

# Ларюэль и реальность абстракции

*Рэй Брасье*



## Ларюэль и реальность абстракции

Рэй Брасье — профессор философии, факультет искусств и науки, Американский университет Бейрута (AUB); e-mail: rb60@aub.edu.lb

*пер. с англ. Лолиты Агамаловой<sup>1</sup>*  
*научная редакция: Александр Писарев*

*Ключевые слова:* Брасье, Ларюэль, Кант, Хайдеггер, вещь-в-себе, не-философия, проблема доступа

В статье рассматривается проблематическое отношение понятий вещи-в-себе и вещи-для-нас от Канта к Хайдеггеру и Ларюэлю, понятое в качестве чисто концептуального. Избегая абсурдности, при которой нечто являющееся не подразумевает то, что является, Кант, по утверждению автора, допускает фундаментальную ошибку, обосновывая феноменальное чисто концептуальной абстракцией, ноуменальным. Несмотря на то, что Кант полагает отношение этих двух модусов как завязанное на несхематизированной категории причинности, реальность-в-себе превращается в «ментальное сущее» как пустое понятие без объекта. Иначе говоря, речь не просто о незаконном ходе кантовских высказываний о в-себе, но само различие привносит в ноуменальное концептуальный элемент, а также ставит ноуменальное как реальное в зависимость от феноменального как идеального, поскольку различие производится исходя из необходимости избежать абсурдности ничто за явлениями. Обращаясь к Хайдеггеру и ларюэлевской интерпретации последнего, автор показывает хайдеггеровское развитие феноменального сущее-

---

<sup>1</sup> Перевод с английского Лолиты Анамаловой по изданию: © Brassier R. Laruelle and Reality of Abstraction // Laruelle and Non-Philosophy. Edinburgh: Edinburgh University Press. P. 100-121. Публикуется с любезного разрешения автора.

го как проекта дентрансцендентализации. Хайдеггер радикализует интуицию Канта о том, что реальность (как реальность сущего) коренится в ее трансцендентности по отношению к условиям объективации; иначе говоря, реальность феноменов, понятая как модус, в котором те даны прежде их объективации, обусловлена трансцендентностью собственно феноменального. Эту специфическую трансцендентность можно обозначить в качестве не-объективируемой трансцендентности, которая имманентна сущему как таковому в его сохраняющемся формальном отличии от феномена или объекта репрезентации. В своей попытке радикализировать Хайдеггера Ларюэль, опираясь на хайдеггеровскую же трактовку сущего, понятого как абсолютное расщепление между объективируемым и не-объективируемым (собственно, «просвет»), концептуализирует Единое как свободное от трансцендентального горизонта и всецело имманентное, парадоксальным образом мысля это абсолютное расщепление в качестве абсолютной нерасщепленности, но полагая при этом это [нерасщепленное] расщепление (на объективируемое и не-объективируемое) как реальное, — Реальное, которое становится неделимым разделителем реального и идеального. Однако, по мысли Брасье, этот демарш успешен наполовину.

\*\*\*

Пожалуй, главное *философское* достоинство «Философии различия» Франсуа Ларюэля — выдающийся анализ проблематики «конечности»<sup>2</sup>. Ларюэль определяет ее «в квазикантовских терминах» как основанную на нередуцируемом различии между сущим-в-себе и сущим как объективированным или наличным, как объектом (пред-метом)<sup>3</sup>. Именно на основе этого различия, утверждает Ларюэль, Хайдеггеру удастся радикализировать кантовскую критику догматической метафизики. Для Канта метафизический тезис, будь то реалистический, идеалистический или материалистический, догматичен в той мере, в какой пренебрегает различием между объектами и вещами-в-себе. Мы аффицированы вещами-в-себе, но не можем познать их независимо от нашего-бытия-аффицированными-ими (*our being affected by them*). Конечно, мы можем попробовать помыслить их, но мышление для Канта не является познанием. Игнорируя это ограничение, претензии догматической метафизики оборачиваются в пустой звук, поскольку привносят в вещь-в-себе концептуальные определения, применимые только к объектам репрезентации.

Но почему Кант настаивает на этом различии? Он считает, что именно чувственность, то есть наше материальное устройство, соединяет нас с вещами-в-себе. Поскольку мы аффицированы вещами-в-себе через нашу чувственность, наши концептуальные возможности обусловлены неконцептуальным элементом, происходящим из ощущения. Таким образом, чувственность ограничивает область действия разума, привязывая концептуальное к неконцептуальному, рассудок к созерцанию. Чувственность гарантирует нам контакт с в-себе, хотя и сковы-

---

<sup>2</sup> Laruelle F. *Les philosophies de la différence. Introduction critique*. Paris: PUF, 1986. Laruelle F. *Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-Philosophy*. London and New York: Continuum, 2010. Примечания будут отсылать к страницам французского издания, за которыми следуют страницы английского перевода.

<sup>3</sup> Там же. С. 57/40 (измененный перевод).

вает познавательный доступ к нему. Однако, если, как настаивает Кант, категория причинности применима только к объектам репрезентации, то, конечно, нелегитимно утверждать, что мы аффицированы вещами-в-себе, ведь понятие аффицирования предполагает причинное отношение между аффицирующим и аффицируемым? Вопреки распространенному заблуждению, вызванному тем, как Кант — порой необдуманно — употреблял термин «причина», вещи-в-себе не следует понимать как причины явлений в том смысле, в котором электростатические разