подпадающих под эти константы. Было бы напрасно терять надежду на осуществление этого события под предлогом, что с той же вероятностью вполне могут реализоваться множество прочих возможностей, содержащихся в лоне Сверх-Хаоса, который не способствует претворению наших чаяний в жизнь. Это отчаяние означало бы, что мы поддались пробабилистскому стилю мышления, который не применим в данном случае. Упомянутое событие реально возможно, вечно контингентно, всегда необузданно и абсолютно невычислимо.

Рассчитывать, что Сверх-хаос произведет это событие, – выражать надежду на возможное, которое, быть может, никогда не случится, но о нем же никогда невозможно с достоверностью утверждать, что оно не случится.

Когда имеется событие, сообразное физическим законам определенного мира (*déterminé*), можно утверждать, что вплоть до сих пор это событие было потенциально заложено в этот мир. Однако Сверх-хаос может произвести события, которые несообразуются с потенциальностями отдельного мира и называются виртуальностями. Виртуальности могут рассматриваться как возникающие *ex nihilo*, поскольку они не вытекают из актуально существующего мира или его физического постоянства, как и из Всего (включающего в себя все измерение возможного), примером которого может быть божественное Разумение, свертывающее совокупность всего, что может быть. Виртуальности происходят из возможного, принадлежащего к

не-Всему, к не-тотализуемой Бездне, включающей в себя виртуальности Сверх-Хаоса. Знаком того, что в прошлом имело место неоднократное возникновение *ex nihilo*, выступает наличие нескольких несводимых друг к другу порядков существования, коих можно насчитать три: материя, несводимая к тому, что о ней говорят физико-математические теории; жизнь, трактуемая как несводимая к материальным процессам концентрация (*ensemble de teneur*) аффекции, ощущений и восприятий качеств; в конечном счете – мышление, понимаемое как способность получать доступ к «умозрительному содержанию», носящему в себе отпечатки вечности, и на этом основании несводимое к какому-либо материальному содержанию. Эти три порядка определяют существование трех Миров (материи, жизни и мышления), которые актуально сосуществуют, однако все в них указывает на тот факт, что они возникли не одновременно, но появлялись поочередно.

Поэтому я полагаю, что в становлении может намечаться невычислимый и несводимый [ни к одному из упомянутых Миров] избыток (*supplementations*), свидетельствующий не о наличии трансцендентности (*transcendence*), но о Хаосе высшего порядка. В таком случае я предлагаю рассматривать Возрождение спекулятивной мысли как возможный намек на возникновение четвертого Мира – мира Справедливости. Этот Мир, пускай он и не выступает онтологически необходимым, оказывается Миром, в котором надежда выступает не просто случайным капризом. Ведь лишь упомянутое Возрождение внесло бы в становление ни к чему не сводимый избыток (*irréductibilité*) и столь же радикальную новизну, какой была жизнь относительно материи или мышление – относительно жизни. Если признается, что фактичность тождественна абсолюту, в таком случае мыслящие существа (*l'être pensant*) представляют собой предельное сущее, и нет такой новизны, которая могла бы превзойти это, ибо мышление определяется как интеллектуальный доступ к вечному. Никакое сущее, будь это ангел или даже Бог, не может превзойти мыслящее существо, как мышление превзошло жизнь, а жизнь – материю. Если Мир, превосходящий Мир мышления, и может случиться, то таковым будет Мир мыслящих существ, а точнее – его возрожденная версия, подразумевающая такой режим существования, в котором бессмертие станет гарантом всеобщего равенства.

Но все же обратим внимание на тот факт, что в моем словаре «Предельное» не отождествляется с «Абсолютным». Абсолютное и Вечное

не ценны сами по себе, поскольку они отождествляются с извечной фактичностью, иными словами – с нелепой контингентностью всех вещей. Однако Предельное (мыслящее существо, представителем которого, среди его прочих возможных воплощений, выступает человек) представляет собой контингентное сущее, хрупкое и смертное, что по меньшей мере верно для нашего мира. Поэтому Предельное выступает сущим, которое ведаёт как об абсолютном характере контингентности, так и о своей собственной контингентности, в силу чего его существование приобретает одновременно когнитивное и трагическое измерение, служащее причиной непревзойденности этого существа. Посему единственный Мир, чья новизна может превзойти Мышление, будет таковым за счет повторного забрасывания (*reprojetter*) мыслящего существа в бытие, но на условии наличия у него определенного типа бессмертия: таковым не будет необходимое существование (это онтологически невозможно), но потенциально бесконечное существование. Таким образом, здесь подразумевается не необходимая форма бессмертия, при которой смерть останется возможной, но, быть может, никогда не случится, потому что тела, начинающие с чистого листа, больше не будут подчинены закону биологического угасания. Тела останутся контингентными (они могут быть уничтожены), но больше не будут столь ненадежными (вынужденными умирать, подчиняясь биологическим законам их мира). В таком мире смерть станет тем, что я называю «чистой возможностью» (*un pur possible*) – возможным, чье осуществление ничего не предрекает. Однако такая возможность (*possible*) реальна, так как ничего не гарантирует, что четвертый Мир не будет уничтожен, а вместе с ним – «бессмертные». Такая возможность реальна, но сомнительна.

Наш проект заключается в том, чтобы превратить [идею о] четвертом Миров в возможное приложение, предназначенное для субъективности нынешних людей (из нашего собственного мира). Это глубинным образом трансформирует внутреннюю жизнь тех, кто принимает всерьез нашу гипотезу. Такая возможность (*possible*), полагаемая в качестве реальной, может уже сейчас спровоцировать определенные субъективные эффекты. Я буду называть ее «концентрированной» (*dense*) возможностью или «Быть-может», чтобы отмежевать ее от формальной возможности или «просто» теоретической возможности (которой мы не склонны верить даже тогда, когда нам удастся непротиворечиво ее помыслить). На этом основании я полагаю, что самой значительной заботой философии (и ее конечной

ставкой) выступает не бытие, но – Быть-может. Ведь Быть-может сопрягает в себе истинную суть всякой онтологии (абсолютность возможного фактуального) и глубокое вдохновение этикой (всеобщая Справедливость).

В конечном счете важно не терять из виду следующее: если четвертый Мир может повлиять на насущное существование, это произойдет лишь при наличии эсхатологического субъекта, побуждаемого всеобщей Справедливостью. На иной манер этот субъект может быть назван «векторным субъектом» – субъектом, намагниченным грядущей эмансипацией. Идея о «божественном несуществовании» внушает субъекту надежду на Справедливость и приводит к развязке спектральной дилеммы: наша ставка заключается в том, чтобы избавить субъекта от тех терзаний, что скрыто гложут его изнутри, и «видимых» последствий этого душевного упадка (произвольной жестокости и разочарования). Этот аспект проблемы имеет основополагающее значение и станет яснее далее.

Божественное и нигилизм

Мы пытаемся помыслить Бога, выступающего не действующей причиной (*agent*) эсхатологии, но ее результатом: Бог больше не выступает изначальной и необходимой причиной, но крайним и контингентным следствием. Этот бог не абсолютен (лишь контингентность абсолютна), но пределен (нельзя выйти за его пределы, но его пришествие не выступает необходимым). Такая интерпретация эсхатологии, основанная на Хаосе, будет названа эсхаологией. Как эсхаология (но не эсхатология) в строгом смысле трактует Бога? Именно это и предстоит понять.

Я сказал, что буду исследовать преобразования субъективности, которые будут следствием искреннего сцепления с концентрированной возможностью (*possible dense*). Надлежит набросать, по какому именно маршруту должен пройти субъект, чтобы освободиться от того, что создает для него препятствия на пути к возможному (*le sépare de ce qu'il peut*), причиняя ему ощущение горя в связи с одной из двух следующих опций: 1) непоправимая справедливость мира без Бога или 2) Бог, чья пресловутая Справедливость проявляется исключительно как отсутствие оной.

Намечаемый здесь философско-спекулятивный путь, не выступающий ни религиозным, ни атеистическим, интересен за счет двух жестов:

а) Для начала надлежит переломить то чувство, которое я буду во вполне строгом смысле называть «отчаянием». Отчаяние – аффект, вытекающий из непреодолимого разрыва между справедливостью и бытием, что приводится в действие как всяким атеизмом, так и всякой трансцендентностью. Наперекор этому аффекту, более или менее явно доминирующему над современностью, мы надеемся выйти за пределы призрачной дилеммы при помощи [апелляции] к той реальной возможности (*reel possible*), что разрабатывается посредством фактуальной спекуляции, – не «просто теоретической» возможности, вера в которую подразумевает смирение с возможностью смерти. Вера в нее может стать сокровенной и жизненно необходимой надеждой – действенным фактором, влияющим на трансформацию и эмансипацию субъективности.

Этот первый шаг к эмансипации субъекта по-своему разрешает нравственную апорию, учреждаемую постулатами кантовского практического разума, цель которых – логически обосновать подчинение субъекта измерению практического всеобщего вопреки феноменальной дизъюнкции между нравственным законом и происходящим в мире (*donné mondain*) (в последнем повсюду царит несправедливость, тогда как мир безразличен к нравственным ценностям индивидов). Однако наш демарш носит спекулятивный, а не трансцендентальный характер: мы намерены показать, что нравственная апория человека разрешается посредством снятия (но вовсе не наложения) ограничений с разума. Спекулятивный демарш избегает главного тупика кантовской мысли, пытающегося примирить идею о всеобщей морали с извечным существованием Бога (невозможность этого примирения была выявлена в вышеприведенной речи атеиста).

Это преодоление отчаяния нацелено на освобождение деятельного потенциала субъекта, а вовсе не на культивацию его фантазий. Избавляясь от засевшей в нем идеи о непоправимой абсурдности мира, активист-универсалист может сконцентрироваться на своей неотложной задаче, стараясь добиться высшей цели, которая ведет его деятельность, но не на манер недостижимого идеала, но реальной возможности, пускай ее осуществление и нельзя контролировать (*quoique immaitrisable*). Не стоит переживать о своеобразном «фатализме», который сопровождает описание четвертого Мира: всеобщей Справедливости не нужно пассивно дожидаться под предлогом о том, что она не зависит от наших деяний. Дело в том, что эта Справедливость вполне может никогда и не состояться (это возможно, но

не необходимо), и это налагает настоятельную необходимость (*impose donc*), чтобы мы действовали уже сейчас, стараясь приблизить момент его осуществления и форсированно проживая его (*en faire vivre l'existence*), чтобы быть достойными того гипотетического состояния, чья реализация выходит за пределы наших возможностей, но придает смысл нашим намерениям.

б) Второй шаг к эмансипации субъекта не менее важен, и в этот раз речь пойдет об эмансипации того, что я мог бы обозначить термином «нигилизм». Я буду называть «отчаявшимся» субъекта, который считает невозможным всеобщую справедливость для живых и мертвых. Тогда как термином «нигилист» будет обозначен тот, кто, полагая эту справедливость мыслимой и реально возможной, все же считает это будущее возникновение [мира Справедливости] нежелательным и даже устрашающим событием.

В действительности сама сердцевина нашего эсхаологического демарша состоит вовсе не в преодолении отчаяния, но нигилизма. В моем вокабуляре этот термин не коннотирует те или иные значения, что до сих пор сопровождали его, поскольку нигилист, как я его понимаю, выступает порождением концентрированной возможности ранее упомянутого и спекулятивно мыслимого Возобновления. Таким образом, речь о новой фигуре, новом субъективном типаже, который не существовал вплоть до настоящего и был произведен представленной здесь концепцией гипотетического Возобновления. Как мы увидим, эта фигура представляет интерес, поскольку выявляет напряжение, которое имело место между отдельными мыслительными решениями, существовавшими в прошлом. Моя идея состоит в том, чтобы показать, что спекулятивная философия не только способна, как это было у Гегеля, концептуально уловить оставшиеся в прошлом формы воплощения духа (*configuration spirituelles passées*), чтобы продемонстрировать их противоречивость и диалектически выйти за их пределы (*depasser*) к следующей искупляющей их рекапитуляции*. Но, помимо озвученного выше, спекулятивная философия в ее фактуальной ипостаси способна самостоятельно порождать такие катастрофические структуры существования (*configurations d'existence catastrophiques*), которые вовсе могли не появиться за неимением этой философии⁵. Она же ответственна за их преодоление, чтобы достичь предполагаемой мудрости.

⁵ Фактуальной онтологии Мейясу. – Прим. перев.

Фактуальная этика должна преодолеть сопровождающие ее нравственные катастрофы, тогда как теоретическая спекуляция должна преодолеть присущую ей очевидную теоретическую неполноту, чтобы было образовано единство мышления и жизни, дабы спекулятивная философия обрела полную связность (*coherence ultime*).

Чтобы объяснить пункт «б», я сделаю небольшое отступление, обратившись к Ницше. Если первая фаза спекулятивной субъективации (см. пункт «а») может мыслиться через наследственную полемику с практической философией Канта, то ее вторую фазу должно сопоставить с ницшеанской идеей Вечного Возвращения. Попробуем понять почему.

Непревзойденная жестокость вечного возвращения

Я интересуюсь такой трактовкой Вечного Возвращения, которой повсеместно пренебрегают современные философы и комментаторы. Кажется, Вечное Возвращение выступает своеобразным вызовом для читателей Ницше, преждевременно убежденных в антиметафизичности этого мыслителя и его постмодернистских настроениях. На первый взгляд, Вечное Возвращение – это классический метафизический тезис, относящийся к природе вкупе с тем, что ее образует (непрерывное становление воли к власти). Этот тезис можно относительно грубо резюмировать в следующих терминах: все, включая тебя самого, извечно возвращается в одной и той же форме. Ощущение, что все читающие Ницше сегодня сразу же предъявляют к себе требование не интерпретировать Вечное Возвращение в столь грубой и наивной форме. Но даже когда тезис Ницше выступает основой для философии становления (случай Делеза), а не постмодернистской критики истины в любых ее проявлениях, мы все равно торопливо трактуем его как возвращение становления (таковы последствия примата различного), а не Возврат того же самого.

Я не склонен доверять этим надуманным реинтерпретациям Вечного Возвращения, потому что наиболее интересной представляется именно та из них, что придает Вечному Возвращению наиболее непосредственный и примитивный смысл, состоящий в следующем: любые вещи извечно (*éternellement*) возвращаются, что относится и к тебе. Мы сознательно утверждаем, что своими высказываниями Ницше расставляет ловушку, которая состоит в том, что их нельзя трактовать однозначно: однако подвох Вечного Возвращения в том,

что оно не подчиняется этой логике, тогда как этим термином высказывается ровно то, что заявлено, и Вечное Возвращение собьет с пути всякого, кто попытается играть в проницательность. Вечное Возвращение вводит этих людей в заблуждение и в то же время подвергает испытанию: с точки зрения Ницше именно неспособность выдержать устрашающую правду провоцирует наиболее «слабых» читателей на более изощренное прочтение Вечного Возвращения. Первое испытание, налагаемое на читателя этим Возвратом, состоит в выяснении того, способен ли он, не переиначивая сказанное, противостоять ему, а не обходить последнее стороной.

Почему приведенная интерпретация Вечного Возвращения в принципе интересна? На это есть по меньшей мере две причины:

(1) Ницше четко осознавал, что мы не можем трансформировать тело и изобрести новую субъективность, не взяв на вооружение определенную спекулятивную теорему касательно развернувшегося перед нами мира. Чтобы безбоязненно встретить испытание, уготованное сверхчеловеку, необходимо по-настоящему поверить, что происходит вечное возвращение (*on revient éternellement*), и в этом состоит сокровенная истина становления. При всяком щадящем прочтении Вечного Возвращения, которое не обходится без впадения в разнообразные парадоксы, испытание этим радикальным тезисом трансформируется в банальный объект исследования, одну из многочисленных тем, предназначенных для герменевтов и гипертекстуалистов. Однако если мы принимаем Вечное Возвращение как оно есть (в роли инструмента селекции, который усиливает активные тела и уничтожает реактивные), надлежит примириться с онтологической и даже суровой реалистской жестокостью этого высказывания – принять реальную возможность непрекращающегося возвращения тел. Я смогу преобразовать себя, если уверю, что извечно буду возвращаться, проживая одну и ту же жизнь. Согласно Ницше, большую часть времени я чахну (*meurs*) (и эта мысль оказывается невыносимой для большинства, обреченного на реактивную злобу в отношении жизни), но периодически, и это случается очень редко, я активно интенсифицирую мое существование, потому что я до бесконечности примиряюсь с тем, что я представляю собой. Если же, напротив, я полагаю, что дела обстоят не столь просто, я начинаю писать и говорить про Вечное Возвращение множество умных вещей, оставаясь никак не аффектированным им.

(2) Я интересуюсь заурядной (*commune*) трактовкой этого высказывания, поскольку это затрагивает концепт имманентности.

Я думаю, что, обратившись к Вечному Возвращению, Ницше открыл для нас один из потрясающих парадоксов имманентности, который с подобной остротой мог уловить только он сам. Можно резюмировать этот парадокс следующим образом: имманентность не от мира сего (*immanence n'est pas de ce monde*). Этот тезис, к которому я пришел при чтении Ницше, можно противопоставить разнообразным современным концепциям имманентности, что в частности относится к идеям Делеза, которому мы бы хотели ответить следующее: «Мы по-настоящему желаем имманентности, но последняя, увы, не от мира сего, и Ницше хорошо это понял».

Объясним озвученное. Прибегая к Вечному Возвращению, Ницше уловил, что оно носит характер жестокого испытания, которое позволит выжить лишь тому, кто отринет всякую трансцендентность. Тем не менее в чем состоит это испытание? Речь идет о принятии нашего бытия-конечными, нашей ближайшей и неминуемой смерти: принятии того факта, что наше непосредственное (феноменальное) существование протекает между жизнью и все еще неведомой, но предопределенной смертью? Вовсе нет. Испытание Вечным Возвращением состоит в смирении с таким существованием, где смерть не знаменует конечную точку маршрута, но только этап становления, аннулируемый перспективой более позднего возрождения. Можно утверждать, что Ницше точно так же предписывает нам извечное смирение с повторением (*recommencement*) смерти, но это своеобразная игра слов: смерть в Вечном Возвращении непрерывно аннулируется возвратом к жизни, и, строго говоря, в этом и заключается навязанное нам ужасающее испытание.

Иными словами, испытание Вечным Возвращением – это не испытание смертью, но бессмертием, а точнее – жизнью без какой-либо изнанки, будь то трансцендентность верующего человека с его спасительным потусторонним или, я настаиваю на этом, ничто атеиста. Вечное Возвращение – это жизнь, замкнутая на своей безграничной мощи, и для нее оказывается абсолютно невозможным покинуть собственные границы (*s'extraire*), чтобы изничтожить себя или трансцендировать. Поэтому насилие, которому подвергается субъект, состоит вовсе не в перспективе его изничтожения (это было бы все еще слишком радужно), но в безжалостном повторении его существования: так

происходит, поскольку субъект должен навсегда распрощаться (*faire le deuil*) с измерением Всецело-Иного (*Tout-Autre*) относительно жизни, воплощениями которого могут быть Бог или Ничто. Более нет Всецело-Иного (герба всякой религиозности и трансцендентности). Существует исключительно Еще (еще и всегда), которое выступает гербом всякой имманентистской (*immanentiste*) философии. Если два наиболее великих мыслителя имманентности – Ницше и Спиноза – говорят вовсе не о конечности, но о бессмертии, которое полагается как увековечение текущей жизни, то они совершают этот жест, поскольку истинное принятие подразумевает возможность смирения с ее бесконечным возобновлением (*son prolongement à l'infini*). Опыт радикальной имманентности будет обретен лишь тем, кто смирился с идеей о без конца возобновляемой жизни с ее будничностью и отсутствием надежды очутиться в области потустороннего или Ничто.

Из этого можно заключить, что истинный опыт имманентности нельзя осуществить непосредственно в нашем мире: мир, открывающийся нашему взору, всего лишь реален, а не имманентен. По факту этот мир предлагает нам не свое Всецело-Иное (это было бы противоречиво), но возможность своего Всецело-Иного: наша жизнь необходимо завершится смертью, которая дает надежду на будущее избавление от нашей текущей формы существования. Что же касается опыта имманентности, он, напротив, требует мыслить становление, в котором жизнь замыкается на себе самой и не внушает надежд на иной мир, который несоизмерим с ней. Чтобы прийти к истинной имманентности, надлежит помыслить мир, не сводящийся к нашему обремененному биологической смертью феноменальному миру. Имманентность – это не реальное + смертность, но ставшая невозможной трансцендентность минус конечность.

И как только мы ментально (ментально, ибо у нас не может быть непосредственного опыта имманентности) спроецируем имманентность на наш мир, нам тотчас приоткроется (*serons au fait de*) природа нашего желания и нашей воли: хотим ли мы вечной жизни? Или же мы желаем таковой только при условии, что ее будет окаймлять смерть в качестве обещания, что так или иначе все это в определенный момент закончится? Убеждение Ницше состоит в том, что не так много людей желают жизни без последующей перспективы ее окончания. Неверно думать, будто больше всего мы боимся именно смерти, ибо в большей мере мы страшимся того, что наша обреченность на смерть сменится на вечное возобновление нашей текущей

жизни – той бесславной жизни, что разворачивается здесь и сейчас. И только через это испытание воли откроется ее истинная суть (любовь или ненависть в отношении к жизни), тогда как тело реализует последствия одной из этих установок (усиление или разрушение).

Философия непреходящей контингентности вслед за Ницше также предлагает определенное испытание, когда выдвигает спекулятивную идею о Возобновлении [ранее упомянутый четвертый Мир], хотя последнее и отличается от Вечного Возвращения. Главное отличие состоит в том, что этот проект полагает реальную возможность Возвращения тел (*Recommencement du corps*), которая не замыкается в извечном цикле [возвращения] Того же, но основана на неопределенной линейности (*linéarité indéfinie*): мы говорим о жизни, единойжды отданной во власть новизны ее возобновляемого движения, а не о жизни, вновь и вновь тождественной себе вплоть до малейших деталей. Однако мы увидим, что две упомянутые идеи (Возобновление и Вечное Возвращение) пересекаются в плане их функции: прочувствовать (*faire l'épreuve*) наше фундаментальное отношение к существованию. Как было сказано, жить, опираясь на идею Вечного Возвращения, означает познать активный или реактивный характер нашей воли. Вечное Возвращение служит ситом для каждой отдельной воли, драматически отделяя ее от прочих. Таким образом, его функция селективна. И как раз на это нацелена спекулятивная идея о Возобновлении, хотя мы не столько верим в единую природу воли, сколько во множество ориентиров, перемешанных в этой воле, и последние надлежит различить. Речь идет о трансформации наличного существования, которая опирается не на «необходимую истину» (ницшеанское Возвращение), а на абсолютную гипотезу о Четвертом Море.

Чтобы лучше разобраться в этом, вернемся к нигилизму: этим термином выражается разочарованность во всеобщей справедливости со стороны того, кто преуспел в интенсификации возможности этого события. Попробуем понять, что стоит на кону. Если мы расскажем недоверчивому и плохо осведомленному о смысле справедливости позитивисту (эдакому Господину Оме), что его возрождение с перспективной бесконечной жизни и отсутствием повторения Одного и Того Же возможны, он точно засмеется, однако он засмеется еще сильнее, когда мы заявим ему, что это ставит перед нами ужасное испытание, которое надлежит преодолеть. Спроси мы у безразличного к справедливости индивида, что он думает о появлении

четвертого Мира и Возвращении людей к жизни (*Recommencement des corps*) – разумеется, это спровоцирует у него усмешку, но он не будет напуган. Собеседник будет склонен видеть в этом наивные мечты. На фоне с этим ему покажется совершенно абстрактной и отбитой идея ужасаться подобной перспективе. Он сможет понять, в чем состоит ужас Вечного Возвращения (вечное переживание заурядных проблем и драмы существования), тогда как идея о новой жизни, которая не обременена самыми страшными тяготами (смерть и смертельные заболевания), покажется ему сказкой.

Такая реакция обусловлена тем, что испытание, которому нас подвергает идея Возобновления, имеет смысл лишь для того, кто может водрузить на себя ответственность за реализацию предельной формы Справедливости и всеобщего Равенства. Такая ответственность подразумевает, что скорбь по умершим ужасной смертью образует опыт, до такой степени помеченный отчаянием, что это мешает жить. Зубоскальство атеиста в адрес чужих надежд на Возобновление характеризует поведение человека, который никогда не переживал призрачную дилемму или стеснен своим поверьем в необходимость законов природы. Существование такого поведения не имеет для нас никакого значения.

Если же субъект, напротив, смог справиться со спектральной дилеммой и освободиться от нее, то лишь он способен уловить освободительный потенциал (*puissance*) фактуальной онтологии и идеи обо все еще несуществующем Боге. Этот субъект преобразует свои нежизнеспособность и недееспособность в эсхаологическую векторизацию или намагничивание. Он будет захвачен пылом своего освободительного намерения (стоящего особняком как от цинизма, так и от фанатизма): он погрузится (*connaitre*) в неистовую и воодушевляющую веру в подлинную рациональность, в разум, освобожденный от принципа основания. Этому же субъекту адресовано и второе испытание, и это не испытание отчаянием, но нигилизмом. Больше не нужно мириться с отсутствием связи между бытием и справедливостью (ведь мы установили, что между ними присутствует сцепка), ибо теперь надлежит справиться с разочарованностью в идее всеобщей Справедливости. И исключительно для такого субъекта нигилизм становится настоящей опасностью. Почему так происходит, и что это значит?

Опыт фактуального преодоления спектральной дилеммы – а значит, и опыт надежды – приводит упомянутого векторного субъекта к

высшей степени ликования (*jubilation ardente*), которое просто не может не стать смыслом существования. Опыт спекулятивной надежды приводит к осознанию того факта, что в нас скрыто грандиозное намерение, которое – в качестве реальной и космической возможности – стоит за нашими наиболее благими деяниями и направляет их смысл. В силу всего озвученного, определяющим нас аффектом становится рвение, и это оно делает из нас наследников любых освободительных и эсхатологических движений прошлого, но на фоне с предшественниками нашему предприятию присуща особая связность.

С этого момента субъект столкнется со вторым противоречием, присущим его желанию (*seconde inconsistance de son désir*), или второй экзистенциальной апорией. Пускай последнюю и сложно помыслить, она представляет для субъекта еще большую опасность: речь более не идет о противоречивости, что лежит в основе желания невозможного универсализма (противоречивость атеистически-религиозного отчаянного желания), но о противоречивом желании подавить рвение, которое побуждает его к жизни. По факту, рвение раскрывается в качестве желания подавить рвение, оно являет себя в качестве векторизации на подавление эсха(т)ологического вектора [в тексте Мейясу отсутствует «на». Иначе говоря, в оригинальном тексте слова просто наклеплены друг на друга и между ними по факту отсутствует грамматическая связь]. Дело в том, что смысл Возобновления в исполнении Справедливости, которое знаменует завершение борьбы и движения в направлении этой цели. Таким образом, оно знаменует конец эсха(т)ологической жизни, которая распаляет субъекта в момент преодоления спектральной дилеммы. Но что будет представлять собою мир, лишенный эсха(т)ологической направленности, если не миром эгоизма и праздности, в котором щедрый дар жизни вкупе с политической и индивидуальной эмансипацией больше не составляют смысла существования для этой самой жизни? Нахождение ответа на этот вопрос не представляет собой сложности для большинства людей (для них этот вопрос будет праздным), однако это не относится к векторному субъекту, который прошел испытание призрачной дилеммой и преодолел ее посредством спекулятивной надежды. Это испытание предначертано эсха(т)ологическому субъекту: на нем лежит бремя распорядиться своей судьбой в тот момент, когда он осмыслит свое существование, прибегая к мышлению, лежащему за пределами заурядного эгоизма. Суть этого

финального испытания можно выразить следующим вопросом: как поверить, что Справедливость для призраков возможна, если они переродятся в Мире, где аннулируется самый благородный и прекрасный из смыслов нашего существования? В нашем актуальном Мире такой смысл сопряжен с движением в направлении грядущей эмансипации. Если страшная смерть может быть компенсирована только Возрождением в тусклом Мире, в котором жизнь лишена высшей цели и ориентирована лишь на извечное самосохранение, то в таком случае четвертый Мир будет «раем» лишь для заурядных душ, но будет Адом для субъектов, охваченных рвением к борьбе. Иными словами, в подобном Мире векторный субъект не сможет найти основания, в силу которого умершие страшной смертью были бы достойны вновь ходить среди людей. Поэтому желать Возобновления означает желать противоположного тому, что мы желаем (Ад для призраков, но вовсе не их «спасение»), и противостоять искушению нигилизмом, что равноценно ненависти к свершению всеобщей Справедливости. Поэтому преодоление нигилизма ознаменовано обузданием свирепого желания (*desir*) посвятить свою жизнь опасной, а иногда смертельной борьбе за Справедливость. В его крайних проявлениях это желание может обернуться ненавистью к идее об окончательном торжестве Справедливости.

Так мы достигаем «инвертированной» установки в отношении желания «бессмертия» (если оно взято в его привычных координатах): теперь необходимо преодолеть не эгоистичное и инфантильное желание быть бессмертным, храбро принимая на себя нашу смертность и конечность, но пылкое желание ввязаться в смертельную битву, в битву, окаймляемую этой смертью. Битву, участники которой отдают всех себя до последней капли в политической борьбе за справедливое и истинное. В таком случае мы обнаруживаем, что конечность и бытие-к-смерти суть предельное искушение векторного субъекта, в которых он рискует столкнуться с собственным бесповоротным крахом: этот субъект может вновь возжелать смерти как предельного человеческого состояния, что тождественно желанию ускользнуть от идеи Мира, где нет подобной векторной политики. Ко всему этому можно было бы добавить, что испытание нигилизмом состоит в противостоянии тому, что Кожев назвал концом истории, имманентным концом времен. Не означает ли такой исход, как это происходит у Кожева, воцарение праздности и снобизма в том виде, в каком их явила ему традиционная Япония? Что мы (столь любящие все то, что под-

талкивает нас в направлении будущего) будем делать в час, когда не будет ни блаженства, ни возможности узреть славного Бога? Что мы будем делать, когда мы навсегда станем тем, кого в Средневековье называли странником – *viator*, – человеком от мира сего (*homme d'ici*) на фоне с блаженным праведником, витающим в небесах. Однако то будет странник, оставленный наедине со своей жизнью, прозаичный бессмертный, лишенный трансцендентности и причин сражаться – тех вещей, что могли бы придать смысл его нескончаемому бытию.

В моем понимании эта кризисная ситуация может быть разрешена только следующим образом: когда Справедливость свершится, сложится ситуация, которая была обещана еще Марксом. Возможно, что это самое экстраординарное из его обещаний, пускай сегодня к нему и относятся с пренебрежением даже самые изобретательные его наследники: речь идет о жизни при коммунизме, подразумевающей отсутствие политики. Иначе говоря, не будет баланса сил, коварства, войны, кровавых жертв во имя всеобщего блага, однако такая жизнь – и это тоже правда – будет лишена вытекающего из всего этого невероятного энтузиазма, что присущ отважным душам. Ставкой предельной трансформации эсхаологического субъекта оказывается возможность полюбить жизнь без войны, насилия и жертв (и это должно случиться в мире войны, насилия и жертв).

Лишь эсхаологическому субъекту будет понятна нигилистская установка и грядущая скорбь по политике, а точнее смысл политики, которая направлена на упразднение самого измерения политического. В этой логике коммунизм станет обещанием жизни без политики и подвергнет нас испытанию оной (жизнью без векторизации и эсхатологии) и началом существования, которому будут предначертаны его собственные аутентичные испытания (*ses propres épreuves*). И если на нас и ложится ответственность сделать этот Мир явью (*assumer ce dernier monde*), то причиной этому служит тот факт, что такой Мир может стать надеждой на возобновление жизни для умерших страшной смертью. Однако поскольку четвертый Мир был определен как мрачный и непригодный для жизни, причиной чему служат его а-политичность и миролюбивость, мы вновь не предрекаем ничего хорошего этим умершим: им предстоит вернуться в мир, где они не смогут найти себе ни места, ни смысла существования. Именно поэтому все люди, и не только пережившие мучительную смерть, должны мыслью и делом войти во всемирное (*universelle*) сообщество четвертого Мира. В конечном счете желание вернуться должно жить

в каждом: в этот раз желание бессмертия, чей общий характер (в качестве антропологического факта) мы изначально опровергли, оказывается обоснованным как всеобщее в силу его пост-нигилистической структуры.

Чтобы лучше понять смысл этого тезиса, надлежит разграничить три режима человеческих невзгод или несчастья: нужда, тревога и страдание (*misère, inquiétude, souffrance*). Я называю «нуждой» квази-животные невзгоды человека (мы говорим о «квази», ибо в человеке гуманизируется даже самое биологическое): голод, болезни, насильственная смерть – все непосредственно и радикально затрагивающее тело. «Тревогой» будут называться невзгоды, уготованные людям, не обремененным материальными сложностями или свободным от них в достаточной мере, чтобы переживать муки любви, дружбы или творчества (*création*). В конечном счете «страдание» будет относиться ко вполне определенным невздам современного человека, который непрерывно циркулирует между «нуждой» и «тревогой», в то же время умудряясь противостоять неравенству. Неравенству между теми, кто имеет средства сражаться против нужды (привилегированный класс), и теми, кто непрерывно подвергается этой нужде (эксплуатируемые и неимущие). Таким образом, всем представителям последней категории открыт доступ к фундаментальному страданию – состоянию, выступающему сознанием этого неравенства и унижения. Именно работа такого страдания выталкивает нас за пределы тревоги, погружая нас в невзгоды от нужды. Таким образом, унижение не относится ни к тревоге, ни к нужде, но оказывается результатом их сочленения в Мире, где присутствуют оба этих состояния: унижение выступает болезненным сознанием, переживающим свою погруженность в условия, неприемлемые для мыслящих существ.

В моем понимании задача эмансипаторной политики состоит в борьбе против любых форм нужды и унижения. С другой стороны, такая политика не нацелена на достижение счастья, ибо ее целью скорее выступает всеобщая тревога. Дело в том, что жизнь, освобожденная от нужды, не будет с необходимостью счастливой, ибо в ней должна быть присущая ей доля негативности, называем ли мы это самообманом, влечением к смерти, посредственностью, пытками и т.д. Принятие такой свободной жизни, которой уготована любовь, дружба и мышление, также означает принятие возможных любовных измен, малодушного и гнусного отношения к другим людям, творческих кризисов. Четвертый мир выступает ничем иным как утверждением

реальной возможности для эмансипации подобного типа, но последняя выливается в бесконечную жизнь и может быть сопряжена с состоянием крайней тревоги. Такая жизнь знаменует возможность бесконечно оставаться посредственным, и смерть станет спасением (*échappatoire*) от этого, только будучи добровольной: если же смерть окажется чем-то желанным (в том числе и в Четвертом мире), то таковым окажется здравый (*lucide*) суицид, выступающий результатом нежелания до бесконечности переживать сущностную тревогу. Мы должны питать надежду, что всякий человек будет снабжен необходимыми материальными условиями, чтобы столкнуться с предельным испытанием такой жизнью, которой уготованы самые интересные и в то же время тревожащие возможности. Сталкиваясь с альтернативой между творческой (*infentif*) жизнью и безвозвратным суицидом, [субъекту надлежит] противостоять тревоге в ее финальной форме. Такова спекулятивная версия божьего суда Вечным Возвращением.

Тем не менее я могу практиковать опыт такой жизни уже сейчас, тщательно изучая (*creuser*) природу моего желания и научаясь соответственно реагировать на него. Это испытание становится делом, изначально пролегающим между Я и Я, – исследованием самой сути моей воли: чего я на самом деле желаю? Справедливости или борьбы за справедливость? Это испытание оказывает влияние на сущность (*nature*) моих деяний, ибо оно оберегает меня от впадения в реактивную освободительную борьбу. Такое «духовное упражнение» кажется нам необходимым для любого активиста, вовлеченного в такую борьбу. Однако в ходе борьбы за справедливость две разновидности активистов [реактивные/не-реактивные] практически невозможно различить, и отсутствие подобного различения – один из источников (разумеется, не единственный) сопутствующих исторических катастроф. Речь о делении на активистов, которые сражаются из любви к борьбе, и тех, кто сражается за справедливость, не испытывая симпатии к самому процессу борьбы со всей вытекающей из нее жестокостью. Некоторые активисты ощущают, что их существование скроено из жертвенности, но по факту эти люди ничем не жертвуют, но оказываются нигилистами, которые любят войну, коварство и насилие, присущие политической борьбе. Другие же не питают к такого рода деятельности симпатий, но не бегут от нее, когда она необходима.

Таким образом, в одной и той же борьбе перемешиваются активисты, которые, не задаваясь вопросом [о своем окружении], очень по-разному связаны с политикой: первые любят политику, потому

что это среда для борьбы, а они любят борьбу. Другие же, и я взвешиваю каждое слово, не питают к политике симпатий: они предпочитают тратить свое время на иные вещи, но вовлекаются в политику, поскольку этого требует настаивающее на себе неравенство. Разумеется, я описываю скорее архетипы и типажи, нежели реальных индивидов: наша воля практически никогда не может быть сведена к одному из упомянутых типажей, но носит смешанный характер. Я предлагаю создать зазор между двумя упомянутыми типами воления, чтобы суметь не впасть в зависимость от наслаждения постоянной войной, контролем ситуации на фронте и попытками сохранить свои преимущества за счет перевода войны в перманентное состояние. Иными словами, не превратиться в бюрократа, обожающего свою документацию, любящего свое дело секретаря администрации, получающим удовольствие от разносов начальником или агентом разведки. Но это относится и к тому, чтобы не стать активистом, любящим борьбу лишь за сопутствующую ей негативную выгоду в виде социального противостояния и заботящимся о том, чтобы оно не прекращалась. Таким образом, борьба дарует сакральное право на ненависть и уничтожение своего [политического] оппонента.

Существует такое отношение к политике, которое должно быть очевидно для всякого активиста, сопровождая и определяя его самые конкретные действия. Эмансипаторная политика – это политика, нацеленная на свое упразднение посредством осуществления ее цели, ибо это последнее делает насилие и коварство, сопровождающие ее, бесполезными. Тем временем следует проявить внимание к следующему: опасно полагать, что политика сама же поспособствует своему упразднению, что конец политики сможет быть некой политикой. Очевидно, что последнее ложно: мир без политики лежит за пределами любой нашей деятельности, ибо он не принадлежит нашему Миру. Отрицать это, утверждая (как это было в Советском Союзе), что политика исчезнет, поскольку она самостоятельно испарится (*auto-dissoute*) при завершенной форме Социализма, по сути означает тоталитарную политику, запрещающую всякую оппозиционную политику.

В силу вышесказанного надлежит озвучить о политике две вещи: упразднение политики – это конечная цель эмансипаторной политики, ибо она нацелена на справедливость, а не на саму себя. Однако эта конечная цель (лежащая по ту сторону политики) не может стать результатом отдельной политики, разве что мы имеем дело с тоталитарным фантазмом. Конец политики будет следствием внезапно возникшего

онтологического явления, независимого от наших деяний. Гипотеза об этом событии способствует стремлению уже сейчас сформировать субъективность векторного активиста. Конец политики – это ее конечная цель, однако сам он не выступает оной [политикой].

Суммарно все озвученное сводится к тому, что активист должен любить жизнь и осознавать, что жизнь не исчерпывается политикой: она довлеет к иным областям, нежели политика. Место оной могут занять любовь, дружба, искусство или мышление. Помимо этого, активист осознает, что субъект не достоин этого имени, если его не притягивает идея о всеобщем равенстве, которое, применительно к реалиям нашего Мира, может осуществиться лишь в форме политики. Он стремится векторизоваться, ибо отныне ему известно, что всеобщая справедливость реально возможна, и он считает себя готовым к жизни без векторизации, если Возобновление случится. Готовым к жизни, а не к войне. Таким образом: активист питает надежду, что в грядущем призраки смогут жить такой жизнью, какую и заслуживает человечество, – жизнью, чьими сущностными составляющими не являются насилие и эсха(т)ология. Для желания активиста возможно стремление к предельной связности и наделению смыслом существования, которому предрешено исполнить наше предназначение (*accomplir notre condition*).

Смычка между двумя упомянутыми типами опыта (отчаянием и нигилизмом) позволяет дать строгую дефиницию имманентности: имманентность – это разочаровывающее бессмертие. Однако мы все еще до конца и не прояснили смысл, приписываемый термину «Бог» в высказывании «Бог все еще не существует», но стали понимать его сущностный аспект. По факту «обожествление» человека может трактоваться в качестве траектории, которая уже в этом мире позволяет векторному субъекту преодолеть как испытание призрачной дилеммой, так и нигилизмом: он превращает себя в «канат» (*pont*) между третьим и четвертым Мирами. Обожествиться означает превратиться в демона: в *μεταξύ*, посредника или живой мостик между мышлением этого Мира и Справедливостью запредельного Мира (*monde ultime*). Обожествление подразумевает превращение в человеческое существо (*un humain*), не просто размещающееся «здесь» (Мир 3) или уже «там» (Мир 4), но находящееся в промежутке между этими мирами, для которого [промежутка] имеется прекрасное обозначение в английском языке: «yonder». Превратить самого себя и всех людей мира (*peuple universel*) в народ и людей промежуточного мира (*yonder*) – вот грядущая задача эсхаологического становления.

The Immanence of the World Beyond

Quentin Meillassoux – philosopher, lecturer, University of Paris I Pantheon-Sorbonne; Paris, France; e-mail: quentin.meillassoux@univ-paris1.fr

Translated from French: Nikita Arkhipov

Keywords: philosophy of immanence, ethics of immortality, philosophical irreligiosity, divine, finitude, eternal return

In this article, Meillassoux proceeds from the presuppositions of «After Finitude» and «The Ghost Dilemma» from two theses: (1) everything that is logically conceivable is possible and, therefore, (2) a new god that does not require a theodicy is possible. Proposing a new scheme of a contingent past in order to make a march into a contingent future, Meillassoux derives four worlds independent of each other: the world of matter, the world of life, the world of reason, and the world of justice. Insisting on his position and arguing for this absolute randomness of the worlds in their sequence and in their leading concepts, he proposes the hypothesis that one of the infinite possibilities, a truly good god, might come true, but his existence passes under the rubric of pure possibility. Meillassoux writes of this world, the fourth world of justice, which has not been, is not, or is not yet, as if it had already been accomplished, and the roll of the dice pointed to a clear, distinct, but generally dogmatic picture of some quasi-appearance. This new god must save the dead and save us, among whom there is a special type of subject, the «vector» subject. The subject who prepares the world for this event – the ontological snap. Promising absolute justice, however, Meillassoux draws a line: the torments of love, creativity and friendship are inviolable – no utopia, according to Meillassoux, can claim to resolve these torments.

Поражение живых

Владислав Софронов¹ – независимый исследователь; Москва, Россия;
e-mail: deepredminded@gmail.com

Ключевые слова: отчаяние, поражение, пессимизм, прогресс, варварство, Франкфуртская школа, критическая теория

Эссе представляет собой попытку наметить различные перспективы, с позиции которых сегодня можно философствовать о таком феномене, как отчаяние. Сознательно и принципиально отказываясь от систематичности, автор тем не менее опирается на две основные оси в осмыслении отчаяния как философской проблемы: первая ось группирует разные подходы вопросу о том, возможна ли какая-либо дефиниция отчаяния; на второй оси размещаются некоторые подходы к осмыслению отчаяния, которые обнаруживает историко-философский экскурс. Отталкиваясь от этих осей, автор затрагивает такие темы, как: различные типы отчаяния, отчаяние и уныние, религиозная и атеистическая, рациональная и мистическая рефлексия отчаяния, отчаяние и поражение, социальные механизмы создания и преодоления отчаяния, незамеченный «пессимистический поворот» середины XX века, роль мыслителей Франкфуртской школы в создании и обосновании этого поворота.

¹ По мнению Минюста, участвует в организации РСД, имеющей статус иностранного агента.

Однажды мне на глаза попала фраза из написанного одним из самых замечательных мыслителей XX века – Германом Маркузе – послесловия в очередному изданию Марксова «18 брюмера»: «Сознание ошибки, даже отчаяние (*despair*), принадлежит истине теории и ее надежде»².

Меня совершенно поразила парадоксальная острота этой мысли, ее темная глубина, какой-то своего рода Ungrund, «безосновное» Якоба Беме, которое является по его мысли одновременно «всеосновным», содержит в себе начало целого мира. Ведь даже если кому-то из нас повезло и она или он не живет в состоянии стресса, апатии, ужаса, болезненного шока, или например в государстве, которое стремительно дичает³, то ведь в конечном счете *любая* и *любой* из нас – нарицательный грамши, запертый в тюрьме неотвратимости смерти и пишущий бесконечные тетради своей жизни, то есть своей истории ошибок и неудач.

Но в том широком спектре различных степеней и оттенков *despair*, который открыла нам рефлексия – от тревоги к страху и далее к ужасу (если называть только основные вехи этой, может быть, самой подробно разработанной шкалы человеческих переживаний), выделяется, сияет как черная звезда, именно названное Маркузе отчаяние, эта крайняя точка, предел, застывание, абсолютный ноль.

Размышляя об отчаянии, интуитивно, пожалуй, можно выделить два его основных типа:

Отчаяние, в котором угасла даже последняя надежда;

Отчаяние, в котором все, что осталось, – это только надежда.

Об отчаянии-1 то немного, что можно сказать, таково: это последний фотон света перед полной тьмой, последний кадр киноплёнки на бобине, последнее, что переживает человек перед насильственной смертью, если обладает хотя бы мгновением для этого ужасного понимания.

Отчаяние-2 парадоксально, если не оксюморонно, ведь отчаянием

² Marcuse H. Epilogue to the new German edition of Marx's 18th Brumaire of Louis Napoleon // *Radical America*, 1969, Vol. 3 (4). P. 58.

³ Маркузе начинает свое послесловие с упоминания сути статьи Маркса: она о том, как парламентская республика превращается в военно-политический механизм во главе с «харизматическим» лидером, о «фарсе, который страшнее предшествовавшей трагедии». Ibid. P. 55.

обычно называют именно момент, когда исчезает последняя надежда. И все же я попытаюсь (не отчаиваясь, надеясь) задаться этим оксюморонным вопросом: можно ли найти надежду в глубине отчаяния, когда все так плохо, что, кажется, хуже быть не может? Какая надежда может быть там?

Одна из очевидных *ассоциаций* с отчаянием-2 – хорошо известные, многократно прокомментированные⁴ слова из послания ап. Павла: «Когда я слаб, тогда могуч», которым предшествуют слова мессии: «Мощь Моя совершается в слабости» (2 Кор. 12: 9-10). Мощь, которая совершается в силе, – это не чудо, это как отдать свою лишнюю обойму меткому стрелку, у которого просто закончились патроны. Но мощь, которая совершается в слабости?

Суть этого утверждения можно понять так: христианин_ка никогда не бывает *настолько* слаб, чтобы лишиться *надежды* на спасение, искупление и воскрешение, эту надежду у нее/него отнять невозможно, это вкладывает в самую слабую слабость мощь, делает ее сильной. Поэтому, собственно, христианство не знает отчаяния-1, более того, как бы не знает отчаяния вообще, как такового, вернее, называет *унынием* и толкует как один из семи смертных грехов; погружаясь в отчаяние, становясь отчаявшимся, христианин в каком-то смысле перестает быть христианином. (Конечно, отчаяние не относительное, а абсолютное состояние, всякий, кто его достигает, знает это. Но всякий, кто *услышал* христианина Баха, сомневается в этой абсолютности.)

Майстер Экхарт идет еще дальше. Случается, что Всевышний намеренно лишает человека всякой опоры, кроме одной только веры (и неотъемлемой от нее надежды), и в состоянии этой полной лишенности человек только и достигает предельной близости к Творцу. «Ведь чем более обнаженным и свободным дух предстанет перед Богом и будет Им соблюдаем, тем глубже человек погрузится в Бога и тем восприимчивей станет ко всем достохвальным даяниям Божиим»⁵.

⁴ См. например: Агамбен Д. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам. М.: НЛО, 2018. С. 179–180.

⁵ Экхарт М. Речи наставления // Экхарт М. Трактаты. Проповеди. М.: Наука, 2010. С. 27.

Однако что делать остальным, нам, кто не осенен благодатью хорошо продуманной возвышенной иллюзии?

Может быть, по крайней мере, можно *разделить* надежду? Или даже отдать ее тем, кто в силах ее питать? «Только ради потерявших надежду дана нам надежда», – писал Вальтер Беньямин в своей статье об «Избирательном родстве» Гете, писал в Европе, которой еще предстояло пережить Катастрофу. Нет, у меня больше нет надежды – и последнее, что мне остается, знать, что есть кто-то, кто ее сохраняет (как те, кто в «451 градус по Фаренгейту» Брэдбери втайне хранили то, что было запрещено иметь и хранить), так образуя избирательное родство между потерявшими надежду и хранящими ее.

Но что если теперь расширить угол зрения, подняться над плоскостью личного и посмотреть на диалектику отчаяния/надежды как на взаимообусловленность поражения и победы: например, почти в каждом мемуарах революционера можно найти замечание о том, что только в тюрьме она или он могли отдохнуть и продолжить образование, глотая книгу за книгой, на что в рутине повседневной революционной работы никогда не хватает времени.

Отчаявшись связать намеченные тезисы в плотный последовательный текст, я соплагаю фрагменты почти свободно – это поражение. Продолжение все же текста в формате свободно расположенных фрагментов, связь между которыми в основном держится на трех звездочках, – это своего рода победа (со строчной, конечно, буквы). (Кажется, как-то так же связана и жизнь Ницше, великого больного, с афористической формой ряда его великих книг. А россыпь «Тезисов о понятии истории» Вальтера Беньямина – это один из самых значительных текстов XX века.)

Ранняя смерть – это ужасно, это пустота серого песка там, где могло цвести дерево, это поражение. Но трудно поверить, что у глубокого старика, пережившего не только сверстников, но и детей, не возникает иногда мысли, что рано умерший ускользнул от поражения, оказался своего рода победителем: не хоронить родителей, не видеть

дряхление и смерть друзей и возлюбленных, не переживать каждодневного разрушения своего собственного тела...

И что есть поражение? Ведь если телеологии истории не существует – а ее не существует, – то нет такого поражения, которое было бы обязательным завершением проекта победы; любое поражение только постфактум, ретроспективно, может быть, через десятилетия можно будет наконец понять или как последний вздох умирающего, или как именно то, что дало новый шанс – победитель ликует в победном танце и не видит, как к нему со спины подкрадывается тигр, тот, кто еще несколько часов назад был побежденным, уходит с оружием «победителя», похоронив его останки. То, что грандиозный фейл не может оказаться удивительной удачей, счастливым лотерейным билетом – расскажите об этом опоздавшим на «Титаник». (И как всегда, есть темная изнанка этой утешительной диалектики колеса фортуны, древний стон, который слышится в словах «и живые позавидуют мертвым», вопль тех, кто похоронил «вовремя» умерших, умерших в своих постелях, а теперь в вагоне для скота едет в Освенцим.)

Эта же логика лежит в основе тезиса Розы Люксембург о том, что не существует «не-преждевременного» восстания. «В данный момент выступление преждевременно, мы еще не накопили достаточно сил, поэтому обречены на поражение» – это как раз речь бесконечно пораженного, для которого «нужный» момент не настанет никогда. В открытой, то есть не predetermined, истории (а другой нет) победа определяется не суммой накопленного (которая никогда не может быть определена «объективно» именно по причине того, что история – это взаимообусловленность закономерного и случайного), а умением определить и не упустить *шанс* на победу, и если это уяснить, то станет понятно, что само поражение восстания – это опыт и знание, без которых была бы невозможна та будущая победа. (И опять темная изнанка: через несколько десятилетий культ великой победы оборачивается культом агрессии, дракон возрождается там, где пролито наибольшее количество крови.)

«История учит только тому, что ничему не учит» – эта расхожая «мудрость» (глупая уже потому, что сложнейшую систему Гегеля утрамбовывает в одно предложение), этот слоган каждого поколения

циников разумеют так, что история раз за разом преподносит нам урок, но мы снова и снова не можем не только выучить его, но даже понять, в чем урок, более того – не можем даже уяснить, что это был урок, а не фарс, разыгранный пьяным идиотом. На самом деле эту учительскую функцию истории надо интерпретировать едва ли не противоположным образом: «урок» истории (постигаемой как движение через целеполагание и случайности, но никогда через «объективное» влечение к «конечной цели») как раз в том, что *не надо* принимать какое бы то ни было историческое событие за «урок»; стремительное перерождение социалистического проекта в СССР в тоталитаризм в «коммунистической» обертке *не учит*, что стремление к справедливому и свободному обществу обречено закончиться ГУЛАГом, история Икара *не учит*, что стремление к полету обречено оканчиваться падением, и т. д.

Приходится признать, что у отчаяния нет двойного дна, где могло бы храниться чудо надежды... «Надо сделать надежду из отчаяния, потому что больше ее не из чего сделать» – это всего лишь очередная красавица, пустые слова. Никто не может вытащить себя за косичку из болота (гибель героини фильма «А зори здесь тихие» в трясине – одна из самых невыносимо страшных сцен советского кинематографа). Если отнестись к отчаянию серьезно, как к полной лишенности, выхода оттуда на собственных ногах не может быть. *Через* отчаяние никуда нельзя прийти, даже к слабой надежде, просто по определению.

Следовательно, последний – в ряду многих – момент, где хоть как-то (то есть на разных сторонах пропасти) соплагаются отчаяние и надежда, – это последняя капля, последняя соломинка, и необходимо не дать им стать последними, не дать капле упасть в чашу, соломинке лечь на спину верблюда. В этот *выделенный* момент, в момент-который-еще-может-не-стать-крайним (в секунду, когда ковш с кипящим маслом уже вырвался из рук, но раскаленная жидкость еще не полилась на ноги), в последний – но далеко не в первый – раз случается перерыв невозможности, открывается окно возможностей, окно надежды. Можно выделить два основных их типа, у каждого есть свой «негатив»: А. Отвержение через приятие и Б. Приятие через отвержение.

А. Отвержение через приятие: смириться со своим ничтожеством,

найти надежду в отказе от надежды на этот мир, стать субъектом не от мира сего, принять отчаяние как отказ от чаяний в этом мире – это открывает выход в мир иной, поэтому это религиозное «окно». Христианство дало надежду сначала в Палестине, слабым мира сего, колониальным субъектам, потом в метрополии, и опять-таки сперва слабым, а также ничтожным рабам. Эта надежда сокрушенных, «священный ореол юдоли плача» (Маркс), красная нить Надежды-через-сокрушение идет от Евангелий и посланий апостолов вплоть до сегодня, это сердце не только бессердечного мира, но и самого христианства (и, вероятно, не только этой религии): «Только сверхъестественное действие благодати проводит душу через ее самоуничтожение до того самого места, где обретают такое внимание, которое только одно и позволяет быть внимательным и к истине, и к несчастью»⁶. (Вряд ли может стать мировой религия без такой нити.)

«Негатив» этого «окна» можно описать, применив Фрейдовы определения печали и меланхолии: «При печали мир становится пустым и жалким, при меланхолии таким бывает само Я»⁷. Если в «окне А» через отвержение мира сего рождается личная надежда, то в темном случае «окна А-минус» отвергается все остальное, кроме надежды на (вечный) покой, надежды на спокойствие, ничем не отличающееся от омертвления; отвержение всего, кроме Абсолюта, обращается на сам Абсолют. Это циническое «окно», юмор висельника, храбрость отчаяния, ледяное спокойствие многократного убийцы, поразившее Достоевского на каторге, см. «Записки из мертвого дома». Так говорят резиньяция и квиетив, умаление ради-чего-то превращается в умаление ради-ничего, а наслаждение извлекается из самого отсутствия надежды: «И тогда мы видим, как человек, пройдя все ступени возрастающего притеснения, доведенный, несмотря на сильнейшее сопротивление, до крайнего отчаяния, внезапно сосредоточивается в самом себе, познает себя и мир, изменяет все свое существо, возвышается над самим собой и над всяким страданием и как бы очищенный и освященный им, в недостижимом покое, блаженстве и высоте, добровольно отказывается от всего, чего он страстно желал прежде, и радостно встречает смерть»⁸. (Сегодня такие «миры вы-

⁶ Вейль С. Личность и священное. СПб.: Jaromir Hladik press, 2019. С. 54.

⁷ Фрейд З. Печаль и меланхолия // Фрейд З. Собр. соч. в 10 томах, т. 3. М.: Фирма СТД, 2006. С. 214.

⁸ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собр. соч. в 6 томах, т. 1. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, Республика, 1999. С. 334.

читания», очищенные от любой надежды, даже от «радостной встречи смерти», изображает в своих романах и киносценариях Кормак Маккарти, см. «Кровавый меридиан», «Старикам тут не место», «Советник».)

Б. Принятие через отвержение: радикальный разрыв с прошлым дает надежду на счастье и свободу в этом мире, это «окно» открывали множество социальных и политических движений, движений через отчаяние к надежде. Как интеллектуальное отражение этого политического импульса можно прочесть знаменитые, многократно цитировавшиеся слова Теодора Адорно: «Единственной философией, за которой перед лицом отчаяния можно нести ответственность, была бы попытка рассматривать все вещи так, какими они представлялись бы с позиции избавления»⁹. Единственным общественно-политическим движением (со своим интеллектуальным крылом), за которое перед лицом отчаяния и отчаявшихся можно нести ответственность, является движение, которое рассматривает все задачи с позиции избавления человечества от железной пяты несвободы и неистины. Заклейменный проклятием мир голодных и рабов, класс лишенных всего, кроме способности – и необходимости – работать до самой смерти, становится субъектом полной социальной трансформации, двигателем в сторону свободного общества. Образы, конечно, винтажные и сегодня почти неприлично романтические. Ныне, пожалуй, их можно интерпретировать как сопротивление *субъектов* своей совершающейся в практиках тотальных администрирования и пропаганды *объективизации* (овеществлению), сопротивление, схожее со спонтанными процессами возникновения порядка в хаосе, описанными в работах Ильи Пригожина.

Негативом этого «окна» является *перерождение*, реверсивное превращение надежды в отчаяние, движение по той же линии, но в обратном направлении, контрреволюция в точном смысле слова. Если в «окне А-минус» отрицание не может остановиться и доходит до Ничего, то в «окне Б-минус», движение как раз останавливается и, не дойдя до своей точки невозвращения, где изменения стали бы неотвратимыми, раскручивается – как разжавшаяся пружина – в обратном направлении, с невыносимой точностью уничтожая свое прошлое, не революция пожирает своих детей, а контрреволюция

⁹ Адорно Т. *Minima moralia*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022. С. 304.

убивает своих родителей-революционеров; когда потаенное нутро социального организма в ходе революции обнажается, в него вживляют себя, оттерев целителей, новые паразиты. Стремление к свободе становится жадой рабства, давно чаемые позитивные изменения заканчиваются омертвелой стабилизацией, верность оборачивается предательством. Это попятное движение, сжигая, как лесной пожар, ту цветущую сложность, в которой оно зародилось, разрушая и изменяя до неузнаваемости, провозглашает себя – и это самое главное – не *отрицанием*, а *продолжением*. Поэтому ре-акционный поворот так часто возглавляют субъекты, которые в свое время терлись на вторых ролях среди руководителей революции, прогрессивного импульса, трагически-негаданно давшего начало этому развороту.

Именно в СССР, совершившем самый резкий исторический «рывок», эта ползучая диалектика предательства (одна из самых важных книг об этих процессах называется «Преданная революция») достигает своего апофеоза. Чтобы сослужить «последнюю службу» Партии, ее многолетние лидеры, создавшие ее и приведшие к победе, на политических процессах конца 1930-х годов оговаривают себя, заученно оглашая карикатурно-гротескные образы, подготовленные их палачами.

Тут тривиальность фильма «Капитан Волконогов бежал» (реж. Н. Меркулова, А. Чупов, 2021). Он изображает черно-белый мир и строит интригу на том, удастся ли герою, осознавшему, что он не «беленький», а «черненький», если воспользоваться выражением одного из героев Гоголя, пересечь границу между двумя этими мирами, причем забор на границе настолько высок, что для его преодоления необходимо практически все экранное время. Но подлинная сложность процессов в «окне Б-минус» в том, что субъект несет границу в самом себе и даже не замечает ее пересечения, сначала искреннее рискуя жизнью на баррикадах свободы, а через несколько лет так же искренне выполняя «тяжелый долг» внесудебных казней бывших товарищей; сначала ночуя в осажденном парламенте, а потом становясь главой избиркома в авторитарном государстве и не на страх, а на совесть фальсифицируя выборы, автор эпохального «Тихого Дона» становится автором какой-то там «Целины», и т.д. и т.п. (Эти миры изображены в романе Артура Кестлера «Слепящая тьма» и, конечно, в книге Оруэлла «1984», пронзительно точно выразившего как

раз это обморочное зазеркалье контрреволюции: «Война – это мир, свобода – это рабство, незнание – сила».)

Советская культура, которую я впитывал в школе и вузе, пестовала то переживание, что, как бы ни было трудно, рано или поздно все уладится, победа будет за нами. (Эта важная эмоциональная составляющая данной культуры, очевидно, имела подпитку в нескольких кардинальных вехах истории Советского Союза – в гражданскую судьба советского проекта решалась на фронте, находившемся буквально в нескольких километрах от Петрограда, потом в нескольких километрах от Москвы в 1941 году и еще раз в нескольких километрах от Сталинграда в конце 1942 – начале 1943 года.)

Постсоветский опыт учит иному: все время не хватает последней капли, нескольких голосов до победы на выборах, нескольких лет жизни до точки невозвращения. А в основании постсоветской фрустрации – символическая кастрация исторических масштабов: советские люди мечтали добавить к своему худо-бедно существовавшему социальному государству политическую свободу, а обнаружили себя в государстве и без социального обеспечения, и без свободы.

Последняя награда мертвеца – это тот факт, что ему больше не надо умирать. (И. Ялом. «Когда Ницше плакал»).

А. Пока живу – надеюсь, вернее, закрываю глаза на то, что без конкретных действий надежда – лишь переливание из пустого в порожнее. Только редкие пророки пессимизма (других и не бывает, оптимизму не нужны предупреждения, у него есть «автоматизм прогресса») вопиют в пустыне: «Там, где для нас – цепочка предстоящих событий, там он видит сплошную катастрофу, непрестанно громоздящую руины над руинами и сваливающую все это к его ногам»¹⁰.

Б. До крещендо «Тезисов о понятии истории» была увертюра «Происхождения немецкой барочной драмы», многолетнего исследования

¹⁰ Беньямин В. О понятии истории // Беньямин В. Учение о подобии. Медиа-эстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 242.

этого жанра как меланхолического изображения крушения мира, «бездны, скрывающейся за каждым аспектом повседневной жизни»¹¹, где делается мрачный вывод о «сатанинских обетованиях», о «кажимости бесконечности в зияющей пустоте бездне зла»¹². (Я пишу эти строки в дни после того, как вдова автора выражения «зияющие высоты» призвала государственные органы к репрессиям против коллектива Института философии АН РФ.)

В. Эту чувствительность к зияющей пустоте бездне зла за тонкой искусно расшитой занавеской, наверно, дала Беньямину (или укрепила) сама его жизнь, только ретроспективно понятая как одна из самых значительных жизней XX века, а в актуальном протекании она ведь была чередой неудач и провалов: в карьере, в браке, в отношениях, даже в почти нелепой смерти за полшага до спасения...

«Мы должны жить и вытерпеть поражение идеи, нашей идеи»¹³.

После нескольких веков прогресса (более-менее общераспространенного мнения о том, что в конечном счете разум и свобода восторжествуют) в текущий момент скорее преобладают тревога и пессимизм. Конечно, важнейшим этапом разочарования был крах социал-демократической и коммунистической идеологий, коллапс Восточного блока, то есть альтернативы. Но и либеральная демократия ныне вынуждена гнать от себя мысль, что она есть исключение из правил, а правилом является авторитаризм, «электоральная автократия», более-менее неуклонно дрейфующая к экологической катастрофе и/или общепланетной (ядерной) войне. «Наши шансы в борьбе за свободу тают, как чертов снежок»¹⁴.

Все шире распространяется сознательная или бессознательная тревога о том, что стакан онтологии оказался на три четверти пуст. Настроение «сотри случайные черты, и ты увидишь – мир прекрасен» переходит в настроение «сколько человека ни корми, он

¹¹ Айленд Х., Дженнингс М. У. Вальтер Беньямин. Критическая жизнь. М.: Дело, 2022. С. 243.

¹² Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. М.: Аграф, 2002. С. 245.

¹³ Negri A. Art and Multitude. Cambridge: Polity Press, 2011. P. 9.

¹⁴ Cunningham V. Cornel West sees a spiritual decay in the Culture // The New Yorker, 2022, March 9.

другому человеку – волк»; что материя развивалась 14 миллиардов лет, чтобы достигнуть стадии разума, осознать, что все бессмысленно и исчезнуть в ядерной вспышке – что это история не Дарвина и Маркса, а Беккета. Ужас перед итогами XX века меркнет перед ужасом будущих итогов века XXI-го. Это «Пиррово поражение», не чреватое победой, опровергающее и слова Гегеля о том, что истина – это такая сила, что содержится и в заблуждении, и слова Бенджамина Дизраэли, что ночь темнее всего перед рассветом.

В центре «истории прогресса» (нескольких веков от «расколдовывания мира» (М. Вебер) до краха социалистической альтернативы) стоит Гегель, уже в самых первых своих произведениях мыслящий *позитивность негативности*, постулирующий отрицательный абсолют как чреватое бесконечными возможностями ничто-за-квант-времени-до-Большого-Взрыва, как *источник*. «Человек есть эта ночь, это пустое ничто, которое содержит все в своей простоте, богатство бесконечно многих представлений, образов <...>»¹⁵. «Кто был ничем, тот станет всем» – вот поэтическое выражение того факта, что научный социализм и марксизм двигаются в этом же русле, только направив бурный поток спекулятивной диалектики в русло политэкономии, заставив вращаться турбину диалектико-материалистического анализа. Сама суть современной эпохи в том, что существование и развитие буржуазного общества, его *raison d'être*, состоит в необходимости бесконечного накопления прибыли, и это создает *субъекта нехватки* (нехватки, сначала мыслившейся как преимущественно материальная, теперь прежде всего как нехватка, лишенность человеческой (само)реализации, стираемой овеществлением и отчуждением). «Пролетариям нечего терять кроме своих цепей, приобретут же они весь мир» («Манифест коммунистической партии») – это перевернутое с головы на ноги умозаключение Гегеля от Ничто к торжеству Абсолютной идеи, Абсолютной полноты.

Лукач полностью разделяет и эту диалектику утверждения-отрицания и этот оптимизм умонастроения; в «Истории и классовом со-

¹⁵ Гегель Г. В. Ф. Иенская реальная философия // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в 2-х тт. Т 2. М.: Мысль, 1970. С. 289.

знании» раздел о сознании класса – субъекта радикальных преобразований он начинает с известных слов Маркса из введения к критике гегелевской философии права, что разложение существующего миропорядка есть тайна собственного бытия пролетариата. Позитив буржуазного негатива (все, чего не хватает буржуазии, присутствует у пролетариата), выписанный в «Истории...» тождественный субъект-объект процесса общественного развития, по причине величественности его замыслов и деяний, может быть назван «социалистическим Шивой» – он и терминатор старого мира, и демиург мира нового, этот класс стирает с себя «позорное пятно непосредственности» и совершает «процесс прорыва препон овеществления»¹⁶.

Только в самом последнем абзаце главы об овеществлении мелко констатируется еще один аспект диалектики исторического процесса: опустошение и окостенение буржуазных форм сознания, с одной стороны, делает их уязвимыми для атаки нового, но с другой, «по меньшей мере временами усиливается опасность его [пролетариата] идеологического подчинения самым пустым и самым выхолощенным формам буржуазной культуры»¹⁷.

Сегодня, когда мы живем даже не в «запинке», «заикании», «вывихе» времени (Шекспировское «the time is out of joint»), живем не на «переломе», а на «сломе», при «поломке» истории, у нас все же есть своя «немецкая классическая философия 2.0» – философии тех преимущественно еврейско-немецких мыслителей, которые составляли Франкфуртскую школу или тяготели к ней. Может быть, даже следует назвать франкфуртцев светскими еврейскими пророками, отдавая дань их неоценимому вкладу в XX и XXI века и склоняя голову перед случившейся в XX-м катастрофой еврейского народа. (Еще одна черта сближает нас: франкфуртцы стали свидетелями и исследователями того, как цветущая сложность немецкого общества коллапсировала в радикальную диктатуру.)

Свой оптимистический настрой (по крайней мере в опубликованных текстах) Лукач сохранял до конца жизни, совпавшего с концом 1960-х.

¹⁶ Лукач Д. История и классовое сознание. М.: Логос-Альтера, 2003. С. 286.

¹⁷ Там же, с. 289.

Тем временем еще в продолжении Второй мировой была написана книга, в которой был исследован и изложен другой вариант диалектики, это была не диалектика позитивности отрицания, а диалектика прогресса и варварства – «Диалектика Просвещения» Хоркхаймера и Адорно.

Эта книга опирается на два основных тезиса («обязанных», конечно, сложной системой аргументации). Первый из них состоит в том, что уже мифологическое мышление содержит прототипы, а отчасти и готовые формы тех мыслительных инструментов, которыми потом станет оперировать Просвещение (исчислимость, повторяемость, рационализация, господство и т.д.). «Уже миф есть Просвещение... Категории, в которых западноевропейской философией определялся представлявшийся ей вечным порядок природы, маркируют собой места, которые некогда занимали Окнос и Персефона, Ариадна и Нереиды»¹⁸. Но этот тезис никого не мог удивить сам по себе, утвердившаяся за «историю Прогресса» мыслительная схема именно и предполагает, что в более прогрессивных формах в скрытом, «снятом» состоянии содержатся прошлые, менее прогрессивные формы.

Поэтому второй тезис Хоркхаймера и Адорно менее очевиден, если не парадоксален: он гласит, что Просвещение на самом деле не столько «снимает» мифологические формы мышления, сколько сохраняет их в собственном нутре практически в первозданном виде, что Миф и Просвещение связывает не идущая вверх лестница, а они переплетаются, как две спирали нуклеотидов в молекуле ДНК. «... Мифы, становящиеся жертвой Просвещения, сами являются его же непосредственными продуктами... Мир как гигантское аналитическое суждение, единственное, что еще остается ото всех грез науки, есть явление того же пошиба, что и космический миф, связывавший смену весны и осени с похищением Персефоны»¹⁹.

Главный вывод отсюда для нас: чтобы регрессировать к мифологическому мышлению, нашим просвещенным обществам не надо путешествовать на машине времени через толщу тысячелетий, достаточно нескольких неловких движений, и мы проваливаемся туда сквозь тонкий лед, который всегда у нас под ногами, достаточно нескольких лет, чтобы Веймарская республика (возникшая в современном, индустриальном, высокообразованном обществе) обернулась

¹⁸ Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М., СПб.: Медиум, Ювента, 1997. С. 13, 19.

¹⁹ Там же, с. 21, 43.

Третьим Рейхом.

(Это новый вариант гипотезы, предложенной за несколько лет до того Вальтером Бенямином в его «Тезисах о понятии истории» (с которыми Адорно был знаком): история – это не эскалатор вверх, а сложно устроенный континуум «сползания к катастрофе», сползания, которое прерывается постоянными переопределениями возможностей будущего и прошлого в каждый момент настоящего времени (*Jetztzeit*). И *каждый* момент времени чреват не только увеличением шансов на освобождение, но и регрессией в уже изжитое прошлое или даже к откровенному варварству.²⁰)

Откуда этот перелом настроения? Эти пессимизм и тревога в середине 1940-х, когда военные итоги Второй мировой уже ясны? «Почему человечество, вместо того чтобы прийти к истинно человеческому состоянию, погружается в пучину нового типа варварства»²¹?

На самом деле только (закономерная и заслуженная) эйфория от победы над чудовищем могла заставить закрыть глаза на неутешительные выводы, очевидные к середине XX столетия. После Века Просвещения и *Belle Époque* Европа второй раз менее чем за 30 лет провалилась в пекло мировой войны с десятками миллионов погибших жизней и создала технологически безупречный промышленный геноцид миллионов представителей «неполноценных народов». Оглядываясь назад, в середине XX века Европа могла сказать только одно: это было «путешествие вокруг тьмы».

Взгляд в настоящее и будущее тоже мог быть окрашен только багровыми тонами тревоги.

На Востоке победа над нацизмом не привела к внутренней трансформации советского проекта: от «социалистического» псевдоморфоза к более свободной и справедливой жизни в союзе советских республик. Мертвящая аббревиатура сложных процессов деформации

²⁰ См. подробнее: Софронов В. Эссе о континуальности // Софронов В. Положение мертвых. Ревизионистская история «русского космизма». М.: V-A-C Press, 2022.

²¹ Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М., СПб.: Медиум, Ювента, 1997. С. 8.

СССР – сталинщина – не только не была раскрыта (как надеялся в начале войны, например, Троцкий), но – после сравнительно легко репрессированного всплеска надежды, которую принесли домой вернувшиеся с войны фронтовики, – налилась кровью и распространилась на Восточную Европу. Еще один подъем надежд породила советская Оттепель 1953-1968 годов, но, как стало ясно ретроспективно, после проведенной преступными методами коллективизации, Большого террора и раздавленной Пражской весны советский проект был обречен на перерождение и крах (положивший начало еще более глубокому регрессу постсоветского общества).

На Западе, как франкфуртцы явственно различали, зрело другое злокачественное образование. Чаще всего его называют именем общества всеобщего благосостояния, консюмеристского общества, консюмеризма. Особая, исторически небывалая роль массового потребления, избавление от материальной нужды фактически большинства общества, консюмеризм – это важный признак и одновременно механизм еще более существенного диалектического движения, то есть развертывающегося во времени социального парадокса. Развитые индустриальные общества уже много десятилетий как подошли к тому историческому моменту (именно за счет эволюции технологий, крупного машинного производства, автоматизации), когда необходимость ежедневного многочасового отупляющего труда ради избавления от материальной нужды стала нонсенсом, и, значит, пришли на порог социального устройства, при котором основная часть человеческой жизни может быть разворачиванием ничем не сдерживаемого безбрежного потенциала каждой и каждого, где всеохватывающая индивидуальная реализации требует не конкуренции, а сотрудничества, где отдать значит получить. «Переход через эту точку означал бы трансцендирование техническим прогрессом царства необходимости»²². Зловещий парадокс состоит в том, что одновременно вся мощь этого развитого общества направлена на то, чтобы не дать таким изменениям сбыться. И это момент иррациональности самого Разума. «Повсюду в наиболее развитых странах индустриального общества представлены две следующие черты: тенденция к завершению технологической рациональности и интенсивные усилия удержать эту тенденцию в рамках существующих институтов... Паутина господства стала паутиной самого Разума, и это общество роковым образом в ней запуталось»²³.

²² Маркузе Г. Одномерный человек. М.: АСТ, 2003. С. 36.

Так можно освободить от навязшей в зубах – особенно у (пост) советского читателя – тривиальности выражение «единство и борьба противоположностей». На Востоке та же самая Победа, которая могла освободить народ-победитель (столь многим пожертвовавший и открывший на войне заново в себе столь много, казалось бы, полностью пришибленных самостоятельности и инициативы), напротив, дала культу личности с маленькой буквы «л», и так уже достигшему мифического накала, новый – «ультразвуковой» – уровень громкости и одновременно новый уровень сковывающей общество тяжести.

На Западе техника, обладающая громадным освободительным потенциалом и реально освобождающая от материальной нужды, делает это, неся в себе изначальную двойственность и поэтому в сочетании с социальной инерцией и классовым эгоизмом превращается из двигателя в шоры, а искуснейшее администрирование, необходимое для высоких технологий, обращается и на само общество, создавая в нем невосприимчивость к мышлению альтернативы. «Технический прогресс, охвативший всю систему господства и координирования, создает формы жизни (и власти), которые, по видимости, примиряют противостоящие системе силы, а на деле сметают или лишают почвы всякий протест во имя исторической перспективы свободы от тягостного труда и господства»²³. Массовое потребление и высокие технологии, избавляя от извечной материальной нужды, одновременно активно формируют другую нужду; наделяя, отбирают; открывая, закрывают; рационализируясь до предела, становятся иррациональными. Высочайший уровень администрирования, необходимый для поддержания и развития сложнейших современных экономик, и методы, разработанные для этого, могут с равной эффективностью использоваться для вытеснения из общественного сознания тезиса «другой мир возможен».

Жизнь «повреждена», как сформулировал Адорно в подзаголовке своей книги, цитировавшейся выше. Это выражение можно понять и так, что повреждена жизнь в самой своей основе, не биологической, конечно, а человечески-сознательной; сам психический аппарат

²³ Там же, с. 37, 225.

²⁴ Там же, с. 9.

человека содержит ряд деструктивных «моментов», «вредоносов», если воспользоваться компьютерным сленгом. Самую радикальную картину этих «проблем внутренней безопасности» можно найти в еще одной книге Маркузе (там эти угрозы не изображаются как фатальные, но, глядя на Часы Судного дня, сегодня степень этой фатальности выглядит гораздо более высокой, чем в 1955 году, когда книга вышла первым изданием).

Маркузе опирается на динамическое понимание формирования связей Я, Сверх-Я и Оно. Первый «момент» реакционности (в обоих смыслах) этой связи закладывается в раннем детстве. Тренировка «должного», первоначально направленная на сознание ребенка, рано или поздно приводит к тому, что выполнение правил, вмененных социальным и семейным окружением, становится автоматическим, бессознательным. Это значит, что любое автономное развитие инстинктов с этого момента блокируется, становится невозможным, а сами инстинкты фиксируются на уровне детства, поэтому возникает гиперопека со стороны Сверх-Я и любой выход за рамки инфантильной нормы будет результироваться в чувстве вины и агрессии, направленной на себя. Тем не менее Оно, живущее памятью о принципе удовольствия, напротив, проецирует в будущее воспоминание о свободе от нужды в чем-либо, надеется на это будущее и желает его. Сверх-Я же бессознательно, то есть строго и автоматически, отвергает это требование будущего, отвергает во имя прошлого, «прошлого не целостного удовлетворения, а горького приспособления к карающему настоящему». Этот жесткий запрет постоянно укрепляется с развитием цивилизации и на уровне онтогенеза, и на уровне филогенеза, необходимость побеждает свободу, «память, рациональная и рационализированная, сама покоряется принципу реальности»²⁵.

Еще один аспект саморазрушительной диалектики психического аппарата Фрейд положил, как показывает Маркузе, в само основание своей метапсихологии, причем на этот аспект настолько редко обращают внимание, что он фактически табуирован: причина строгих ограничительных мер по отношению к сексуальности, ее своего рода «локдаун» практически во всех известных нам обществах, то есть неизбывный конфликт сексуальности и цивилизации, лежит в неотъемлемых от сексуальности агрессивных инстинктах, которые цивилизация в целях самосохранения просто вынужде-

²⁵ Маркузе Г. Эрос и цивилизация. К.: ИСА, 1995. С. 25–26.

на купировать с недремлющей настойчивостью. Так формируется разрушительная диалектика, порочный круг (и связь сексуальности с «порочностью»); угнетая сексуальность, цивилизация невольно усиливает то, что сексуальности противостоит, то, чему она является противовесом – деструктивность. «Непрекращающиеся ограничения Эроса в конце концов ослабляют инстинкты жизни и, следовательно, усиливают и освобождают те самые силы, противостоять которым они были “призваны”, – силы деструкции»²⁶.

Разрушительная диалектика влечений пронизывает все человеческое бытие: агрессия, переключенная с Я на внешний мир, питает энергией активную деятельность человека, направленную на преобразование мира, невозможное без разрушения и уничтожения, и это преобразование мира ведет человечество ко все более высокому уровню культуры (а лежащая в основании этого развития агрессия периодически прорывается наружу как кровавые конфликты на всех уровнях, от индивидуального и семейного до межгосударственного), «общий прогресс цивилизации возможен только благодаря преобразованию и использованию инстинкта смерти»²⁷. Но этот аспект агрессивности еще можно сравнить с прирученной цепной реакцией ядерного деления, дающей свет в наши дома (и которая тоже иногда вырывается из-под контроля и творит беды). Самое же опасное переплетение Эроса и Смерти, как разветвленный корень растения-фармакона, лекарства-отравы, разворачивает себя все-таки в самой структуре личности.

Останавливая «нереалистические» влечения Оно, Сверх-Я создает и защищает Я, но делает это, раскалывая целостность, направляя одну часть личности (Я) против другой (Оно), создавая дефект, являющийся частью конструкции. Поскольку «источником морального ядра личности является направленная вовнутрь деструктивность, сознание – эта самая лелеемая моральная инстанция индивида – предстает пронизанной инстинктом смерти»²⁸. Причем мы снова встречаем здесь порочный круг, трагическую спираль, ведущую вниз: чем строже субъект ограничивает свою агрессию, направленную вовне (а это и есть прогресс цивилизации), тем интенсивнее Сверх-Я эту агрессию направляет против Я, и в пределе, в состоянии крайней

²⁶ Там же, с. 37.

²⁷ Там же, с. 46.

²⁸ Там же, с. 48.

меланхолии, как писал Фрейд в работе «Я и Оно», Сверх-Я может стать местом скопления инстинктов смерти. И это не просто вероятная девиация, а как раз «нормальность ненормальности» сжимающихся тисков действия-противодействия, уменьшения агрессии в одной инстанции и усиления в другой. «Именно в этом контексте метаспсихология Фрейда встречается лицом к лицу с губительной диалектикой цивилизации, ибо сам прогресс цивилизации ведет к нарастающему высвобождению разрушительных сил»²⁹. (Как раз поэтому подлинная, так сказать экзистенциальная – а не консюмеристская, как в современных обществах, – либерализация сексуальности, освобождение Эроса из-под спуда запретов – это не корабельная пушка, сорвавшаяся с крепления, слепая сила, чьи хаотические рывки грозят гибелью всему кораблю, как в знаменитой сцене из «Девяносто третьего года» Гюго, а напротив, единственное средство свернуть с дороги, ведущей в тупик.)

Еще один аспект «поражения»: только в самом конце работы над этим эссе я удосужился прочитать книгу, давно лежавшую у меня, великолепное исследование Энцо Траверсо «Левая меланхолия», и понял, что мой текст не более чем развернутое примечание к одному из тезисов книги, которая освещает практически все затронутые мной вопросы гораздо более глубоко и широко. Издалека работа Траверсо может показаться «прудом» – что еще можно сказать о меланхолии, в которой левые барахтаются уже несколько десятилетий? «От века “штурма небес” осталась лишь гора руин, и мы не знаем, как начать восстановление, да и стоит ли вообще это делать»³⁰. Но нет, под обложкой целое «море» новых выводов, только одна еще цитата: возражая на традиционный упрек «левым меланхоликам» в том, что их состояние – лишь симптом патологической неспособности расстаться с прошлым, Траверсо пишет, что в наших сегодняшних условиях отсутствия альтернативы (все мы помним слова Фредрика Джеймисона, что сегодня легче представить конец света, чем конец капитализма), «расставание с иллюзиями», завершившаяся успехом «работа скорби» означает идентификацию с врагом, отказ от социализма означает разочарованное принятие капитализма, рынка,

²⁹ Там же, с. 49.

³⁰ Traverso E. Left-wing melancholia: Marxism, history and memory. NY: Columbia University Press, 2016. P. 23.

неолиберализма и т.д.: «В этом случае меланхолия – это упрямый отказ от любого компромисса с властью. Если мы откажемся от фрейдистской модели и “депатологизируем” меланхолию, то сможем посмотреть на нее как на необходимую предпосылку работы скорби, этап, который предшествует ей и облегчает ее, а не блокирует, и, следовательно, помогает субъекту вернуться в состояние активности»³¹.

Будущее испытало в XX веке много поражений: в 1968 году в Париже и Праге, потом от рейганомии и тэтчеризма, потом с коллапсом Восточного блока; фактически последней крупной победой прогресса было поражение, нанесенное фашизму и нацизму во Второй мировой (которое, увы, не положило конец раз и навсегда различным фашистским и неофашистским идеологиям³²). И в годы этой же войны франкфуртцы зафиксировали признаки отката-перелома, категории осмысливаются те же, акценты становятся другими: от позитивности отрицания у Гегеля и Маркса и креативности разрушения у Лукача к варварству прогресса, мифогенности Просвещения, иррациональности Разума и бесчеловечному в человеке.

Негативные, реакционные, варварские тенденции и силы выявились не как внешние прогрессу (тогда им можно было бы четко противопоставить «силы света»), а как тесно переплетенные с позитивными, просвещенными тенденциями. И тогда, во-первых, значительно труднее отделить одно от другого, а во-вторых, усиление прогресса часто ведет не к умалению реакционных тенденций (как на весах с двумя чашами), а к равнозначному укреплению регресса. Резко интенсифицирующая производство продуктов питания Зеленая революция, сельскохозяйственный хайтек, который может сделать продукты недорогими, а голод – старой сказкой, в которую дети больше не верят, может стать и средством монополизации, контроля и удушения конкурентов, а следовательно, и повышения цен; самолет, который доставляет врача в труднодоступное место, может стать бомбардировщиком в мире без мирного неба; интернет, который хранит неограниченное количество знаний, может стать оружием в бесчестной пропагандистской войне и способом доставки разрушительных вирусов в компьютеры АЭС.

³¹ Ibid., p. 45.

³² См. напр.: Traverso E. The New Faces of Fascism: Populism and the Far Right. London, NY: Verso, 2019.

Можно ли назвать это радикальным пессимизмом? Или даже фаталистическим пессимизмом? Скорее, это новое и все более острое переживание хрупкости прогресса. Несмотря на его многотысячелетнюю историю и широкое основание, по самому своему определению прогресс – это усложнение. А это значит, по-видимому, что прогрессу нужны все более развитые и тщательные механизмы защиты, предохранители. Последние годы отняли у нас последние остатки надежды на «автоматизм прогресса», на то, что «все само собой как-нибудь устроится». Наоборот, поезд истории все быстрее несется к отвесной пропасти, и только от нас самих зависит, сможем ли мы предотвратить крушение. Чем ближе к возможности фазового перехода к «умиротворенному существованию» (Маркузе), тем острее опасность мгновенного и резкого скатывания в варварство; трампизм – выпуклый как фурункул пример такой опасности сегодня. Жизнь «повреждена» в том смысле, в котором дом неизбежно повреждается, если его не поддерживать постоянным вниманием и профилактическим ремонтом. Слова «Люди, будьте бдительны», записанные Юлиусом Фучиком за день до отправки его в Берлинскую тюрьму, где он был казнен 8 сентября 1943 года, – тоже об этом, тоже о нас.

Библиография

- Агамбен Д. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам. М.: НЛО, 2018.
- Адорно Т. *Minima moralia*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022.
- Айленд Х., Дженнингс М. У. Вальтер Беньямин. Критическая жизнь. М.: Дело, 2022.
- Беньямин В. О понятии истории // Беньямин В. Учение о подобию. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012.
- Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. М.: Аграф, 2002.
- Вейль С. Личность и священное. СПб.: Jaromir Hladik press, 2019.
- Гегель Г. В. Ф. Иенская реальная философия // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в 2-х тт. Т 2. М.: Мысль, 1970.
- Лукач Д. История и классовое сознание. М.: Логос-Альтера, 2003.
- Маркузе Г. Одномерный человек. М.: АСТ, 2003.
- Маркузе Г. Эрос и цивилизация. К.: ИСА, 1995.
- Софронов В. Эссе о континуальности // Софронов В. Положение мертвых. Ревизионистская история «русского космизма». М.: V-A-C Press, 2022.
- Фрейд З. Печаль и меланхолия // Фрейд З. Собр. соч. в 10 тт. Т. 3. М.: Фирма СГД, 2006.
- Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М., СПб.: Медиум, Ювента, 1997.
- Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собр. соч. в 6 тт. Т. 1. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, Республика, 1999.
- Экхарт М. Речи наставления // Экхарт М. Трактаты. Проповеди. М.: Наука, 2010.
- Cunningham V. Cornel West sees a spiritual decay in the Culture // The New Yorker, 2022, March 9.
- Marcuse H. Epilogue to the new German edition of Marx's 18th Brumaire of Louis Napoleon // *Radical America*, 1969, Vol. 3 (4).
- Negri A. *Art and Multitude*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- Traverso E. *Left-wing melancholia: Marxism, history and memory*. NY: Columbia University Press, 2016.
- Traverso E. *The New Faces of Fascism: Populism and the Far Right*. London, NY: Verso, 2019.

References

- Adorno T. *Minima moralia* [Minima moralia]. M.: Ad Marginem, 2022. (In Russian)
- Agamben D. *Ostavsheesja vremja: Kommentarij k Poslaniju k Rimljanam* [Remaining Time: A Commentary on the Epistle to the Romans]. M.: NLO, 2018. (In Russian)
- Benjamin W. *O ponjatii istorii* [On the Concept of History] // Benjamin W. *Uchenie o podobii. Mediajesteticheskie proizvedenija* [Doctrine of Similarity. Media Aesthetic Works]. M.: RGGU, 2012. (In Russian)
- Benjamin W. *Proishozhdenie nemeckoj barochnoj dramy* [The Origin of German Baroque Drama]. M.: Agraf, 2002. (In Russian)
- Cunningham V. *Cornel West sees a spiritual decay in the Culture* // *The New Yorker*, 2022, March 9.
- Eckhart M. *Rechi nastavlenija* [Speeches of Instruction] // Eckhart M. *Traktaty. Propovedi* [Treatises. Sermons]. M.: Nauka, 2010. (In Russian)
- Freud S. *Pechal' i melanholiya* [Sadness and Melancholy] // Freud Z. *Sobr. soch. v 10 tomah, t. 3.* [Collected works in 10 volumes, vol. 3]. M.: Firma STD, 2006. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Ienskaja real'naja filosofija* [Jena real philosophy] // Hegel G. W. F. *Raboty raznyh let v 2-h tt. T. 2* [Works of different years in 2 vol. Vol. 2]. M.: Mysl', 1970. (In Russian)
- Horkheimer M., Adorno T. *Dialektika Prosveshhenija. Filosofskie fragmenty* [Dialectics of Enlightenment. Philosophical Fragments]. M., SPb.: Medium, Juventa, 1997. (In Russian)
- Island H., Jennings M. W. *Val'ter Ben'jamin. Kriticheskaja zhizn'* [Walter Benjamin. A Critical Life]. M.: Delo, 2022. (In Russian)
- Lukach G. *Istorija i klassovoe soznanie* [History and Class Consciousness]. M.: Logos-Altera, 2003. (In Russian)
- Marcuse H. *Jeros i civilizacija* [Eros and Civilization]. K.: ISA, 1995. (In Russian)
- Marcuse H. *Odnomernyj chelovek* [One-Dimensional Man]. M.: AST, 2003. (In Russian)
- Marcuse H. *Epilogue to the new German edition of Marx's 18th Brumaire of Louis Napoleon* // *Radical America*, 1969, Vol. 3 (4).
- Negri A. *Art and Multitude*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- Schopenhauer A. *Mir kak volja i predstavlenie* [The World as Will and Representation] // Schopenhauer A. *Sobr. soch. v 6 tt. T. 1* [Collected Works in 6 Volumes, Vol. 1]. M.: TERRA – Knizhnyj klub, Respublika,

1999. (In Russian)

Sofronov V. Jesse o kontinual'nosti [Essay on Continuity] // Sofronov V. Polozhenie mertvyh. Revizionistskaja istorija «russkogo kosmizma» [State of the Dead. Revisionist History of «Russian Cosmism»]. M.: V-A-C Press, 2022. (In Russian)

Traverso E. Left-wing melancholia: Marxism, history and memory. NY: Columbia University Press, 2016.

Traverso E. The New Faces of Fascism: Populism and the Far Right. London, NY: Verso, 2019.

Weil S. Lichnost' i svjashhennoe [Personality and the Sacred]. SPb.: Jaromir Hladik, 2019. (In Russian)

The Defeat of the Living

Vladislav Sofronov – independent researcher; Moscow, Russia; e-mail: deepredminded@gmail.com

Keywords: despair, defeat, pessimism, progress, barbarism, Frankfurt School

The essay is an attempt to outline the different perspectives from which one can be philosophical about the phenomenon of despair today. Despite deliberately rejecting systematicity in principle, this essay relies on two main axes in understanding despair as a philosophical problem: one axis groups different approaches to the question of whether any definition of despair is possible. On the other axis we look for some (by no means all, of course) approaches to understanding despair that are revealed by history and philosophy. Based on these axes, the essay touches on such topics as: various types of despair, despair and despondency, religious and atheistic, rational and mystical reflection of despair, despair and defeat, social mechanisms of creating and overcoming despair, the unnoticed «pessimistic turn» of the mid-20th century and the role of thinkers of the Frankfurt School in creating and justifying this turn.

По ту сторону власти. Трансцендентальное понятие диаспоры¹

Франсуа Ларюэль – философ, преподаватель, Университет Париж X Нантер; Париж, Франция; e-mail: francois.laruelle@free.fr

Пер. с франц.: Александр Сковородко

Ред.: Никита Архипов

Ключевые слова: власть, бытие, Другой, Единое, транс-историческое, субъективность, иное, иудаизм, мессианизм, трансцендентализм, не-философия, Левинас, Хайдеггер

Путешествие к новой земле – безвластному миру, путь к которому прокладывает миноритарная война, подпитываемая «неверной верностью» к Левинасу. Для того, чтобы совершить его, Ларюэль обращается к отождествлению власти и бытия. Осуществляемый Левинасом реванш Бытия, помысленный в пользу Сущего, Ларюэлем переопределяется Сущностью или Одним. Прелегая между бытием и властью, эта ветвящаяся тропа к другому миру сходится в решении, которое отдает предпочтение трансверсальности. Что означает: сделать так, чтобы Иное не возвращалось в Бытие. Одно (Сущность), по мысли Ларюэля, обеспечивает дисперсный характер Иного. Если для Левинаса Сущность (Одно) монолитна и тождественна, то для Ларюэля она одновременно остается собой (унилатерально) и при этом рассеивается, «производя» инаковость. Иными словами, раскрыть продуцирующую силу Сущности или Одного, силу, которая не дает инаковости замкнуться в тех или иных границах, включая национальные. Ларюэль ищет возможность помыслить множественность без того, чтобы изобретать новую онтологию и новую тотальность с диктатом Иного; «генерализировать» иудаизм, чтобы он был избыточен для себя самого в соответствии с своей сущностью. В статье Ларюэль имплицитно формулирует принципы диаспоры, которая только и способна привнести в мир подлинное искупление.

¹ Перевод выполнен по изданию: Laruelle F. Au-delà du pouvoir. Le concept transcendantal de la Diaspora // Textes pour Emmanuel Levinas. Paris: Jean-Michel Place, 1980. PP. 111–126. Публикуется с любезного разрешения автора.

Как Левинасу удавалось столь хорошо разоблачать и обличать желание властвовать, обнаруживаемое как в мышлении, так и в истории? Быть может, потому что он состоит в решительно не политическом отношении к политике, принадлежит этической и профетической традиции, несоизмеримой с политической конъюнктурой (плеоназм, дважды им отвергаемый). Левинасом было достаточно написано по поводу «обстоятельств» (*circonstances*), но он не тот, кого зовут политическим мыслителем, поскольку он – мыслитель без конъюнктуры, но не без традиции, отнюдь. Хотя Левинас и не пытается искать основания в «актуальном моменте», он отправляется от него (возможно, оттого-то, по иронии, мысль Левинаса и обретает признаваемую за ней актуальность), иначе говоря, от соединения, со-присутствия существ (*d'êtres*), событий и сил, обретающих свою уникальность и актуальность во взаимной сверхдетерминации. Левинас останавливается на теме нацизма (для него она не просто актуальна, а составляет всеобщий горизонт истории: нацизм и антисемитизм как смысл западного онто-логоса) и позволяет себе увлечься ею только потому, что принадлежит давней традиции, всегда осуждавшей эту конъюнктуру, – незапамятное прошлое, которое всегда держало «актуальный момент» в напряжении.

Однако проблема обвинителя в том, что он никогда не является искупителем. Вы спросите: отчего вам так необходим искупитель? Это вопрос, который можно поставить, обладая определенной сноровкой, однако мы предпочтем сделать реверанс в сторону, поскольку мы еще не созрели для любых без исключения вопросов или же слишком невинны (*ou déjà trop innocents*), чтобы на них отвечать.

Левинас придает политике определенное значение, обвиняя ее и приписывая все время растущий долг (долг власти и силы) – является ли это в конечном счете удачным средством преодолеть «политическое виденье мира»? Не может ли признание власти банкротом продлить ее срок или даже увековечить ее? Освободиться от насилия и войны – это совершенно не «историческая» задача, Левинас здесь прав, но освобождает ли он нас от власти или скорее дополнительным ходом мысли рискует теперь восстановить Господство в качестве над-исторической Универсалии? Желая, чтобы долг «перед» миром рос, не превращает ли он насилие и войну в еще один долг, который наши «стремления к миру» и наши попытки революции – какими бы жалкими и лицемерными они ни были – разве что увеличивают? Что такое *потустороннее* власти, раз оно делает Власть вечной и повышает

ставки, вынуждая нас сбросить карты и «выйти из игры»? Возможно, существует множество способов «выйти из игры», они обладают разной политической значимостью и смыслом... Мы действительно хотим принять Мир (*Paix*) или даже быть распятыми им, – Миром, который опережает саму волю, – но только при условии, что это окажет определенное воздействие на сам мир. Однако не в этом ли состоит условие избавления от долга: никогда не нужно «выходить из игры», но включить долг в саму игру в качестве игровой карты, жетона или монетки... или скорее в качестве того, что скрывается в ней и разыгрывается под видом монет?

Все эти вопросы образуют систему. Возможный отклик современного читателя, уже наслышанного о них и воспринявшего эти вопросы как решения, не должен заставлять нас думать, будто это наигранные вопросы. В силу «случая», достойного отдельного размышления, именно Левинас является истинным инициатором и наиболее глубоким толкователем современной концепции власти – я имею в виду концепцию, которая одновременно соблазняет нас и заставляет страдать, став нашей конъюнктурой, а вовсе не ту несвоевременную концепцию власти, которую мы собираемся ей «противопоставить». Речь идет о концепции власти, возникшей в силу определенных сдвигов в тексте самого Левинаса и трактуемой как универсальная вечная структура, которую можно держать в узде только с помощью радикально не политического «потустороннего». Левинас, соблазнитель и учитель, также является первейшим, самым благородным и коварным противником для нас, искупителей власти. Ибо не нуждается ли война в спасении, иначе говоря, чтобы ее принесли на землю со всеми почестями и радостью, как и подобает всему великому? *Мы не справляем траур по истории.* В этом и состоит наша ответственность: мы ответственны за все худшее, что есть в мире, и мы должны признать, что ужас *позитивен* (да, следовало бы подобрать другое слово), коль скоро, утверждая это, мы можем освободиться от него или по крайней мере лишить его силы. Принять подобную ответственность – значит принять на себя шквал ругательств, но последние скорее свидетельствуют о непризнании, нежели признании (*reconnaissance*) [этого положения дел]... Вот что следовало бы изобрести: «упадок» (*déclin*), который вовсе не сводится к «работе скорби» и погашает долг, не прибегая к обмену или сублимации.

Тем не менее подобные меры, даже стратегия, причастны к политике – и как бы мы вообще могли обойтись без нее, ведь даже

недовольство политикой исходит из ее «потустороннего»? – стратегия, которую необходимо развернуть, чтобы хитростью получить доступ к мысли Левинаса или хотя бы подступиться к ней, столь ревностной в отношении своей исключительности. Откровенно говоря, попытаться сформулировать свое отношение к мысли Левинаса означает столкнуться с дилеммой: мы либо очаровываемся его речью, поплатившись смиренным молчанием за нанесенную им рану, ставшую для нас своего рода тайным клеймом, и за ту пассивность, в которую он нас ввергает; либо же мы поддаемся искушению вступить в диалог, даже искушению тем, что зовут «критикой» его мысли, и тогда он уже предвосхитил и отклонил наши претензии, тем самым обрекая нас на молчание иного рода. Мы видим, как можно разрешить эту дилемму, не впадая в отрицание и не впадая ни в отрицание, ни в запирательство относительно нее (так мы снова оказались бы в ее тисках). Мы хорошо представляем необходимый *сценарий*, к которому подталкивает нас Левинас: принять дилемму и даже развить ее до логического предела, чтобы в итоге сместить ее. Приводя дилемму в движение и создавая разрыв с ее изначальной версией, мы создаем разрыв в самой дилемме: два этих разрыва должны перекрывать друг друга или связаться, совпасть друг с другом в другом месте. Доведение Другого до предела, которое можно понять как доведение до *сверхизобилия* Другого, который будет иным, – вот формула, вот рецепт, который, без сомнения, может означать по меньшей мере две вещи. Этот разрыв, а затем узел и повторная сцепка станут для нас важными точками, в которых на разный манер пересекутся война и мир, или же мышление Левинаса, и то толкование, о котором мы столь настойчиво ходатайствуем.

В конце концов, нам стоило бы это сделать

(Я говорю «стоило бы» поскольку вряд ли мы располагаем средствами для реализации этого сценария; хотя это предприятие подразумевает некий риск: возможно, эта стратегия целиком потерпит крах из-за избытка политики или власти, – например, теоретической – и мы будем вынуждены сложить оружие, несомненно, еще до того, как узнаем о такой необходимости и в принципе окажемся способны сделать это – в этом-то и заключается наша проблема. Если это и метафора, то лишь отчасти, поскольку Левинас признает, что нужно вести «праведную войну против войны» (А. Е. 233), таков его крест как Еврея. Но тогда не пойдет ли он против нас? И не является ли эта «война против войны» уязвимостью мирного состояния, ведь мир (*paix*) всегда должен быть

вооружен (или по крайней мере как это мыслит себе Левинас). Не создает ли это уязвимое место возможность, оставленную для нас самим Левинасом, низложить если не скромность и уважение к вышестоящему противнику, то по крайней мере «притворные» добродетели диалога – элементарное человеческое уважение и желание не навредить (о которых вспоминают столь редко, когда речь идет о поединке не смертельном, а «всего лишь» жестоком). В таком случае Левинас мог бы требовать жестокого обращения в отношении самого себя, поскольку он не оставляет нам иного выбора, нежели вступить в бой, но именно это и следовало бы изобрести – меньшую или миноритарную войну, требующую еще большей жестокости, чем предлагает Левинас.

Следовало бы изобрести нечто вроде сверх-иудаизма (подобно тому, как Ницше изобретает «сверх-христианство»), который был бы также недо-иудаизмом – новые формы иудаизма, и его критерии (детали, дополнения, приложения (*supplements*)), которые вели бы его куда-то еще, дальше, или изменили бы его конфигурацию посредством разрыва = X ($\text{écart} = X$)². Имя Ницше – худший выбор для осмысления этих проблем (да, мы жестоки), так как вокруг него сосредотачиваются разного рода двусмысленности, имеющие отношение к западному пониманию иудаизма. Откажемся от приставки «сверх-», чтобы выдвинуть другую, еще более неприемлемую и смехотворную формулу, скорее даже лозунг: нужно изобрести [формулу] «*иначе, чем Espeir*» (*autrement que Juif*) – вот наша задача и наше будущее.

Таким образом, проблема, которую я ставлю, носит скорее технический характер – это вопрос о Бытии, иначе говоря, о Власти, о манере говорить (проблема стиля и мышления) о власти Бытия, о его сущности. Несомненно, это единственный вопрос, над которым

² = X отсылает к кантовскому представлению о трансцендентном объекте = X как о конечном референте наших локальных репрезентаций. Представления, не являющиеся вещами в себе, имеют «свой предмет, который, следовательно, не может уже быть наглядно представляем нами, и потому мы будем называть его неэмпирическим, то есть трансцендентальным предметом = X . Чистое понятие об этом трансцендентальном предмете (который действительно во всех наших знаниях / всегда и одинаково = X) есть именно то, что может дать всем нашим эмпирическим понятиям вообще отношение к предмету, то есть объективную реальность» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999. С. 139 (А 108)). В настоящем тексте = X обозначает универсальный (транс-исторический) коррелят для всех возможных исторических конфигураций обозначенной Левинасом дилеммы, связывающей войну и мир под новыми формами. – *Прим. пер.*

я властен или который властен надо мной. Я разберу его, обратившись к нескольким страницам «Иначе, чем быть»³, несколько произвольно сужая спектр высказываний и проблем, которые могли бы быть иными, быть может, более полными или более конкретными: как в текстах с непосредственно политическим значением, например в «Трудной свободе». Но не бывает *более* или *менее* политических текстов, ведь термин, кажущийся столь же абстрактным, что и «Бытие», может быть конвертирован в термин «власть». Однако следует ли понимать (*l'entendre*) проблему потустороннего власти и бытия? Или она нуждается в письме? Или же она вовсе должна быть произведена? Идет ли речь о взаимодействии понимания и письма? Или о разрыве между ними? Таким образом, не станет ли эта проблема заложницей ранее упомянутых страниц из «Иначе, чем быть», ведь она зависит от них и подчиняется им? Вопрос о Потустороннем Бытия также имеет свою собственную традицию, по-своему настаивает на себе, и было бы вполне возможно дать ему новую формулировку, взяв иные высказывания (*n'importe quels énoncés*) Левинаса, быть может, даже любые его слова (*n'importe quel dire*)⁴.

³ Levinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

⁴ Понятия Говорения (*le Dire*) и Сказанного (*le Dit*) разрабатываются Левинасом в *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. «Предшествующее вербальным знакам, которые оно соединяет, предшествующее языковым системам и смысловым переживаниям... [Говорение] это... сама значимость значения (*la signification même de la signification*)» (А. Е., 6). Говорение представляет ценностное, этическое измерение Сказанного, запирающего дискурс в форму голой пропозиции, обозначающей, но ни к чему не побуждающей речи. Оно сообщает инаковость Другого в смысле святости и неприкосновенности его личности. Говорение всегда облекается в форму Сказанного, рискуя утратить свою силу наделять значимостью дискурс, в котором Говорению необходимо себя выразить, однако Левинас будет настаивать, что перевод Говорения в Сказанное произведен от действия первого и не снимает его. Само введение данных понятий в *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* может быть объяснено в том числе необходимостью ответа на вопросы, поставленные перед Левинасом критиками. Так, Ж. Деррида в эссе «Насилие и метафизика» выражает определенные сомнения насчет попытки представить нравственное измерение человеческого существования не просто как независимое от языка философии и онтологии, но и способное подчинить тот себе, перевернув извечную, с левинасовской точки зрения, иерархию. «*По ту сторону власти. Трансцендентальное понятие диаспоры*» может быть прочитано как еще один способ разрешить данную трудность через реконфигурацию самой связи Говорения и Сказанного. – Прим. пер.

Существует изначальный тезис, который лежит в основе всей рефлексии Левинаса на тему войны и мира, однако обсуждение этого тезиса никогда так и не было предпринято, а его строгое содержание так и не было проанализировано. Хайдеггер признал, разъяснил и по-своему смягчил этот тезис. Схематично последний состоит в том, что Бытие онто-тео-логии, иначе говоря, Бытие как таковое (*l'Être*), есть возможность, сила, власть (*môgen*). Нужно быть крайне невежественным, чтобы осмелиться противопоставить онтологию и политику. Чтобы хоть как-то начать мыслить, Левинас, как и Хайдеггер, без какого-либо промедления совершает редукцию исторических и онто-тео-логических форм Бытия. Размещаясь в перспективе потустороннего, его модусов, Хайдеггер и Левинас обнаруживают не непосредственную переводимость, а равнообъемную целой сети обменов, ветвящихся между Бытием и Властью. Эти обмены ведут на самые границы истории метафизики. Задавая вопрос о смысле Бытия, они задают вопрос о смысле власти (*le problème*). Так Хайдеггер открывает перспективу, которая делает мыслимой переводимость Бытия и Власти, и, кроме того, придает смысл «онтологической деструкции» «Государства» и «Законов»: «Но можно ли толковать Ἀγάθων, суть этого запредельного, благо, в смысле трансцендентности Dasein? Уже беглый взгляд на контекст, внутри которого Платон выясняет вопрос об Ἀγάθων, должен рассеять такие сомнения. Проблема Ἀγάθων есть лишь венец центрального и конкретного вопроса об основополагающей возможности экзистенции Dasein в полисе (...) однако троякая, проведенная в постоянном параллелизме с “солнцем” характеристика Ἀγάθων подталкивает к вопросу о возможности истины, понимания и бытия – то есть, в феноменологическом итоге, к вопросу об исходно-едином основании возможности истины понимания бытия» («О существе основания»)⁵. Таким образом, «Благо» (Ἀγάθων) принадлежит истории трансцендентности, ведь оно обретает свое «существование» в полисе. Создается впечатление, что это положение блокирует левинасовскую интерпретацию трансцендентности блага, которая оказывается «этической», а не «политической» (даже если мы принимаем широкую трактовку этих терминов Хайдеггером), и в силу этого оно оказывается еще более интересным. Ограничиваясь предварительной постановкой проблемы,

⁵ Хайдеггер М. О существе основания // Философия: в поисках онтологии: Сборник трудов Самарской гуманитарной академии, № 5. Самара: СаГА, 1998. С. 78–130. С. 114–115. – *Прим. пер.*

заметим, что даже марксизм определяет не социальный класс через явленные, данные формы власти, но власть – через социальные классы, а те – через Классовую Борьбу; власть также восходит не просто к бытию как таковому (*l'être*) или к классу как некоему существу (*être*), иначе говоря, к телу («бытие класса», «классовая позиция», «репрезентация класса»), но к тому, что находится по ту сторону социального Бытия – к Классовой Борьбе (правильная марксистская деструкция онтологии подчиняет классы Классовой Борьбе, а не производит эпистемологические или политические декларации, выступая против онтологии, ведь они гарантируют самую ужасную онтологию).

Тем не менее все расходятся во мнениях, как только приходит время помыслить это «потустороннее». Хайдеггер, например, соотносит его с сущностью Бытия (*Wesen des Seins*), тогда как Левинас, для которого сущность сводится к Бытию, должен расположить это «потустороннее» еще дальше, должен совершить «шаг по-ту-сторону» сущности. Левинас не разделяет сущность и Бытие, однако он и не объединяет их, поскольку те не требуются для его размышлений. Он упраздняет это различие и сводит сущность к тому процессу, что составляет Бытие, которое впоследствии трансцендирует к сущему. Принимая решение, которое заслуживает отдельного исследования, он выдвигает на первый план единство сущности и Бытия, пренебрегая их различием. Поэтому он категорически отказывает тем, кто, как и Хайдеггер, при постановке этой проблемы говорит о сущности, пускай она и мыслится как активная, или о трансцендентальном, даже если оно избавлено от любого субъективизма. В своей непрерывной борьбе с Гуссерлем и Хайдеггером Левинас приводит в действие исключительный вопрос, который представляется ему неприемлемым для любых форм философии, занимающейся проблемой Бытия и Власти. Этот вопрос может быть сформулирован следующим образом: откуда берется энергия для трансцендентального действия (*Urhandlung*, Хайдеггер), то есть энергия сущности, если не из трансцендентности, неподвластной сущности, не из явной аллергии на Бытие, не из другого места, где размещается Иное?

Но если власть Бытия сконцентрирована в его сущности, в процессе его размыкания (*ouverture*) и отдаления (*retrait*)⁶, то это еще не

⁶ Французские *ouverture* и *retrait* обозначают здесь термины Хайдеггера *Erschlossenheit* («разомкнутость, размыкание») и *Entzug* («отдаление»). – Прим. пер.

значит, что его сущность может быть сведена к Бытию и к его преобладающим модусам или что этот процесс полностью отражается в Размыкании...

Отправная точка для размышления Левинаса – это двусмысленное отношение Бытия и сущего или их смешение, чье влияние на историю философии отметил уже Хайдеггер. Таким образом, сложно приписать изобретение этой двусмысленности или изначальной двойственности самому Хайдеггеру: «Фундаментальная онтология, избобличающая смешение между бытием и сущим, говорит о бытии как сущем, которое обрело свое тождество» (А. Е., 55).

Однако со времен Хайдеггера речь идет не просто о «фундаментальной онтологии», чьи смысл и истину он и пытается раскрыть, тем самым предпринимая попытку совершить деструкцию без изничтожения, обнаруживая ее упадок. Хайдеггер говорит о бытии как об обретающем тождество лишь для того, чтобы отмежеваться от него, а затем нащупать это обретение тождества иначе, в другом месте.

В качестве примера возьмем тексты, где упомянутая двусмысленность принимает характер по-настоящему политического поворота (*tournure*), тексты, в которых Хайдеггер представляет «смешение» Бытия и Сущего в связи с насилием и конфликтом: корреляция и борьба между насилием Бытия и насилием техники (власти-знания, *pouvoir-savoir*), Логоса и техно-логоса (в данном контексте повторное написание слова «логос» указывает на их изначальное единство). У греков времен трагиков Хайдеггер находит не просто сложную форму *δεινόν*, а *δεινότατον* (неуютнейшее), *δεινόν* в его исходности: «взаимодействие *δίκη* и *τέχνη*... взаимодействие сверхвластного сущего в целом и человеческого *Dasein*, чинящего насилие (*violence*) [Бытие и Понимание (*le Comprendre*) здесь относятся к *Verstehen*, тогда как располагать властью в данном случае – это *können* – Ф. Л.]»⁷. Он показывает, что «сверхвластное как таковое, чтобы явиться в своем всевластии, нуждается в месте, которое его бы впустило». Так что вовсе не человек несет в себе насилие и способность к разрушению, а Бытие в своей *δίκη*. Не *Dasein*, а само Бытие творит и разрушает историю, пусть для этого ему не обойтись без *Dasein*. Так Хайдеггер наводит читателя на мысль о размахе и неминуемости разрушения, простирающегося над всей землей; его не-антропологическую

⁷ Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: НОУ – «Высшая религиозно-философская школа», 1998. С. 238–239.

глубину, его «справедливость»: для греков эта открытость Бытию послужила «условием их действительного исторического величия». О каком насилии идет речь? Может ли Левинас быть прав с учетом всего сказанного?

Было бы ошибкой видеть здесь апологию разрушения, фашистской Справедливости или фашиствующей версии логоса. Разрушение определенно является логосом, но не всякое разрушение. Хайдеггер мог бы восхвалять вовсе не техно-логическое восстание против Справедливости (*díkhē* = Бытие) и приносимое им разрушение, но скорее крах самого технологического восстания, иначе говоря, крах фашизма: история рождается с деструкции фашиствующего техно-логоса и войны.

В этом узле, который Хайдеггер не до конца развязал (но, в самом деле, нужно ли его развязывать, или же скорее нужно завязать его по-другому? Я еще вернусь к этому), находит свое основание возможность современного «герменевтического конфликта»: конфликта между Бытием в его понимании (*comprehension*) (но его понимание – это уже *téchne*) и технологической объективацией. Хайдеггер не преуспел в том, чтобы устранить этот конфликт, он оставил его как производный и являющийся уделом наших дней отражаться в «исходной» борьбе Бытия и техно-логического *Dasein* (возможно, впрочем, что без этого отражения не было бы и исходности). Нам предстоит научиться различать – вводя разрыв, который не являлся бы само собой разумеющимся и который, возможно, больше никоим образом не размещается в логосе, – необходимую двойственность Бытия и сущего и, с другой стороны, те или иные интерпретации, которыми ее наделяют, ее эмпирические проявления, ее современные формы, в которых она в той или иной мере отражена. Герменевтический конфликт устраняется через обращение к иному функционированию этого старого паралогизма или через распознавание того, что, возможно, является его если не над-исторической, то по крайней мере транс-исторической необходимостью.

Логос не сводится к техно-логическому разрушению, поскольку он разрушает *только* то, что подвержено разрушению в измерении технологоса. Даже если озвученный тезис кажется слишком смелым, следует отдать должное осторожности Хайдеггера, подметившего риск и неизбежную двусмысленность (всякая победа – это поражение) технологического предприятия, выступающего против Бытия или за него. Всякому предприятию, направленному на обнаружение

следа или разлома Бытия в сущем, с необходимостью сопутствуют как приобретение, так и потеря (*gain et perte*). Судьба человеческой жестокости – быть «без города и места, бесприютным, безысходным, без границ и устава» посреди величия, которое мы могли бы назвать *établissement*. Однако – ответил бы Левинас – эта двойственность приобретения и потери, этот отказ рассматривать возможность абсолютного поражения (*perte*), «краха» или «банкротства» власти, ее пассивности, соседствующей или даже предшествующей ее рискам и поражениям, достаточно ясно показывает, до какой степени Хайдеггер был заложником смещения [бытия и сущего] или примата Бытия.

Хайдеггер, сумевший уловить двойственность Бытия и сущего и проинтерпретировать ее как крест западного мышления, отказался разрубить этот узел, полагая, будто Бытию в его конечности (Бытие и выступает этим узлом) «подвластно» лишь подметить эту двусмысленность и, таким образом, сместить ее. Однако стоит ли думать, будто подобный отказ делает его проект бесполезным и неопределенным? Даже следуя историческому движению узла Бытия и сущего или развязывая этот узел, чтобы завязать его иначе, Хайдеггер уже выполняет необъятную задачу и отчасти порождает это движение Истории.

(1) Двойственность, трактуемая Хайдеггером как предмет, ускользающий от мышления, позволяет занять относительно себя не так много позиций. Поскольку речь идет об онтико-онтологическом хиазме, мы можем остановиться на следующих позициях:

(а) ультра-онтологическое решение: освободить Бытие от конечности, которая отпечаталась в нем в силу традиционной интерпретации этой двойственности. Другими словами, следует освободить Бытие от его онтического порабощения (Мишель Анри);

(б) ультра-онтическое решение, которое помещает сущее – но не случайное, не сущее, обнаруживаемое в Бытии, но сущее как Иное – по ту сторону Бытия, тем самым освобождая сущее от его традиционного онтологического рабства (Левинас).

(2) Два других решения покоятся на допущении, что узел может быть завязан на другой манер, в другом месте, но что его нельзя разрубить. Таким образом проблема Бытия и сущего неразрешима.

ма. Что за место и критерии, которые не сводились бы к конъюнктурному пониманию Бытия и сущего, могли бы позволить решить эту проблему?

Если это не конъюнктура, то что же остается, если не воображаемое – или любое другое имя, обозначающее иллюзию и фетишизм? И мы вновь можем нащупать два решения, но уже в рамках онтико-онтологической линии, которая не может быть прервана и представляется совершенно неминуемой:

а) «ультра-онтологическое» решение, которое подчиняет сущее Бытию или по крайней мере, поскольку речь идет о Хайдеггере, подчиняет различие Бытия и сущего их единству;

б) «ультра-онтическое» решение, которое можно ассоциировать с именем Ницше; оно подчиняет единство Бытия и сущего их различию (*différence*)⁸, которое образует все возможное сущее и подчиняет Бытие сущему, но той его версии, которая представляется сущим без сущего (*qui subordonne donc l'Être à l'étant, mais à (l')étant, à l'étant-sans-étant, etc*)⁹.

Такая постановка проблемы подразумевает, что:

(1) Власть мышления – несомненно, его же безвластие – состоит в том, чтобы сместить понимание онтического и онтологического: Бытию уготовано не только являть сущее, но и получать направление и испытывать воздействие с его стороны, что также можно назвать воздействием хиазма, который они формируют – в этом и состоит его «конечность». Необходимо сместить эту двойственность, отказавшись от любого «арифметического» решения проблемы Бытия и сущего.

(2) Необходимо переопределить сущее: вычеркнем слово «сущее» из словосочетания *l'étant*, тем самым мы зачеркнем и Бы-

⁸ Ларюэль накладывает друг на друга *difference* и дерридианский неографизм *différance*. – Прим. пер.

⁹ Определенный артикль *l'* перед *étant* (сущим) представляет сущее в его собственном смысле (сущее как сущее, сущее как таковое), тем самым нагружая его онтологическим значением. Игра с артиклем показывает, что онтическая инверсия различия сущее – Бытие в пользу примата сущего все еще имеет определенное отношение к онтологии. – Прим. пер.

тие (*l'Être*). Это Сущее в качестве Другого (*Autre*), стремящееся, как кажется на миг, воплотиться в фигуре еврея, вместе с тем не является Другим как таковым (*l'Autre*), которое персонифицировалось бы в другом человеке (*autrui*). Однако это Сущее, понимаемое как Иное, сводится не к Другому (*l'Être e(s)t... l'Autre*), понятому как другие люди, но к безусловно утвердительному расколу или двойственности. Последние не просто утвердительны, ведь они приводят в непосредственное отношение, без посредничества других людей, Бытие и Иное¹⁰. Быть может, здесь просматривается возможность сверх/недо-иудаизма, и нужно постараться не смешивать его со все еще слишком «онтологической» позицией Хайдеггера (несмотря на попытки последнего ее подорвать). Эта игра сверх- и недо- наметила бы две границы, между которыми могло бы возникнуть новое, а-теологическое, определение «конечности» как *меньшинства (minorité)*.

Вот почему мы больше не можем говорить о двойственности Бытия и сущего в общем смысле. Ведь ранее мы имели дело лишь с одной из возможных версий этой двойственности, онтико-онтологической линией, сумевшей воплотиться в череде прочих. Другими словами, мы имели дело со все еще немного примитивной и крайне греческой манерой завязывать эту линию в узел... То же относится к Конечности (*la Finitude*), которая до сих пор сводилась к грубой форме силы, присущей этой линии: это *несовершеннолетие (la minorité)*¹¹ Бытия, зависящего от Иного. Следует различать узел, образованный Иным и Бытием (Производством и Воспроизводством), и ту двойственность, которая на самом деле выступает разновидностью или извращенным модусом Бытия и воспроизводства тождественного (другим аспектом смешения Иного и Бытия). Хайдеггер также живет этим смешением, образующим единственное реальное

¹⁰ В текстах Левинаса смысловое различие между *l'autre* и *l'autrui* присутствует, но нередко оказывается обратимым. Ларюэль дважды использует слово *l'autrui* (и один раз – с большой буквы), чтобы подчеркнуть конкретный характер Другого как другого человека, что и передается французским *l'autrui*, по сравнению с которым *l'autre*, другое, является более широким термином. – *Прим. пер.*

¹¹ Французское *minorité* означает одновременно и меньшинство (например, социальное или культурное), и несовершеннолетие. В данном случае, вероятно, одинаково значимы оба смысла: дисперсный характер Бытия, когда то определяется через Другое и одновременно через зависимость Бытия

и историческое (значит, способное пережить упадок) содержание «сущности» (*essence*), как ее понимает – и критикует – Левинас. Но опираясь на одно из его предположений, мы могли бы написать слово *essence* через «а»¹², чтобы указать на Иное, понимаемое как процесс размыкания Бытия. Такое Иное проявляет аллергическую реакцию по отношению к Бытию и никогда не подпадает под закон Бытия как присутствия, по крайней мере если речь идет о его внутреннем и трансторическом, но не конъюнктурном уровне. Потустороннее Сущности, Бытия и Власти следует назвать, прибегая к палеонимии¹³, – ведь мы сохраняем узел, не разрываем его – *сущностью* (*essence*), производством, по отношению к которому Бытие всегда было только его воспроизводством, что разделяет эти два положения об Ином.

от Другого как источника этой дисперсии. Данная игра слов будет произведена еще раз, ближе к концу текста, и отвечает разрабатываемому здесь *сценарию*: искупить вину Бытия (Тождественного) перед Другим и политической конъюнктуры перед этической ответственностью через демонстрацию того, как само Другое, проблематичным образом соотнесенное с собственным континуумом Одного, которому оно одновременно принадлежит и пытается от него отделиться, станет соучастником развертывания Бытия и истории как дисперсной множественности. Это последнее слово защиты отменяет, смягчает или по крайней мере переносит левинасовский суд над Бытием и историей на неопределенный срок. – *Прим. пер.*

¹² *Essance* – построенный на основе *essence* («сущность») неографизм Левинаса, по способу своего образования аналогичный дерридианскому *differance*. Одинаковое восприятие на слух *an* и *en* во французском языке позволяет обоим с определенными целями пренебречь правилами грамматики и писать *essence* и *difference* через «а». У Левинаса *essance* совмещает в себе латинское *esse* (бытие), а также *ance*, суффикс, указывающий на действие. «Мы пишем *essance* с „а“, чтобы обозначить этим словом глагольный смысл слова „быть“ (*être*): вступление бытия в действие, *Sein* как отличное от *Seiendes*» (Levinas E. *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1982. P. 78). Как и Говорение, *essance* представляет темпоральность и процессуальность внутри Сказанного и Бытия (Тождественного): «Жест этого „быть“ совпадает с утверждением, которое звучит в пропозиции под маской языка» (Levinas E. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 1993. P. 147). Точно так же суффикс *ance* дает Деррида превратить *difference* (различие) в *differance* как различие/различение. – *Прим. пер.*

¹³ Понятие палеонимии (*paléonymie*) принадлежит Ж. Деррида; обозначает, кратко, стратегическое решение «сохранить старое имя, чтобы пустить в ход новый концепт». Подробнее о палеонимии см. Деррида Ж. *Позиции*. М.: Академический проект, 2007. С. 85–86. – *Прим. пер.*

Но в таком случае мы, возможно, должны обозначить это Другое скорее как трансцендентальное, а не как трансцендентное. Что отличало бы эти два «тезиса» о Другом?

Возьмем в качестве отправной точки текст Левинаса, чтобы, вопреки Левинасу, понять, как Иное, трактуемое как трансцендентальное, свернуто в Ином, трактуемом как трансцендентное.

Стоило бы проследить траекторию (одновременно испещренную разрывами и без конца прочерчиваемую вновь), следуя которой Левинас вносит потустороннее сущности «в» сущность и осаждаёт укрепленный лагерь Логоса, двигаясь на него с недостижимой высоты других людей. Однако для начала мы просто сформулируем наши сомнения: мог ли след Иного в Тожественном (*le Même*) оставить... след, образованный тем, что непрерывно переводится в логос или локально (конъюнктура...) попадает под его господство? Каким статусом следует наделить то, что Иное необходимо переходит, если не сказать «совершает падение», в Тожественное – положение дел, которое, несомненно, может повлечь за собой ущерб? Можно ли заключить этот факт в скобки, даже исключить его, просто-напросто именуя его «падением» (но не должны ли мы попробовать признать положительный характер этого падения?), желая сохранить трансцендентность Иного, неприкасаемого в своей величайшей славе, как если бы Говорение (*le Dire*) оставалось бы чистой значимостью, не затронутой и не попавшей под воздействие Сказанного (*le Dit*). Другими словами, такое Говорение могло бы «действовать», не вырождаясь в «Сказанное». Озвучивая тезис касательно Трансцендентности, Левинас заявляет, что Иное воздействует на тождественное, но тождественное никогда не воздействует на Иное (понятие радикальной пассивности воспрещает воздействие Бытия на Иное). Эта мысль, которую мы могли бы охарактеризовать как ревность или аллергию на ретирующееся Иное, кажется проблематичной, если мы, солидаризируясь с одним из самых крупных открытий Левинаса – позитивностью «нехватки», «недостатка» и «несовершенства» «реальности», полагаем, что его мышление «работает» как целое и что необходимо вновь включить в это мышление его манеру письма – конкретный троп левинасовского текста: признать (таков был бы первый акт сценария) позитивность «Сказанного», от которого мы больше не смогли бы избавиться, просто поставив его в скобки. Мы преследуем задачу не оспорить сказанное Левинасом (понятие или систему), а совокупно рассмотреть его тезисы в их единстве

и их связи между собой. Такой стратегией, самой эффективной среди прочих, пользовался Деррида в «Письме и различии»: вернуть во взаимодействие (отныне ставшее очень сложным) переплетающихся Говорения и Сказанного все то, что Левинас естественным образом стремится списать на несовершенство письма в качестве необходимого зла, чью необходимость он сам же отказывается признавать – такова сознательная оговорка Левинаса в его собственном тексте (быть может, речь идет о самом сознании) по поводу позитивности «зла». Такой подход позволяет подметить странные и одновременно весьма явные выражения, которые сковывают Левинаса, – смыслы, по определению носящие частично онто-логическое значение и оказывающие свое воздействие на Говорение, все означаемые и означающие, «строящие козни» против чистой значимости Иного, и отказывающиеся утрачивать свою силу, приносить себя в жертву, рассеиваться, подобно дымке, чтобы угодить Другому.

Одним из примеров сказанного ранее может послужить смысл терминов «отражение» или «эхо». В своем тексте Левинас говорит о Диахронии как об интервале, который отделяет Тожественное от Другого и «отражается в явлении» (А. Е., 31), иначе говоря, в Тожественном: «Эхо Сказывания застигнет нас в сказанном» (А. Е., 34). Похожим образом дела обстоят с упоминанием «до-памятного» времени в качестве синтеза без синтеза: «До синтеза схватывания и рекогниции осуществляется абсолютно пассивный “синтез” устаревания (*vieillesse*). Именно так течет время» (А. Е., 48). Однако чем являются эхо и отражение, если мы не соотносим эти термины с представлением и если они также выступают синтезами, отражениями Иного в Тожественном, со всеми рисками платонизма, сопряженными с этим термином, по меньшей мере если он воспринимается, как это происходит в нашем случае, в рамках его привычной семантики? Необходимо, чтобы чистый след приобрел качества Схемы или хотя бы означающего (мы ни в коем случае не пытаемся свести мышление к последнему) или по крайней мере фиксировал Иное в Тожественном. Измерение Иного стремится к особому рода непрерывности. Мы могли бы назвать это новым начинанием или настойчивостью, присущей интервалу, где проявляется Иное, возрастанием и убыванием (например, возрождение скептицизма¹⁴).

¹⁴ «Скептицизмом» (обозначение, введенное в *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*) Левинас называет философское возражение о несостоятельности

Нужно отличить эту непрерывность от непрерывности Тожественного, поскольку они не сводятся друг к другу, порождают множество непрерывностей. Это особенно бросается в глаза, если тождество и присутствие Бытия мыслятся через изначальную непрерывность Одного (*l'Un*), трактуемого как единство субъекта, предшествующее Я. Поскольку субъект сохраняет непрерывность между своими лицевой и изнаночной сторонами, он лишен изнанки: Одно – это чистая поверхность, подвергающаяся влиянию Иного. Однако основной опорой данной конструкции выступает сам субъект как выражение «иного в Тожественном» (А. Е., 32), выражение непрерывной замены «одного-на-другое». Это «одно-на-другое» образует сам синтаксис ответственности, в котором субъект может отождествиться с этим «на», этическую непрерывность, предшествующую Эго.

Было бы странно, если бы между одной и другой непрерывностью не происходили обмены, сообщения, перевод, как если бы существовало семантическое и материальное принуждение говорить о настоячности и традиционности Иного, о повторении, об эхе или отражении Иного в качестве Одного (*Un du sujet*). Сложно хотя бы ненадолго не задуматься о том, сколь действительно Иное «в» Тожественном, об Ином не как о *производном* от тождественного, но как, вопреки всему, неотделимом от последнего. В противном случае было бы необходимо представить Говорение, освобожденное от оков Сказанного. Иное отдалается от Тожественного и, таким образом, оказывает на него свое специфическое воздействие. Но когда мы предпочитаем отдаление Иного его проникновению в Тожественное, предпочитаем ревность Доброте, то, что же мы ощутим, когда нам придется признать неизбежное возвращение Сказанного в Говорение, логоса – в чистую значимость, трактуемую как фетиш Иного или идол, скрывающий Бога? Несомненно, это было бы ударом по трансцендентности Иного. Она приобрела бы менее зна-

претензий дискурса об абсолютно Другом, мыслить онтологию как подчиненную этическому измерению, поскольку этическая интерпретация онтологии вынуждена пользоваться языком самой онтологии. Однако, с точки зрения Левинаса, скептицизм опровергается собственной настоячностью (своим «возрождением»), поскольку акт упорного сомнения все еще предполагает за собой ценностное измерение Говорения, которое им отрицается: «Периодическое возрождение скептицизма и его неодолимая и исчезающая сила определенно не дает присудить какую-либо привилегию его Сказанному против имплицитных предпосылок его Говорения» (А. Е., 218). – *Прим. пер.*

чимую форму, которая может называться трансцендентальной, однако она все еще будет находиться в более привилегированной позиции, чем Бытие, хотя и не онтологически.

Пропасть, [образующаяся] в результате отдаления Иного от Тождественного, ухода трансцендентности за пределы Бытия, – вот что важно. Как не признать ощутимый характер тяжести Бытия не только для нас, но и для Другого (следовательно, давление Бытия на Иное, но во все не тяжесть самого Иного...). Однако не следует воображать, будто Иное пользуется Бытием, исключая себя из него на манер ноги, отталкивающейся от почвы, или что Благо укоренится в Бытии, чтобы образовать крону, верхние листья древа метафизики. Необходимо мысленно удерживать вместе – как двойственность (*duplicité*), а не как дуальность или *отождествляющий синтез* – трансцендентность Иного или его аллергию на тождественное и те края, где, никогда не укореняясь там и всегда оставаясь сиротой, Иное пребывает на одном уровне с Бытием, которое выступает причиной этого. Не обладает ли Трансцендентность скорее горизонтальной или трансверсальной стороной, нежели вертикальной? Если мы рассматриваем отношение «Одно-для-Иного» (*l'Un-pour-l'Autre*), то чем может быть Одно, нежели равным Иному? Кочевником, чье изгнание больше не подчинено драме изгнания и оседлости. Не будет ли Одно самой Землей (*la Terre*), единственной землей, которая существовала бы для Другого, Субъектом как охотничьими угодьями Другого и убежищем для него, местом *переплетения* войны и мира, которые всегда находятся бок о бок и никогда не разделяются дистанцией, учреждаемой смирением, торможением и сдерживанием? Смогут ли потустороннее сущности и ее невидимое внешнее выдержать даже не возвращение Тождественного, но Возвращение Одного в качестве гладкого тела Иного (*Corps plain de l'Autre*)? Если оно не сводится к Тождественному, то Иное всегда может быть сведено к Одному, не переставая быть Иным. «Один» находится «рядом» с Другим «в силу своей ошибки»; в то же время Другой терпит Одного, но он не отвечает за эту ошибку, он невинен.

Я обобщу все эти вопросы, используя формулировку, которая придаст трансцендентальный смысл измерению Иного: нужно помыслить внешний характер Потустороннего и Сущности относительно друг друга и их единство в форме Сущности¹⁵. Подобное положение Потустороннего и Сущности могло бы подтолкнуть нас к выводу, что

¹⁵ *Sous l'Essence*, где *sous* – «под». – Прим. ред.

речь идет о недо-иудаизме или – об этом парадоксе еще предстоит поразмышлять – о действительно миноритарном иудаизме. Это «*nod*» ни в коей мере не объединяет Потустороннее и Сущность под знаменателем Тождественного, но указывает на их единство под знаменателем Одного (*l'Un du sujet*) в качестве множества, которым непосредственно выступает ранее упомянутый синтаксис *l'Un-pour-1'Autre*. Кроме того, мы пребываем в поиске «изначально рассеянного состояния» (*dispersion originelle*) или даже того, что предшествует ему. Мы желаем, чтобы эта рассеянность была следствием примата сущего (Иного) над Бытием. Однако подобное Иное облачается в одежды Бытия, не теряя в своей мощи *Spaltung*. Поэтому мы могли бы, воюя против Хайдеггера, а также против Левинаса их же оружием, воспользоваться идеей «трансцендентального», а не «трансцендентного» рассеивания. Ведь все эти вопросы и подозрения сходятся в одной точке – скорее трансцендентальное Иное, нежели трансцендентность; однако такой трюк отличается от преобразования одного и того же слова или изменения его окончания.

Можно ли хотя бы частично пересмотреть условия того странного альянса, который заключили между собой трансцендентальный поворот в философии и производная от него идея субъективности, конституирующей свой опыт? Разве мы с необходимостью обречены на Канта и Гуссерля? Как того и хочет Левинас, Иное трансцендирует за пределы Бытия, но только в Бытии, которое отказывается порывать с ним. Поскольку Иное неотделимо от Бытия, неожиданно ставшего Одним (мы охотно оставим «тождественное» историкам «Вечного возвращения»...), оно, вопреки всему, трансцендентально, а не трансцендентно. Поэтому «трансцендентальное» отныне обозначает не конституирующий субъект, а инстанции, которая производит или образует его. Иное, понятие в таком ключе, даже нельзя трактовать как супер- или гипер-конституирующего субъекта: в большей степени субъект – это остаток, возникший при переходе от Одного к множому (*multiple*), от Единичности как Тела Иного к множому, составленному из синтаксиса Одного-для-Иного (или Одного-с-Иным). Левинас заставляет нас предстать перед судом Другого, то есть Бога, но мы ответим, что если Бог не нуждается в идолах, то идолы нуждаются в Боге и отказываются от него отделяться. И не будем поспешно ставить на место «идолов» «человека». По своей сути, наша диаспора подталкивает нас признавать не фигуру человека, а переливающийся блеск идолов. Подобное узнавание происходит в силу несокращаемой дистанции, которая только порождает число наших диаспор.

Что отделяет нас от Левинаса? И, вопреки всему, от Хайдеггера? Возможно, исключительно вопрошание, с помощью которого нужно взять в скобки, приуменьшить или вовсе устранить *не?бытие* (*non?être*)¹⁶ или *без?сущее*, из которых мы выводим Бытие. *Не?бытие* и *без?сущее*, чье Потустороннее необходимо ослабить. Другими словами, мы отличаемся от Хайдеггера и Левинаса вопрошанием, при котором устраняются *не?власть* или *анти?власть*, из которых вытекает власть, будто они выступают той позитивной сущностью, которая их породила. Иное не испытывает нехватки в чем-либо, даже в Бытии, и все же оно не представляет собой чистую трансцендентность: оно обуславливает трансцендентальную диаспору, поскольку отчасти – и этой частью оказывается История – оно связано с властью, с которой поддерживает двойственные отношения. То же верно и для *без?властия*: оно ни в чем не испытывает нехватки, даже во власти, понятой как господство или овладение (*maitrise*), с которыми оно связано в силу своего нахождения под ярмом... власти или сущности, которые определяют это безвластие. Да, они определяют безвластие, определяющее власть. Мы должны придать заверченный характер синтаксису Un-pour-l'Autre и сказать, что если Иное отмежевывается от Одного, то Один не отмежевывается от Иного или одностороннее (*unilatéralement*) отождествляется с ним в силу того, что Иное – Одно.

Это итоговое преобразование древней онтико-онтологической Линии нельзя назвать хронологически последним: оно напрашивалось с самых древних времен, но так и не случилось в своем статусе «транс-исторического грядущего» – грядущего, затаившего дыхание и несущего наши несвоевременные надежды, в которых останется так мало религиозного, когда силы разрушения выжгут поверхность земли. Называемое нами «бытийствованием»¹⁷ (*Essance*) – безвластие поту-

¹⁶ Non?être – форма, заимствованная у Ж. Делеза в «Различии и Повторении» ((non)-être и ?-être): «Это (не)-бытие выступает Различающим элементом (Élément différentiel), в котором утверждение, как множественное утверждение, обнаруживает принцип своего возникновения» (Deleuze G. Différence et Répétition. Paris: PUF, 1968. P. 89). – *Прим. пер.*

¹⁷ В слове сочетаются инфинитив латинского *esse* («быть») и суффикс *ance*, указывающий на действие. Таким образом, статичная «сущность» (*essence*) превращается в более активное «бытийствование» (*essance*). В своей книге «В ином модусе, нежели быть, или по ту сторону сущности» (*Autrement qu'être*) Левинас единожды предлагает такое написание, чтобы показать читателю, как он будет употреблять термин *essence*, тем самым очищая последний от его традиционных коннотаций. – *Прим. ред.*

стороннее господствующей власти – выступает условием открытости Открытого (или «разомкнутости Разомкнутого» – *прим. пер.*). Такое Открытое больше не сводится к Бытию или горизонту, но образует Тело или Одно (*Un du sujet*), размещающееся по ту сторону горизонта: Открытость как процесс, в котором Бытие не отражается через конкретное «трансцендентальное» состояние. Кроме того, мы учитываем трансцендентный статус Открытого или открытости: надо ли говорить, что теперь сущность более не сводится к Открытому, понятому как первоначальный свет, но оказывается процессом, предшествующим началу и эго? Таким образом, этот процесс не сводится к темпоральности или временности, которая всегда трактуется как замаскированное пространство, но скорее представляет собой чисто диахроническую темпорализацию, которая более никоим образом (по меньшей мере если мы затрагиваем ее внутреннее состояние) не отражает конъюнктуру. Этот процесс, будучи неотделимым от конъюнктуры, прорабатывает последнюю и приводит ее к закату. Иное трансцендирует, но никогда не отделяется от конъюнктуры (*être jamais séparé ou absout de la conjoncture*): только синтаксис по типу «и ... и» или «либо ... либо ...» мог бы дать описание одновременно до-онтологическому и онтологическому эйдосу этого Иного в качестве потустороннего. Названное нами «трансцендентальным» – это нескладное единство, в котором одновременно находятся трансцендентность и имманентность диаспоры субъекта в их отношении к субъекту господствующей Власти.

Тогда что же происходит на стороне субъекта? В качестве не?евреев, которыми нам суждено стать, или Евреев этого будущего, мы черпаем нашу исключительность и становимся меньшинством не из отношения к Бесконечному, а, наоборот, из нашего отношения к Другому как радикальной и позитивной силе конечности – стоило бы назвать это «доведением до конца» «конечности» (*«finition» dans la «finitude»*) – в противовес онто-теологическим формам последней – той, которая вырывает нас даже из небытия, откуда, как мы верили, нас призвали. Человек – это сущее, которому даже ничто не является началом. Сирота более, чем любое творение (но идет ли речь все еще о человеке?): он оказывается заброшенным в Бытие или в ничто без того, одновременно оказываясь заброшенным в Иное, *которым являемся и мы*, Другое, еще более исключительное, чем еврейская исключительность. Иное больше не пытается померяться силами с человеком, чтобы подтолкнуть его к смирению, но обрета-

ет достоинство и величие за счёт силы – то самой, что рассеивается в акте производства человека.

Мы сводимся к синтаксису *l'un-pour-l'Autre*, одно-для-Иного, один-для-Другого, и Левинас научает нас выстраивать дискурс, опираясь на эту структуру. И все же [мы их артикулируем] не в бесконечной преданности и в «растущем» долге, а в долге, постепенно «убывающем» по мере того, как мы становимся этим Другим (это сама Революция), которое, несомненно, нам трансцендентно, но точно так же и имманентно: как что-то вроде восполнения (*supplement*)¹⁸.

Становление Другим: формула, допустимая разве что для Христианина, но Христианина, который преодолел или привел к упадку свое христианство. Определенно, таково наше сложное положение и, конечно, наш юмор: мы христиане только потому, что мы еще и евреи, а евреи мы ровно в той степени, в которой мы еще и христиане. Как столь монструозное и сотканное из такого числа «еще

¹⁸ Речь идет о понятии дерридианского «восполнения», *supplement*. К этому понятию Ларюэль обращается уже в *Nietzsche contre Heidegger*, преследуя схожие цели. О понятии «восполнения» см. Деррижа Ж. О Грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. С. 291–320. *Supplement* означает то, что добавляет и одновременно замещает собой. Так, отношение знака к вещи является отношением восполнения: «Восполнение восполняет (*supplement supplee*), то есть добавляется лишь как замена. Оно вторгается, занимая чужое место; если оно и наполняет нечто, то это нечто – пустота. Оно способно представлять или изображать нечто лишь потому, что наличие изначально отсутствует. Будучи подменой (*suppleant*), восполнение оказывается заместителем, подчиненным, местоблюстителем (*qui tient lieu*). Будучи заменой (*substitut*), оно не может просто добавиться к чему-то позитивно наличному как выпуклый отпечаток на поверхности: его место в структуре отмечено знаком пустоты. Ничто и нигде не может само наполниться: самоосуществление требует знака, передачи полномочий. Знак всегда выступает как восполнение самой вещи» (С. 295–296). В *Nietzsche contre Heidegger* Ларюэль через *supplement* описывает отношения двойственности (*duplicité*) между Восстанием (*Rébellion*) и Господством (*Maîtrise*) как двумя полюсами (*première* всего, революционным и потом уже фашистским) мысли самого Ницше, в котором первое одновременно трансцендентно и имманентно второму. Эта имманентность не подразумевает тем не менее полного уравнивания Восстания и Господства: «Ницше *делается* фашистом, чтобы лучше одолеть фашизм, он принял худшие формы Господства, чтобы стать Повстанцем против него» (Laruelle F. *Nietzsche contre Heidegger*. Paris: Payot, 1977. P. 9). Стратегией Восстания является восполнение Господства и переодевание в его форму (не растворяясь в нем), чтобы разделаться с ним на его собственной территории. – *Прим. пер.*

и» существо, – ибо речь идет не о существе, которое сложно определить, которое зовется «Иудео-христианином», и которое не существует, разве что слишком: как слишком человеческое – могло бы иметь место в истории? Как ему не быть сверх-исторической силой истории, наконец-то изобретенной квадратурой круга? Такова наша «вера в будущее», иначе говоря, наш атеизм.

Beyond Power: The Transcendental Concept of Diaspora

François Laruelle – philosopher, lecturer, University of Paris X Nanterre; Paris, France; e-mail: francois.laruelle@free.fr

Transl. from French: Alexandr Skovorodko

Editor: Nikita Arkhipov

Keywords: power, being, The Other, The One, trans-historical, subjectivity, The Otherness, Judaism, messianism, transcendentalism, non-philosophy, Levinas, Heidegger

The journey to a new land – a powerless world, the path to which is paved by a minority war, fueled by «unfaithful loyalty» to Levinas. To accomplish this journey, Laruelle turns to the identification of power and being. The revenge of Being carried out by Levinas is conceived in favor of the Existing and later redefined by Laruelle as the Essence or One. Running between being and power, this branching path to another world converges in a solution that privileges transversality. Which means: to make sure that the Other does not return to Being. The One (Essence), according to Laruelle, ensures the dispersed nature of the Other. For Levinas the Essence (the One) is monolithic and identical, for Laruelle it simultaneously remains itself (unilaterally) and at the same time dissipates, «producing» otherness. In other words, to reveal the producing power of the Essence or the One, a power that does not allow otherness to be confined within any boundaries, including national ones. Laruelle is looking for the possibility of conceiving multiplicity without inventing a new ontology and a new totality with the dictates of the Other; «generalize» Judaism so that it is redundant to itself, corresponding to its essence. In the article, Laruelle implicitly formulates the principles of the diaspora, which alone is capable of bringing true redemption to the world.

Aftoktonía как стратегия избавления от страдания: онтологическое измерение

Ксения Васильева – магистр, Центр практической философии «Стасис», ЕУСПб; Санкт-Петербург, Россия; e-mail: kvasiliyeva@eu.spb.ru

Ключевые слова: автоктония, страдание, субъект, новый материализм, Платон, Иов, апостол Павел, Инкриз Мазер, Шопенгауэр, Эдуард Гартман

Может ли автоктония (aftoktonia) быть стратегией выхода из ситуации страдания? Под автоктонией понимается добровольное действие субъекта, направленное на собственное ничтожение. В рамках статьи предлагается серия историко-философских сюжетов, на материале которых демонстрируется возможность или невозможность реализации в рамках конкретной онтологии автоктонии как способа выхода из ситуации страдания. При онтологическом плюрализме данная стратегия оказывается релевантной в силу того, что смерть субъекта приводит последнего к небытию или в иной, благой, онтологический порядок, в котором отсутствует страдание (Платон, Иов, Павел). В противовес этому появляется христианская концепция Инкриза Мазера, согласно которой автоктония способна привести к еще большему страданию, поскольку представляет собой путь в четвертое измерение «ада». Также автоктония не актуальна в философии Эдуарда Гартмана, поскольку индивидуальная или коллективная автоктония не способна уничтожить субстанцию вселенной – бессознательное. У Шопенгауэра автоктония реализует избавление от страдания лишь при одном условии: освобожденный от желаний аскет умирает голодной смертью и тем самым отрицает волю к жизни. В онтологиях нового материализма страдающей субстанцией становится материальное тело субъекта. Тело не меняет измерение-обиталище после смерти, – в отличие от онтологий, включающих душу как особый тип сущего, – атрибуты живого тела сохраняются у мертвого, поскольку оно продолжает быть активным. Поэтому после смерти тело субъекта способно страдать, что делает автоктонию в онтологиях нового материализма нерелевантной стратегией. Все это позволяет указать на то, что автоктония как стратегия избавления от страдания релевантна в узком спектре онтологических концепций.

Есть только одна по-настоящему серьезная философская проблема – самоубийство. Решение о том, стоит ли жить или нет, равносильно ответу на фундаментальный вопрос философии. Все остальное – независимо от того, имеет ли мир три измерения, имеет ли ум девять или двенадцать категорий – приходит потом. Это игры; нужно сначала ответить. И если верно, как утверждает Ницше, что философ, чтобы заслужить наше уважение, должен проповедовать своим примером, вы можете оценить важность этого ответа, поскольку он будет предшествовать решающему действию.

А. Камю «Миф о Сизифе»¹

Может ли автоктония стать выходом из ситуации страдания? Мою гипотезу можно сформулировать следующим образом: автоктония может быть решением проблемы страдания только в строго определенных онтологиях. Под автоктонией (*aftoktonia*) я буду подразумевать добровольное и активное действие субъекта, направленное к собственному ничтожению. Что может сказать философ человеку в отчаянии? Я хочу предложить свой ответ, удерживающий человека от автоктонии.

В статье мы рассмотрим ряд парадигмальных онтологических стратегий применительно к автоктонии. В онтологии Платона впервые в истории западной философии появляется разделение на по-стороннее и потустороннее измерения – назовем их двумя онтологическими порядками; автоктония оказывается переходом души из одного порядка в другой – после смерти меняется *измерение-обиталище*. История Иова является ярчайшим примером связывания проблемы страдания с идеей смерти. История Павла иллюстрирует религиозное затруднение, связанное с проблемой автоктонии: если автоктония ускоряет приближение к Богу и избавляет от страдания, то есть ли основания для воздержания от нее? Икриз Мазер парирует: автоктония греховна, а потому отдаляет от Бога и обрекает субъекта на еще большее страдание. Концепция Шопенгауэра репрезентирует около-буддистский взгляд на проблему, дополняя христианскую и нерелигиозную точки зрения. Гартман показывает пределы стратегии автоктонии, выявленные в ситуации тотальности страдания.

¹ Камю А. Миф о сизифе // Бунтующий человек. М.: Политиздат, 1990. С. 24. Перевод изменен.

Проблема автоктонии принимает катастрофические очертания в мире релятивистской этики: если нет веских причин не совершать автоктонию, то почему бы и правда не совершить ее? Новый материализм, преодолевая скептицизм и релятивизм, предлагает материалистически-фундированную этику: у одного из двух вариантов дилеммы всегда есть более веские этические и материалистические основания для выбора. Так дело обстоит и в случае с проблемой автоктонии.

Итак, первая часть статьи реконструирует историю автоктонии в философии – как формировалась идея о том, что автоктония может быть выходом из ситуации страдания. Кроме того, я предлагаю онтологизацию концепций, связывающих страдание и автоктонию. Во второй части статьи я примеряю оптику нового материализма к поставленной проблеме и демонстрирую нерелевантность автоктонии как способа избавления от страдания.

I. Автоктония в истории философии: парадигмальные решения

A. Платон

Платон известен как философ, впервые сформулировавший разделение на потусторонний (идеальный) и посюсторонний (материальный) миры. Это разделение важно для нашей проблемы.

В «Апологии Сократа»² Платон, обращаясь от имени Сократа к судьям, говорит, что настоящий философ не лишен оснований радоваться перед смертью и что после смерти он может надеяться получить величайшее благо в ином мире. Платон говорит, что смерть разделяет душу и тело, а после смерти душа начинает существовать сама по себе, освобождаясь от тела (а тело, в свою очередь, освобождается от души). Смерть связывается с освобождением от материального мира, а вместе с этим – и с обретением независимости от чувственного восприятия, искажающего познание. Философа отличает то, что он желает *уйти* от тела и обратиться к душе, и рассуждает о том, как происходит приобретение знания. Является ли тело препятствием или помощником на этом пути? Насколько точны свидетели – зрение и слух? С точки зрения Платона, мысль совершеннее,

² Платон. Апология Сократа // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.

когда ум собран в себе и ничто не беспокоит его – ни звуки, ни зрелища, ни боль, ни удовольствие, – когда мысль покидает телесные чувства и желания, она устремляется к истинному бытию. Так, согласно Платону, чистого знания достигает тот, кто познает лишь одним умом, избавившись от глаз, ушей и всего тела, мешающих душе обрести знание и истину. Платон приходит к выводу, что если душа, находясь в «обществе» тела, не может иметь чистого познания, то отсюда следует одно из двух: либо познания вообще нельзя достичь, либо его можно достичь после смерти, когда душа отделится от тела и будет существовать сама по себе. В жизни мы ближе всего приближаемся к познанию тогда, когда имеем как можно меньше общения с телом и не пресыщаемся телесной природой, но сохраняем себя чистыми до того часа, когда самому Богу угодно будет освободить нас. Если смерть ведет в другой мир, где обитают души всех мертвецов, то смерть есть самое большое добро³. Платон мечтает, что он сможет продолжить после смерти поиски истинного знания, сможет узнать, что мудр, а кто только притворяется мудрым, сможет беседовать с ушедшими мудрецами.

Страдание имеет внутреннюю структурную связь с материальным измерением: душа страдает по причине обремененности, связанности с телом. Согласно Платону, войны – насилие, которое и приводит к страданию, – ведутся из-за любви к деньгам, а деньги люди приобретают ради удовлетворения телесных прихотей⁴. Авток-

³ «А чего бы не дал всякий из вас за то, чтобы быть с Орфеем, Мусеем, Гесиодом, Гомером! Что меня касается, то я желаю умирать много раз, если все это правда; для кого другого, а для меня было бы удивительно вести там беседы, если бы я встретился, например, с Паламедом и Теламоновым сыном Аяксом или еще с кем-нибудь из древних, кто умер жертвою несправедного суда, и мне думается, что сравнивать мою судьбу с их было бы не неприятно». Платон. Апология Сократа // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 95–96.

⁴ Только вскользь в «Федоне» Платон связывает материальный мир и войны, распри, которые зачинаются ради денег и на которые бенефициарий рассчитывает купить удовольствия для тела. Уже здесь можно увидеть намек на разрывывающуюся в последующей истории философии и истории авраамических и неавраамических религий отождествление материального и наполненного страданием. «А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по-рабски служим». Платон. Федор // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 17–18.

тония как стратегия выхода из страдания работает за счет разделения души и тела, после которого душа либо прекращает существование, либо направляется в идеальный мир, в котором нет материи, а значит и страдания. Здесь важна платоновская гипотеза: для того, чтобы автоктония могла стать выходом из ситуации страдания, необходимо потустороннее измерение (или его отсутствие, то есть небытие). Если после автоктонии наступает блаженство, то страдание действительно прекращается и автоктонию можно считать целесообразной стратегией. Так, автоктония может стать стратегией освобождения от страдания *только при условии* существования потустороннего мира, и можно сказать, что с точки зрения Платона смерть может принести избавление от страдания.

В. Страдания Иова

Одним из наиболее ярких эпизодов, связывающих страдание и желание смерти, в истории культуры является рассказ о страданиях Иова. Книга рассказывает о небесном суде перед Богом, на котором был Сатана. Господь спросил его: «Увидел ли ты раба Моего Иова? Вы не найдете никого подобного ему на земле, человека непорочной и честной жизни, который боится Бога и противится неправде»⁵. На что Сатана ответил: «Разве у Иова нет веских причин быть богобоязненным? Разве ты не оградил его со всех сторон своей защитой, его, его семью и все его имущество? Но просто протяни руку и коснись всего, что у него есть, и посмотри, не проклянет ли он тебя в лицо»⁶. Тогда Бог ответил, что со всем, что есть у Иова, кроме его жизни, Сатана властен делать, что хочет. В тот день Сатана разными способами убил всех волов, ослов, пастухов, овец, верблюдов, сыновей и дочерей Иова. Когда Иов узнал о том, что Сатана властен делать все, что он хочет, над всем, что есть у Иова, кроме его жизни, он встал, разорвал свой плащ, обрил свою голову и пал ниц на землю, говоря: «Наг я вышел из чрева, / наг я вернусь туда, откуда пришел. / Господь дает, Господь и берет; / благословенно имя Господне»⁷. В ужасе боли Иова одолевают мысли о смерти – *о смерти как о способе избавления* от страданий. Кажется, что Иов жаждет покоя небытия. Неизвестно, думал ли Иов о том, что

⁵The new Oxford annotated Bible, p. 727.

⁶The new Oxford annotated Bible, p. 728.

⁷ Ibid, p. 728.

автоктония может стать порталом в рай, но он точно думал о том, что смерть лучше страданий⁸. Концепция избавления от страданий через смерть здесь уже намечается. Подчеркнем: чтобы автоктония могла стать выходом из ситуации страдания, необходимо потустороннее измерение (или его отсутствие – небытие). Если после автоктонии наступает блаженство, то страдание действительно прекращается и автоктония можно считать целесообразной стратегией его прекращения.

С. Павел в темнице

Рассказ о метаниях апостола Павла в темнице поможет нам увидеть, что автоктония может быть выходом из ситуации страдания только в том случае, если после смерти жизнь души продолжится в раю (о жизни в аду речь пойдет *ниже*). Апостол задумывается об автоктонии как о способе *приобретения загробной жизни со Христом*. Павел описывает сложности в своем отношении к смерти. С одной стороны, он хочет «отойти и быть со Христом» и рассматривает смерть и загробную жизнь после нее как «приобретение». С другой, у него есть обязательство продолжать жить. Это противоречие между необходимостью продолжать земные дела и желанием воссоединиться с Христом будет преследовать Апостола Павла на протяжении всей его дальнейшей *христианской* истории: «Меня тянут двумя путями: мое собственное желание – уйти и быть со Христом – это гораздо лучше; но ради Тебя мне еще более необходимо оставаться в теле. Это убеждает меня: я уверен, что останусь и поддержу всех вас, чтобы обеспечить ваш прогресс и радость в вере»⁹. Павел уже рассматривает автоктонию в качестве способа перехода в загробную жизнь со Христом, однако выбирает продолжение жизни в теле, чтобы поддержать в земных делах христиан. Мы можем предположить, что загробная жизнь со Христом была бы освобождена от страданий, в отличие от земного пребывания в темнице. Автоктония в случае Павла может рассматриваться как способ выхода из ситуации страдания. Таким образом, в рассказе о заключении «апостола» Павла автоктония как стратегия выхода из ситуации страдания работает, опять же, за счет открытости потустороннего измерения: страдание должно прекратиться после смерти, поскольку человека ждет переход к небесному, лишенному злключения бытию со Христом.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid, pp. 2062–2063.

Д. Инкриз Мазер

Самоуничтожение с целью избежания страдания неоправданно, поскольку человека, совершающего автоктонию, после смерти ждет вечное наказание¹⁰. Грешные создания думают про себя, что проживи они еще немного, то их ждет еще более ужасная смерть. И потому про них, выбирающих смерть, можно сказать: грех ты избрал, а не страдание. Следуя Инкризу Мазеру, в искушениях к автоктонии кроется сатана. Дьявол убеждает людей подумать о том, как избавиться от страданий *грехом*. Сатане угодно, чтобы последним действием, которое люди совершают перед тем, как уйти из мира, было совершение великого греха против Бога. Человек грешит против самого себя, против своей души, против своего тела – ненависть *своей* плоти. Инкриз Мазер выносит свой вердикт – ни один убийца не имеет жизни вечной. И никакой человек, совершивший автоктонию, без покаяния не будет прощен и допущен к вечной жизни. Это ясный библейский принцип: не раскаявшегося убийцу нельзя спасти. Есть некоторые грехи, от которых должен быть сохранен избранный человек. Такова непростительная хула на Святого Духа. И такова окончательная нераскаянность. Поэтому, когда речь идет о тех, кто обладает разумом и знает, что делает, Мазер говорит, что нужно остерегаться греха автоктонии всякому, кто печется о спасении своей драгоценной и бессмертной души. Причинение вреда от страха, добавляет Инкриз Мазер, является невыразимым безумием для детей человеческих – они совершают поступок без покаяния и бросаются к месту, где будут нуждаться во всем. Они никогда не увидят света. Следуя христианской мысли, в аду – нужда во всем: нет в нем ни духовных благословений, ни суббота, ни каких-либо средств благодати, нет и никаких земных удобств тоже; ни капли воды, чтобы облегчить муки языка¹¹. Следовательно, автоктония как стратегия выхода из ситуации страдания нецелесообразна. В онтологии Мазера измерение вечной жизни закрыто для *автоктонов*. Артикулировано заявляет о себе концепция ада – пристанище грешников, убивших себя.

¹⁰ Mather I. A Call to the Tempted: A Sermon on the Horrid Crime of Self-Murder. URL: <https://ethicsofsuicide.lib.utah.edu/category/author/increase-mather/> (дата обращения: 31.10.23).

¹¹ Ibid.

Е. Шопенгауэр

Мысль Шопенгауэра важна в качестве примера несостоятельности автоктонии как способа прекращения страдания в ситуации, когда причина страдания выходит за пределы индивидуальной жизни. Шопенгауэр критикует автоктонию и не считает ее, за особым исключением, способом выхода из ситуации страдания. С точки зрения Шопенгауэра, обычная индивидуальная автоктония не может избавить человечество от страданий. Однако с помощью некоторых методов, таких как, например, добровольное голодание, осуществленное со специальной подготовкой, можно погасить в человеке желание и волю к жизни, являющуюся источником страданий¹².

Причина страданий человека заключается в его одержимости желаниями и стремлениями. Печаль неотделима от жизни, а счастья невозможно достичь, поскольку в истории правят эгоизм, злоба и случай. Так может ли автоктония решить проблему страдания? На первый взгляд, нет: Шопенгауэр, продолжая традиции буддизма, пишет, что от источника страданий можно избавиться только отказавшись от желаний, как это делают святые, что возможно осуществить только если подавить в себе волю к жизни. Но автоктония – это не отрицание воли к жизни, как может показаться, а ее утверждение. Автоктон стремится избежать страданий жизни, но в основе этого стремления, как и в основе воли к жизни, лежит желание: суицидент желает жизни, желает неограниченного существования и утверждения тела; но осложнение обстоятельств не позволяет этого, что и причиняет ему большие страдания. Поэтому автоктон не отказывается от воли к жизни, а отказывается *только от жизни*. Никакая

¹² Чувственный мир обретает свой облик лишь получая отражение в сознании познающего субъекта, то есть мир есть представление – первоначалом вселенной является иррациональная и бессознательная воля. Воля к жизни управляет миром бесцельно, стихийно и свободно. Существовая во всех вещах, воля обретает сознательную форму лишь в человеке. Познающий субъект главенствует в иерархически упорядоченных проявлениях воли, возвышаясь над природой. Воля так сильно стремится к господству, что принимает форму борьбы всех сил природы и всех индивидов за материю, время и пространство. На верхних ступенях антагонизм доходит до того, что не только индивидуумы, выражающие одну и ту же идею, истребляют друг друга, но даже один и тот же индивидум объявляет войну самому себе. См.: Schopenhauer A. The Assertion And Denial Of The Will // The World as Will and Idea. London: Trübner & Co, 1909. PP. 350–527.

физическая сила не может сломить волю к жизни, а может только прекратить ее проявление в конкретном месте и времени. Индивидуальная воля своим собственным действием скорее кладет конец телу (но не виду), которое является ее частным видимым выражением – вместо того, чтобы позволить страданию сломить волю. Если не пытаться прервать страдание, а довести его до предела, то уничтожение воли к жизни возможно. Автоктония, следуя Шопенгауэру, подобна больному, который после того, как была начата болезненная операция, обещающая полное его излечение, не позволяет ее завершить, а предпочитает сохранить свою болезнь. Человек отвергает страдание, в то время как оно могло бы стать отрицанием воли к жизни:

Представьте, что акт зачатия не был бы потребностью и не сопровождался бы сексуальным удовольствием, но был бы вопросом чистого рационального размышления; продолжило бы человечество существовать? Не имел бы каждый, напротив, столько сострадания к последующему поколению, что не выбрал бы освободить его от бремени существования – или, по крайней мере, отказался бы взять на себя хладнокровное принуждение к нему?¹³

Но для того, чтобы от этого «бремени» освободиться и прекратить размножение, человек должен овладеть познанием истинной природы мира. Это знание, лежащее в основании успокоения воли к жизни, может появиться тогда, когда развитие воли к жизни дошло до уровня самопознания: только если воля к жизни проявляет себя неограниченно, человек может постичь ее природу. Путь спасения лежит не там, где есть физическая сила, а там, где происходит непрерываемое страдание и его познание. Именно по этому пути идет аскет. Если автоктон, исходящий из страдания и отчаяния, желает лучшего мира и отвергает жизненные страдания, то *аскетический автоктон* отрицает жизненные удовольствия – жизнь есть страдание. Это аскетическое угасание воли к жизни происходит в человеке, который претерпевает «добровольное голодание». Аскетический автоктон перестает проводить через себя волю к жизни, поскольку он перестает желать. Заметим, что речь идет об одном измерении – одном онтологическом порядке, в котором существуют и тело, и душа.

¹³ «Спаси планету – убей себя»: Церковь Эвтаназии против всех. URL: <https://discours.io/articles/social/church-of-euthanasia> (дата обращения: 10.07.2024).

Е. Эдуард Гартман

Мысль Гартмана интересна нам как располагающаяся на границе между автоктонией и концом света. Согласно Гартману, главный недостаток автоктонии как стратегии выхода из ситуации и страдания – это ограниченность ее масштабов. Автоктония может стать выходом только для одного человека. Гартман же подходит вплотную к границе тотального выхода из ситуации страдания, утверждая: ни индивидуальная, ни коллективная автоктония не может решить проблему страдания. Всякое воление ведет к несчастью, а мировую волю можно уничтожить только в *универсально-космическом* отрицании воли.

Онтологии Э. Гартмана и Шопенгауэра сходятся – у бессознательного есть два атрибута: воля (практика) и представление (интеллект). Воля слепа и неразумна, но активна, идея же разумна, но пассивна¹⁴. Сущность сознания заключается в освобождении разума от иррациональной воли, а цель прогресса состоит в том, чтобы сделать цели бессознательного целями сознания. Воля и разум находятся в состоянии конфликта: если воля стремится к удовлетворению желания и счастью, разум освобождается от импульса воли с развитием сознания; чем совершеннее развивается сознание в ходе мирового процесса, тем более оно освобождается от слепой зависимости от иррациональной воли. С освобождением от иллюзий достижимости счастья, за которое борется воля, разум становится к ней все враждебнее. Разрушение иллюзий приносит знание, что всякое воление приводит к несчастью. В сфере разума действуют логическое рациональные правила, противные воле. Когда идея достигает оформленности, она начинает стремиться к отмежеванию от всего иррационального, что достигается через ничтожение.

Бытие, которое полагается волей, с самого начала обладает неразумным характером. Таким образом, бытие есть то, чего не должно быть. Эта неправильность бытия принимает форму страдания, которому подвергается все сущее. Здесь Гартман соглашается с Шопенгауэром: небытие предпочтительнее бытия, поскольку последнее содержит больше страдания, чем счастья. Поскольку природа и

¹⁴ В начале воля и представление находились в состоянии небытия, чистой потенции, но затем она *захотела хотеть* и перешла из потенциального в актуальное состояние. Бессознательное – это духовное начало, которое движет всем, чем не движет индивидуально-сознательная воля и представление, вещественные и механические причины.

история развиваются, ожидаема победа разума над неразумной волей. Цель процесса состоит в освобождении от мук существования, и люди играют главную роль в ускорении этого процесса: сознание делает своей целью избавление мира от страданий воли. Разумность мирового процесса состоит в постепенном приготовлении уничтожения того, что было создано первичным неразумным актом воли. При этом разумная идея не может прямо и сразу упразднить мир, что проявляется в том, что она идет обходным путем, создавая условия для появления сознательных существ. В людях «мировой разум» освобождается от слепой воли. Следствием этого освобождения становится обретенная людьми возможность привести к цели мировой процесс. Эволюция влечет вселенную к самоуничтожению через осознание ее наполненности страданием, но путь к небытию лежит через прощание с иллюзиями о счастье. Первая иллюзия: счастье либо достигнуто, либо, по крайней мере, достижимо в земной жизни. Вторая иллюзия состоит в убежденности, что счастье достижимо после смерти в загробной жизни. Третья иллюзия – счастье может быть достигнуто в будущем в историческом развитии. С точки зрения Гартмана, не только счастье не достигается в ходе эволюции, но, напротив, складываются его противоположности – несчастье и страдание. Не счастье, а, напротив, страдание – суть жизни. Как и Шопенгауэр, Гартман говорит о необходимости *преданности страданиям жизни*, а не бегства от них. Только тогда тоска по покою и безболезненности небытия зародится и станет настолько глубокой, что превратится в практический мотив, ведущий к уничтожению воли и существования.

Гартман развивает идею космического самоуничтожения. Когда все человечество коллективно объединится в понимании причины страдания, бессознательное освободится от этого страдания и мировой процесс прекратится. Человечество и мир в целом сознательным, космически-универсальным отрицанием желания и воли возвратятся в состояние *чистой потенции* или *небытия*. После этого не будет больше ни воли, ни времени. Этот исход предпочтителен по Гартману, и подлинный ужас мира заключался бы в бесконечности:

Если бы эта победа была невозможною, если бы этот процесс не был развитием, идущим к мирной цели; если бы он был бесконечен и исчерпывался бы только слепой необходимостью и случайностью, не представляя никакой возможности к благополучному

завершению, то, конечно, тогда и только тогда мир представлял бы нечто абсолютно безнадежное, он был бы адом без исхода; и тупое самоотвержение было бы единственно возможною философией. Но мы, которые признаем в природе и истории величественный и чудесный процесс развития, мы верим в конечную победу все ярче и ярче светящегося разума над неразумием слепого воления, мы верим в конец процесса, несущий нам спасение от муки бытия, конец, для ускорения которого и мы можем внести свою лепту, если будем руководиться разумом¹⁵.

Как же должно быть осуществлено полное уничтожение воли сознанием? Сознательное познание, продолжает Гартман, не может напрямую подавить волю, но может только возбудить противоположную, то есть *отрицательную волю*, которая уменьшает интенсивность положительной воли. Если отрицательная воля столкнется с желательной мировой волей и перевесит ее в борьбе, мировой процесс схлопнется в силу уничтожения волями друг друга:

Первым условием успеха работы является то, что самая большая часть Бессознательного Духа, проявляющего себя в нынешнем мире, должна быть найдена в человечестве; ибо только тогда, когда отрицательная часть воли в человечестве перевешивает сумму всей остальной воли, объективирующей себя в органическом и неорганическом мире, только тогда человеческое отрицание воли может без остатка уничтожить всю действительную волю мира и весь космос мгновенно исчезнет из-за прекращения воли, которая одна дает ему существование¹⁶.

Гартман считает, что когда-нибудь в будущем, когда человечество лучше познает страдания и откажется от иллюзий о счастье, часть человечества соединит в себе столько отрицательного духа и воли, что они перевесят дух и волю, действующие в остальном мире. Поэтому индивидуальная и коллективная автоктония бессмысленны: они прекращают лишь конкретное проявление воли, но не в масштабе вселенной. В пику Шопенгауэру Гартман объявляет нелепым и аскетическое отрицание воли: умерщвляя лишь тело, оно не уничтожает бессознательную волю к жизни. Суицид или аскеза едва ли приводят

¹⁵ Hartmann E. Philosophy of the unconscious. London: K. Paul, Trench, Trübner & co., 1893.

¹⁶ Ibid.

к более значительному результату, чем смерть от болезни или случайная смерть, вызванная падением черепицы: уничтожается лишь видимость, а воля объективируется в новых индивидах.

То же относится и к коллективному исчезновению человечества. Сексуальное воздержание всего человечества и прекращение деторождения приводит только к тому, что мир продолжит существовать и когда-нибудь под действием бессознательного зародится новое человечество:

Какой прок, например, был бы от того, что человечество вымерло бы вследствие полового воздержания, а несчастный мир продолжал бы свое бытие: в результате оказалось бы, что Бессознательное должно было бы воспользоваться первым случаем создать нового человека или ему подобный тип, и вся история стона и скорбей пошла бы сызнова. <...> Для того, кто крепко стоит на всеединстве Бессознательного, спасение, переход воления в неволение мыслимо только как всеединный акт, не как индивидуальное, но как космически-универсальное отрицание воли, как последнее мгновение, после которого не будет никакого воления, никакой деятельности¹⁷.

В онтологии Гартмана автоктоническая стратегия избавления от страдания не работает: автоктония может прекратить лишь одну жизнь, страдания же есть везде, где властвует воля к жизни. Здесь автоктоническая стратегия находит свои онтологические пределы. Также важно, что система Гартмана затрагивает одно измерение, или онтологический порядок: по Гартману представление о том, что счастье достижимо в загробной жизни, является иллюзией.

II. Может ли автоктония избавить от страдания с точки зрения нового материализма?

Проблема автоктонии наиболее остро проявляет себя в ситуации релятивистского мышления, которое не признает существования какой-либо подлинной реальности, способной фундаментализировать этическую и эпистемическую ориентации человека. Автоктония кажется освобождением от страдания в мире, где нет веских поводов ее не совершать. Оптика нового материализма, возвращая или открывая «новое реальное», может помочь увидеть то, что постмодернистская

¹⁷ Ibid, p. 298.

эпистемологическая установка не позволяет: *автоктония как стратегия выхода из страдания лишена смысла*. Харауэй пишет:

Поступки укорененных в ситуациях, реальных человеческих существ имеют материальное значение. Материально значимо то, с какими способами жить и умирать мы связываем свою жизнь¹⁸.

Новый материализм – часть реалистической философии, вызванной к жизни рядом философов в ответ на ситуацию постмодернистского скептицизма и релятивизма в духе Бодрийяра. Если все сконструировано и равно допустимо, то нельзя предпочесть одну этическую норму другой, и нельзя подобраться к «вещи-в-себе», если наш доступ к вещам всегда опосредуется через пласт человеческих нарративов¹⁹. Новый материализм потенциально способен дать ответы на то, на что постмодернистская философия только скептически пожимает плечами, а постструктурализм оказывается бессилён и признаёт свое поражение – там, где настоящей битвы ещё не было. Этот «материальный феминизм» предлагает подход к этике, который выводит нас из тупика культурного релятивизма: если культурный релятивизм полагает, что все этические позиции равны и мы не способны делать никаких кросс-культурных, универсалистских суждений, то *материальная этика* предполагает, что мы можем сравнивать вполне реальные материальные соответствия этических позиций и делать выводы на основе этих сравнений. Например, мы можем утверждать, что материальные последствия определенной этики, нежели иной, в большей степени способствуют процветанию человека и нечеловеческих агентов²⁰. Так, например, согласно Карен Барад, важным в каузальных интра-акциях является тот факт, что на телах остаются следы

¹⁸ Харауэй Д. Оставаясь со смутой. Пермь: HylePress, 2020. С. 127.

¹⁹ В частности, определение всех научных утверждений как равноправных социальных конструкций не даёт экологам возможности аргументировать свою позицию. В качестве примера можно привести современные «дебаты» о глобальном потеплении, в ходе которых политические консерваторы пытаются дискредитировать научные данные. Экологическая политика требует признания науки как способной раскрывать необходимые знания о нечеловеческих существах, экосистемах и других природных агентах. Этот тупик также ставит в затруднительное положение феминисток, которые стремятся обнародовать факты насилия над женщинами.

²⁰ Alaimo S. Introduction: emerging models of materiality in feminist theory // Material feminism. Bloomington: Indiana University press. P. 7.

воздействия. Объективность означает способность увидеть следы на телах, что позволяет пройти по следам этих отметин и на основе полученной информации построить материальную объективную этическую конструкцию.

А. Материя: мертвая, живая. Автоктония как способ избавления от страдания в онтологиях нового материализма

Ответы новых материалистов на вопрос о том, что есть страдание, разнятся в зависимости от их *позициональности*.

Позициональный подход – тип феминистского социального конструкционизма, утверждающий игру истин в мире текстуализированных властных структур. Оппонируя этому, Харауэй выдвигает следующее: познание фундировано в *местоположении* в мире; в материальной, а не текстуализированной телесности, а потому является ситуативным, всегда связанным с позицией и *местом*, которое одновременно выступает (не-)метафорой. Познание есть материальная практика, а любые позиции основаны на распределении привилегий и угнетения. Практики господства материальны, как материальна и истина. Но истина есть, и она постижима – *интерпретации* реального мира заслуживают *доверия*. Объективность же понимается Харауэй не как в Новое время: объективность не бестелесна. Феминистская объективность – одну из версий которой Харауэй и предлагает в противовес позициональному подходу и феминистскому эмпиризму – означает определенное положение и ситуативное знание, имманентность и отсутствие субъект-объектного разделения. Только частичная объективность может дать объективное видение. Отказываясь стремиться к месту «над схваткой» – к «уловке бога» – Харауэй выступает за перспективу *как бы* из гетерогенного и противоречивого тела²¹.

Ненси Хартсок, описывая позициональный подход, использует марксистский тезис: взаимодействие общества с природой в процессе производства формирует индивидов и теорию познания общества; эпистемология находится в сложных и противоречивых отношениях с материальной жизнью. Материальная жизнь – классовая позиция в марксистской теории – структурирует и устанавливает *лимиты понимания социальных отношений*: позициональный базис

²¹ Ситуативное знание // Логос, 2022, № 1. С. 23.

формирует сексуальное разделение труда. Феминистские марксисты и материалистические феминистки утверждали, что позиция женщин в обществе структурно отличается от позиции мужчин, и, таким образом, реалии жизни женщин отличаются от реалий мужчин – и у этого утверждения есть эпистемологические последствия. Структуры определяют женскую активность как матерей – тех, кто вносит вклад в существование, воспроизводя жизнь. Как и жизни пролетариев у Маркса, жизни женщин по Хартсок доступна определенная выгодная привилегированная *точка зрения* на мужское превосходство. Эта перспектива может быть основанием критики фаллократических институтов и идеологии, которые конституируют капиталистические формы патриархата. Феминистская точка зрения позволяет нам понять патриархальные институты и идеологии как извращенные инверсии более гуманных социальных отношений. Видение подчиненных групп *двойное*: с одной стороны, они вовлечены в общественные отношения, которые организованы правящим классом и вынуждены участвовать в них, с другой стороны, они получают образование, доступ к которому открыт только изнутри борьбы за изменение этих отношений. Получается, эпистемологическая позиция угнетенных более привилегирована к достижению истинного знания. Поэтому мы попробуем подойти к страданию с этих позиций, и наконец перейти к конкретному, формальному определению страдания²².

Выдвинем следующую концепцию страдания. Объективная причина страдания – *насилие*, то есть ничтожение, преуменьшение количества бытия. Субъективная причина страдания заключается в наличии желания, которое нельзя удовлетворить²³. Мы определяем страдание как *способность испытывать ничтожащие воздействия*, которые обращают субъекта в пассивного и воспринимающего. В широком же смысле любое изменение является ничтожением. Взаимодействие между агентами есть обоюдоострый меч: одно и то же сущее выступает то активным насильником, то пассивной жертвой. Любое столкновение с Другим на онтологическом уровне является насилием,

²² Hartsock N. The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism // *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, and Philosophy of Science*. Dordrecht: Reidel, 1983. P. 99.

²³ В субъективном смысле причиной страдания так же является ничтожение: неудовлетворенное желание приносит страдание, которое ничтожит бытие человека.

поскольку сущие конкурируют за место в бытии: сущее стирает, стачивает другое сущее, с которым оно взаимодействует, изнашивает его, уменьшая срок его жизни и его активность. Но там, где есть насилие, есть и страдание – как его обратная сторона. Следовательно, страдание так же укоренено в бытии, как и насилие. Таким образом, наш главный вопрос можно переформулировать следующим образом: может ли умерший физической смертью человек испытывать ничтожащее воздействие, быть пассивным, страдать?

Но что такое умерший человек? Мы можем рассматривать человека как полностью материальное существо, без разделения на тело и душу, – как это делает Джейн Беннет или Роза Брайдотти, – или рассматривать его как материально-идеальное существо, как это делает Мейясу. В этом случае, во время смерти идеальное покидает тело, оставляя его как материальное. Мы примем монистическую, спинозианскую, а не картезианскую дуалистическую позицию. Тогда вопрос будет переформулирован так: *страдает ли после смерти материя?* Может ли *мертвая материя* воспринимать?

Мертвая материя – это либо умершая органическая, либо неорганическая материя. Даже мертвая материя активна и может воспринимать, если мы мыслим как новые материалисты. Скажем несколько слов об активности материи в понимании нового материализма. Новый материализм, в отличие от «старого», концептуализирует материю в качестве активной субстанции, понимая активность как имманентно присущее материи свойство; в то время как для «старого» характерно понимание материи как пассивной, не-перформативно конституированной реальности. Старый материализм видит причинной механистического движения материи трансцендентные силы и законы движения: материя – это то, что приводится в движение чем-то другим. Новый материализм произрастает на спинозистской и лейбнизианской почве – природа подвижна имманентной жизненной силой: материя есть ни что иное, как выражение самой этой силы. Джейн Беннет, одна из основных теоретиков нового понимания материи, опирается на спинозистское понятие аффекта, которое обозначает способность тела к активному и реактивному действию²⁴. Все тела, включая органические и неорганические, естественные и куль-

²⁴ Беннет Д. Пульсирующая материя. Политическая экология вещей. URL: <https://syg.ma/@hylepress/dzhiein-bienniet-pulsiruiushchaia-matieriia-politichieskaia-ekologhiia-vieshchiei> (дата обращения: 31.10.23).

турные, *аффективны*. Делез и Гваттари утверждали, что понимать тело значит понимать на что оно способно, то есть каковы его аффекты, как они могут компоновать и разрушать тела, разрушаться самим, обмениваться с другими телами действиями и страданиями²⁵. Беннет подчеркивает, что то, что она называет безличным аффектом, не является силой, добавленной к материи. Аффект приравнивается Беннет к материальности, а «жизненный порыв» присущ материальности как таковой, и потому не может быть постулирован в качестве отдельной силы, которая может войти в физическое тело и оживить его. Пульсирующая материя Беннет не является сырьем для человеческой или божественной деятельности.

Беннет отказывается от допущения, что единственным источником витальности является дух или душа. Беннет, чьи идеи принадлежат немеханистической нетелеологической традиции, под витальностью материи понимает способность еды, товаров, ураганов и металлов быть активными агентами, обладающими собственными траекториями, вне зависимости от воли людей и взаимодействия с ними. Например, кислота омега-3 способна менять наше настроение, а выброшенный мусор порождает живые потоки химикатов и облака метана. В перечне можно упомянуть и телесность человека. Так, согласно феминистским теоретикам, нам нужно найти способ говорить о материальности женского тела как об активной, непокорной силе: тело способно испытывать удовольствие и боль, болезни и медицинское вмешательство, оно и подвергается воздействию, и воздействует само. Беннет задает вопрос:

Как, например, изменятся наши потребительские привычки, если на то, что казалось нам мусором, отбросами, хламом или «переработанными отходами», мы взглянем как на скопление живой и потенциально опасной материи? Что изменится в системе здравоохранения, если мы взглянем на поедание пищи как на встречу неоднородных тел, часть из которых принадлежит нам, другая часть – нет, и при этом ни одна из них не одерживает верх? Какие вопросы встанут перед исследованием стволовых клеток, если отказаться от допущения, что единственным источником витальности является душа или дух? Как изменится наша энергетическая политика, если взглянуть на электричество не просто как на ресурс, товар или инструмент, но также – и даже в большей степени – как на «актант»²⁶.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

Материя Беннет активная, *само-творческая* и непредсказуемая²⁷. Мертвая материя может воспринимать *ничтожение*, поскольку смерть и жизнь есть *континуум*, а не дихотомия. В оптике нового материализма мы можем рассматривать смерть как имманентную, а не трансцендентную жизни. По мысли Брайдотти, необходимо выработать виталистское и материалистическое понимание смерти: в таком перформативном, а не декларативном витальном материализме границы между смертью и жизнью будут смещены²⁸. Жизнь как *zoe* охватывает смерть. Отрицается двойственность и диалектическая связь между Танатосом и Эросом: их можно рассматривать как единую жизненную силу, а желание смерти – как иное выражение желания интенсивно жить, говорит Брайдотти. Раскроем на примерах это положение нового материализма.

Агамбен демонстрирует пример размытия границы между жизнью и смертью, обращая внимание на состояние, называемое *ron noē*²⁹, иначе – состояние, при котором жизненные функции прекращаются, но аппараты жизнеобеспечения поддерживают коматозное состояние тела. Это явление заставило многих теоретиков пересмотреть определение смерти, сдвинув конечную границу жизни. Перед лицом этой «голой жизни», которая поддерживается и контролируется человеческими технологиями – различие становится научным, медицинским и этико-политическим вопросом. Другой пример – формы духовного умирания, сближающие границы между жизнью и смертью. Если на сознательном уровне мы боремся со смертью, то на бессознательном уровне мы стремимся спокойно лежать, мы склонны к апатии, депрессии, недвижимости. Мы хотим исчезнуть, влившись в поток становления. Мы и избегаем смерти, и стремимся к ней. Аддикции, расстройства пищевого поведения, депрессия, аутокто́ния, выгорание, апатия, меланхолия, разочарование – виды духов-

²⁷ Разделение на активное социальное и пассивное материальное было не всегда, а возникло в Новое время. Так, еще в XIX веке в случаях смерти или ранения человека некоторым предметом последний должен был быть отдан богу или короне, чтобы компенсировать нанесенный им вред. Это показывает, что предметам приписывали обладание активной и креативной силами. К реконцептуализации такого понимания сил собственно предметов в дискурсе социальных наук и направлен материализм Беннет.

²⁸ Брайдотти Р. Постчеловек. М.: Издательство Института Гайдара, 2021. С. 201.

²⁹ Там же, с. 198.

ной смерти (саморазрушения), которые *размывают* границу между проживанием и умиранием. Практики эвтаназии и ассистированной смерти бросают вызов скрытому «закону жизни», покоящемуся на предположении ее самоочевидной ценности:

...тело оказывается потенциальным трупом. Это можно описать также как момент распада аскетичного субъекта, момент слияния с сетью нечеловеческих сил, обрамляющих его, с космосом в целом. Мы можем называть это смертью, но в монистической онтологии виталистического материализма оно связано с радикальной имманентностью. Мы обнаруживаем себя тем, чем мы были всегда: виртуальным трупом³⁰.

Вслед за Вирджинией Вульф, пишет Брайдотти, мы должны принять модус мышления «как будто нас уже не было», то есть *мыслить не против смерти, а вместе с ней*. Смерть вписана в наше бытие, поскольку мы смертны. Смерть постоянно маячит на психическом и телесном горизонте человека как всегда уже произошедшее событие: эта игра *всегда уже* потенциально закончена. Смерть присутствует в нашей жизни потенциально и виртуально (в смысле ее способности порождать актуальное): зрелище нашей смерти всегда маячит перед нами. Смерть конституирует наше сознание: событие осознания нами нашей конечности уже имело место на уровне сознания, что означает, что смерть расположена не перед нами, а позади нас. Таким образом, смерть уже включена в бытие: в описанной выше концепции Розы Брайдотти жизнь уже содержит в себе смерть. Мы можем заключить, что мертвая материя страдает уже потому, что страдает живая материя, в которую мертвая включена: живое и мертвое смешано словно в компосте, животные и люди скрещиваются генами в симбиозе, – как пишет Донна Харауэй. Следовательно, *мертвая материя также может страдать, как и живая*. Но каким образом мертвая материя может быть воспринимающей? Опираясь на новый материализм, мы в первую очередь обнаруживаем, что есть *материальное измерение автоктонии*, которым до сих пор ученые пренебрегали, сосредотачивая свое внимание на ее идеальных мотивах и последствиях.

Согласно Барад, материя способна страдать, поскольку пронизана возможностями и эросом, желанием и имманентными ей «жизненными» силами, при этом являясь не субстратом, воспринимающим

³⁰ Там же, с. 229.

поток извне, но имманентным динамизмом. Ощущение, желание, переживание – не уникальные характеристики или способности человеческого сознания, – нет, материя тоже чувствует, страдает, желает, тоскует и помнит. Джейн Беннет, опираясь на Спинозу и Делеза, показывает, что органические и неорганические тела, естественные и культурные объекты аффективны, то есть способны к активному и реактивному действию. Делез и Гваттари говорили об этом так:

Мы ничего не знаем про тело, пока не знаем, на что оно способно, – другими словами, каковы его аффекты, как оно может или не может скомпоноваться с другими аффектами, с аффектами другого тела, чтобы либо разрушить это тело, либо самому разрушиться благодаря ему, либо обменяться с ним действиями и страданиями или соединиться с ним, komponуя более мощное тело³¹.

В. Обоюдоострый меч: как материи взаимодействуют друг с другом, будучи одновременно активными и воспринимающими?

Представим: одна и та же материальная субстанция, конкретный токсин, например, ртуть или диоксин, может воздействовать на работников, которые ее производят, на район, в котором она производится, на домашних и диких животных, которые ее проглатывают, и на людей, которые проглатывают животных, которые ее проглотили. Токсин, будучи частью активной материи страдает, воспринимая взаимодействие с человеком или с животным, а мусор наоборот способен порождать «живые» потоки химикатов и летучие облака метана. Мы также знаем, что фталаты и винилхлорид способны влиять на человека (и других животных) – способствовать развитию онкологии. Рабочие вдыхают ПВХ-пыль, пористость человеческих тел и пористость ПВХ позволяют обмениваться молекулами, где ПВХ и фталаты проходят через кожу и плоть, слизистые оболочки кишечника и легких³². Пластик превращается в плоть, то есть пластик взаимодействует и

³¹ Беннет Д. Пульсирующая материя. Политическая экология вещей. URL: <https://syg.ma/@hylepress/dzhiein-bienniett-pulsiruiushchaia-materiia-politichieskaia-ekologhiia-vieshchiei> (дата обращения: 31.10.23).

³² Tuana N. Viscous porosity // Material feminism. Bloomington: Indiana University press. P. 199.

воспринимает плоть. Компоненты бутылки обладают способностью превращать естественную плоть моего тела в материал или структуру, отличную от той, которая существует в природе. Части пластика становятся частью моей плоти. Как только происходит молекулярное взаимодействие, не существует более разделения между природным и культурным, естественным и искусственным.

Интересным примером является способность материи *воспринимать* математическое. Мейясу считает неорганическую материю математической лишь постольку, поскольку она пассивно проявляет фиксированную, предопределенную природу. Кирби приходит к почти противоположному выводу – как язык не является исключительным свойством людей, так и математическое мышление не является исключительным; все практикует математику, хотя всегда определенными способами, которые также служат непрерывному (пере)определению того, что есть *математика*. Если люди – материальные существа, занимающиеся математикой, тогда математикой занимается материя. Будучи способной к математике, материя способна воспринимать математическое воздействие, например, изучение математики изменяет мозг, *делая* его более логичным и последовательным³³. Можно также вспомнить киборга Харауэй, полу-органического, полу-кибернетического гибрида. Харауэй называет его «межвидовым товариществом». Это товарищество с неорганическими «видами» объектов показывает нам, что неорганическая материя тоже способна к взаимодействию и к претерпеванию³⁴. *Органическая умершая материя тоже может воспринимать.*

Рассмотрим в качестве примера процесс посмертного осмотра людей, совершивших автоктонию, в финской медицине XIX века. Итак, мертвая материя подвергается воздействию врачей. В XIX веке врач осматривал внешний вид тела суицидента на предмет наличия кровоподтеков, порезов, ссадин и других внешних повреждений, после чего вскрывал череп, грудную и брюшную полости³⁵. В заключении

³³ Gamble C. What is new materialism // Journal of the Theoretical Humanities, 2019, Vol. 6. P. 119.

³⁴ Бихар К. Введение в объектно-ориентированный феминизм. URL: <https://syg.ma/@galina-1/katrin-bikhar-vviedieniie-v-obiectno-orientirovannyi-feminizm-chast-1> (дата обращения: 31.10.23).

³⁵ Salmela A. Fleshy Stories. New Materialism and Female Suicides in Late Nineteenth-Century Finland. URL: https://brill.com/view/journals/hcm/6/1/article-p1_3.xml (дата обращения: 31.10.23).

вскрытия составлялся акт, в котором указывалась причина смерти и, по возможности, психическое состояние умершего. Тело являлось ограничивающим фактором: врач должен был его учитывать и, что немаловажно, основывать свое мнение на результатах вскрытия, то есть на телесных фактах. Врачи могли, например, описывать трупы, указывая, что у трупа «ненормально большое, чрезвычайно жирное сердце» или «нормальные сердечные клапаны» или «замечательно маленькая селезенка ... [но] ничего особенного в кишечнике». Иными словами, тела были как воспринимаемыми объектами, так и активными участниками вскрытия: врачи обращали внимание на размер, форму и текстуру органов. Еще одним примером влияния на мертвые тела являлась погода. Мертвое тело подвергалось воздействию погоды и разлагалось быстрее или медленнее, от чего впоследствии зависело заключение о смерти: если тело разложилось на жаркой погоде, заключить о реальной причине смерти становилось затруднительно. Умершие, чьи органы могли быть использованы для трансплантации, являлись «живыми трупами»: их тело было живо, но разум, – который современная медицина локализовала в мозге, – мертв. Соответственно, умирал человек, живущий в мозге, а не тело *вообще*. То есть смерть – это прежде всего смерть личности, локализованной в мозге, в то время как тело продолжает существовать и быть живым: оно влияет на мир – и подвергается его влиянию. Обозначив мертвую материю как то, что как минимум способно к восприятию и воздействию, мы можем заключить, что автоктоническая стратегия не является здесь рабочей: она не прекращает страдание.

* * *

Резюмируем обе части. Обретение независимости от материального ведет либо к небытию, либо к переселению души из земного мира в другой. Материальное наполнено страданием: войны, сражения и распри происходят потому, что тело желает денег, чтобы приобрести телесные удовольствия. Автоктония как стратегия выхода из страдания работает за счет разделения души и тела, после которого душа либо прекращает существование, либо направляется в идеальный мир, в котором нет ни материи, ни страдания. Страдания Иова – один из наиболее ярких в истории культуры эпизодов, связывающих страдание и желание смерти: он желает смерти как избавления. Заключенный в темнице апостол Павел задумывается о автоктонии как о способе воссоединения в жизни со Христом. Он мечется: с одной

стороны, он хочет отойти от земных злоключений и быть со Христом, с другой стороны, у него есть обязательства продолжать земные дела, обеспечивать прогресс в вере христиан. Здесь автоктония как стратегия выхода из страдания потенциально работает, хотя и не актуализируется: страдание должно прекратиться после смерти за счет перехода к небесному бытию со Христом. С точки зрения Инкриза Мазера, автоктона после смерти ждет вечное наказание. Автоктонией искушает Сатана, которому угодно, чтобы последним деянием человека был непростительный грех. Так, библейский принцип гласит: нераскаявшегося человека, совершившего автоктонию, нельзя спасти, он попадет в ад, где его будут ждать страдания. В этом смысле стратегия выхода из страдания с помощью автоктонии неоправданна. Для Шопенгауэра причиной страдания является одержимость человека желаниями, в основе которой лежит воля к жизни, первоначально вселенной – обычная автоктония не способна справиться с избавлением человека от страданий, поскольку она не отрицает, а утверждает волю к жизни. В основе стремления избежать страданий жизни с помощью автоктонии лежит желание, как и в основе воли к жизни. Физическое устранение не может элиминировать волю к жизни, прекращая лишь ее проявления в конкретном индивиде, но оставляя нетронутым человеческий вид. Однако особая автоктония аскета способно привести к прекращению страдания. Если обычный человек, совершающий автоктонию, движим желанием прекратить страдание, аскет, совершающий автоктонию, ничего не желает, даже еды. Принимая, что жизнь есть страдание, вместе с голоданием он производит в себе угасание воли к жизни, то есть в его смерти происходит ничтожение коренной причины страдания. Гартман критикует идею индивидуальной автоктонии с целью освобождения от страдания. Автоктония может стать выходом только для одного человека, в то время как неуничтожимая в автоктонии мировая воля является причиной всеобщего страдания. Всякое воление с точки зрения Гартмана приводит к несчастью. Эволюция ведет Вселенную к целенаправленному уничтожению через осознание наполненности бытия страданием. Путем универсально-космического отрицания желания и воли человечество может возвратиться в состояние небытия: возбуждая отрицательную волю, человечество может подавить положительную волю. Путем уничтожения волями друг друга мировой процесс должен схлопнуться.

У всех авторов, которые были исследованы в первой части работы,

субстанцией, которая стремится освободиться от страдания, является душа. *Плюрализм измерений становится здесь онтологическим условием возможности такого освобождения*: душа попадает в небытие или в некий рай (мир идей, освященных благом, и так далее), и в обоих случаях страдание прекращается. Если душа попадает в ад, страдание продолжается. Если причина страдания заключается не в душе, а в первоначале, пронизывающем весь мир, то автоктония тоже не справляется с задачей *избавления*.

Во второй части статьи речь идет об освобождении от страдания материи или тела. Объективной причиной страдания, одолевающего человека, является насилие, то есть ничтожение, преуменьшение бытия. Страдающий человек способен быть пассивным, воспринимающим реципиентом ничтожащего воздействия. Любое взаимодействие ничтожит одну из сторон и усиливает другую, причем роли пассивного и активного агента постоянно меняются. Любое столкновение с Другим на онтологическом уровне является насилием, поскольку сущие конкурируют за ограниченное место в бытии, «сачивая», «стирая» свою пару. Вопрос заключается в том, может ли умерший человек страдать, то есть быть воспринимающим, пассивным. Человек в новом материализме зачастую понимается как материальное существо, неразделимое на душу и тело. Следовательно, переформулированный вопрос заключается в том, может ли мертвая (то есть умершая) материя (то есть тело) страдать (то есть воспринимать)? С точки зрения нового материализма, даже мертвая материя может быть активно-пассивной воспринимающей насилие субстанцией. Мертвая материя воспринимает ничтожение, поскольку мертвое и живое имманентны друг другу в концепции виталистского материализма Брайдотти: мертвое сожержит в себе живое, то есть мертвое может быть активным, а живое содержит в себе мертвое, то есть живое может быть пассивным. Карен Барад прямо заявляет, что материя может страдать, будучи пронизанной жизненными силами. Джейн Беннет показывает, что тела способны к активному и реактивному действию, то есть могут разрушать или разрушаться, обмениваться действиями и страданиями. Материя, например, может воспринимать «математическое воздействие»: так, изучение математики изменяет мозг, делая его более логичным и последовательным. А мертвая материя тоже может подвергаться воздействию и, следовательно, страдать: так, под воздействием погоды мертвое тело может разлагаться быстрее или медленнее. Следовательно, с

точки зрения нового материализма автоктония как стратегия выхода из ситуации страдания не имеет смысла. Страдание продолжается даже после смерти человека, поскольку его материальное тело даже без души продолжает быть активной субстанцией, способной к восприятию ничтожащего воздействия насилия. Таким образом, практической совет нового материалиста относительно автоктонии заключается в указании на бессмысленность автоктонии, не способной прекратить страдание.

В качестве общего вывода я могу сказать следующее. Автоктония как стратегия выхода из ситуации страдания является целесообразной *в строго определенных онтологиях*. Так, в традиционно-идеалистских онтологиях, где субстанцией, с которой происходит страдание, является душа, и наблюдается плюрализм измерений, степень эффективности автоктонии зависит от конкретной онтологической конфигурации. Так, например, если в религиозной дискурсе есть измерение ада, душа наделена бессмертием, а автоктония понимается как грех, страдание имеет продолжение даже после смерти человека, что делает стратегию нецелесообразной.

Иначе дело обстоит в новом материализме.

В этике нового материализма невозможны релятивистские антиномии – предпочтение одного варианта другому имеет материалистически-фундированные причины. Так дело обстоит и в случае с проблемой автоктонии. В онтологии нового материализма страдающей субстанцией становится материальное тело, к которому зачатую сводится человек. Тело не меняет измерение-обиталище после смерти, в отличие от души, и все атрибуты живого тела, во главе с активностью, сохраняются у мертвого тела. Поэтому после смерти тело, а значит и человек, продолжает страдать, что делает автоктонию бессмысленной. Таков *объективный* ответ нового материализма на вопрос, может ли автоктония стать выходом из ситуации страдания: нет, не может.

Библиография

Беннет Д. Пульсирующая материя. Политическая экология вещей. URL: <https://syg.ma/@hylepress/dzhein-bienniett-pulsiruiushchaia-matieriia-politichieskaia-ekologhiia-vieshchiei> (дата обращения: 31.10.23).

Бихар К. Введение в объектно-ориентированный феминизм. URL: <https://syg.ma/@galina-1/katrin-bikhar-vviedieniie-v-obiektno-orientirovannyi-fieminizm-chast-1> (дата обращения: 31.10.23).

Брайдотти Р. Постчеловек. М.: Издательство Института Гайдара, 2021.

Камю А. Бунтующий человек. М.: Политиздат, 1990.

Платон. Апология Сократа // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.

Платон. Федор // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.

Ситуативное знание // Логос, 2022, № 1.

«Спаси планету – убей себя»: Церковь Эвтаназии против всех. URL: <https://discours.io/articles/social/church-of-euthanasia> (дата обращения: 10.07.2024).

Харауэй Д. Оставаясь со смутой. Пермь: HylePress, 2020.

Alaimo S. Eluding capture: The Science, Culture, and Pleasure of «Queer» Animals // *Queer ecologies*. Bloomington: Indiana University press. P. 151–173.

Alaimo S. Introduction: emerging models of materiality in feminist theory // *Material feminism*. Bloomington: Indiana University press. P. 1–23

Gamble C. What is new materialism // *Journal of the Theoretical Humanities*, 2019, Vol. 6. PP. 111–134.

Hartmann E. *Philosophy of the unconscious*. London: K. Paul, Trench, Trübner & co., 1893.

Hartsock N. The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism // *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, and Philosophy of Science*. Dordrecht: Reidel, 1983. P. 283–310.

Mather I. A Call to the Tempted: A Sermon on the Horrid Crime of Self-Murder. URL:

<https://ethicsofselfsuicide.lib.utah.edu/category/author/increase-mather/> (дата обращения: 31.10.23)

Salmela A. *Fleshy Stories. New Materialism and Female Suicides in Late Nineteenth-Century Finland*. URL: https://brill.com/view/journals/hcm/6/1/article-p1_3.xml (дата обращения: 31.10.23)

Schopenhauer A. *The Assertion And Denial Of The Will // The World as Will and Idea*. London: Trübner & Co, 1909. PP. 350–527.

The new Oxford annotated Bible. New York: Oxford University Press, 2018.

Tuana N. *Viscous porosity // Material feminism*. Bloomington: Indiana University press. PP. 188–214.

References

Alaimo S. *Eluding capture: The Science, Culture, and Pleasure of «Queer» Animals // Queer ecologies*. Bloomington: Indiana University press. P. 151–173.

Alaimo S. *Introduction: emerging models of materiality in feminist theory // Material feminism*. Bloomington: Indiana University press. P. 1–23.

Behar K. *Vvedenie v obektno-orientirovannyj feminizm [Introduction into Object-Oriented Feminism]*. URL: <https://syg.ma/@galina-1/katrin-bikhar-vviedeniie-v-obiektno-orientirovannyi-fieminizm-chast-1> (accessed: 31.10.23). (In Russian)

Bennett J. *Pul'sirujushhaja materija. Politicheskaja jekologija veshhej [Vibrant Matter: A Political Ecology of Things]*. URL: <https://syg.ma/@hylepress/dzhicin-bienniie-pulsiruiushchaia-materiia-politichieskaia-ekologhiia-vieshchiei> (accessed: 31.10.23). (In Russian)

Braidotti R. *Postchelovek [The Posthuman]*. Moscow: Izdatel'stvo Instituta Gajdara, 2021. (In Russian)

Camus A. *Buntujushhij chelovek [The Rebel]*. Moscow: Politizdat, 1990. (In Russian)

Gamble C. *What is new materialism // Journal of the Theoretical Humanities*, 2019, Vol. 6. PP. 111–134.

Haraway D. *Ostavajas' so smutoj [Staying with the Trouble]*. Perm': HylePress, 2020. (In Russian)

Hartmann E. *Philosophy of the unconscious*. London: K. Paul, Trench, Trübner & co., 1893.

Hartsock N. *The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism // Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, and Philosophy of*

Science. Dordrecht: Reidel, 1983. P. 283–310.

Mather I. A Call to the Tempted: A Sermon on the Horrid Crime of Self-Murder. URL:

<https://ethicsofsuicide.lib.utah.edu/category/author/increase-mather/> (accessed: 31.10.23)

Plato. Apologija Sokrata [Apology of Socrates] // Collected Works in 4 vols. Vol. 2. Moscow: Mysl', 1990. (In Russian)

Plato. Fedor [Fedor] // Collected Works in 4 vols. Vol. 2. Moscow: Mysl', 1993. (In Russian)

Salmela A. Fleshy Stories. New Materialism and Female Suicides in Late Nineteenth-Century Finland. URL: https://brill.com/view/journals/hcm/6/1/article-p1_3.xml (accessed: 31.10.23).

«Spasi planetu – ubej sebja»: Cerkov' Jevtanazii protiv vseh [«Save the Planet – Kill Yourself»: the Church of Euthanasia Against All]. URL: <https://discours.io/articles/social/church-of-euthanasia> (accessed: 10.07.2024). (In Russian)

Schopenhauer A. The Assertion And Denial Of The Will // The World as Will and Idea. London: Trübner & Co, 1909. PP. 350–527.

Situational knowledge [Situativnoe znanie] // Logos, 2022, № 1. (In Russian)

The new Oxford annotated Bible. New York: Oxford University Press, 2018.

Tuana N. Viscous porosity // Material feminism. Bloomington: Indiana University press. PP. 188–214.

Aftoktonía as a Strategy of Deliverance from Suffering: Ontological Dimension

Ksenia Vasilieva – master, Stasis Center for Practical Philosophy, EUSPb; St. Petersburg, Russia; e-mail: kvasiliyeva@eu.spb.ru

Keywords: autoktonia, suffering, subject, new materialism, Plato, Job, Paul the Apostle, Increase Mather, Schopenhauer, Eduard von Hartmann

Can aftoktonia be an exit strategy from a situation of suffering? Autoktonia is understood as a voluntary action of a subject aimed at his or her own nothingness. The article proposes a series of historical and philosophical plots, which are used to demonstrate the possibility or impossibility of realizing autoktonia as a way out of suffering within the framework of a particular ontology. In the case of ontological pluralism, this strategy turns out to be relevant due to the fact that the death of the subject leads the latter to non-existence or to another, good, ontological order in which there is no suffering (Plato, Job, Paul). In opposition to this emerges the Christian concept by Increase Mather, according to which autoktonia can lead to even greater suffering, since it represents a path to the fourth dimension of «hell». Also, autoktonia is not relevant in the philosophy of Eduard von Hartmann, since individual or collective autoktonia is not capable of destroying the substance of the universe, the unconscious. In Schopenhauer, autoktonia realizes deliverance from suffering only under one condition: the ascetic freed from desires dies a starvation death and thus negates the will to live. In the ontologies of the new materialism, the subject's material body becomes the suffering substance. The body does not change dimension-habitat after death – unlike ontologies that include the soul as a special type of being – the attributes of the living body are retained in the dead body, since it continues to be active. Therefore, after death, the subject body is capable of suffering, which makes autarky an irrelevant strategy in the ontologies of new materialism. All this allows us to point out that autoktonia as a strategy of getting rid of suffering is relevant in a narrow spectrum of ontological concepts.

Подписано в печать 30.05.2024

Тираж 200 экз.

Типография «Наука»

Москва, Шубинский переулок, д. 6

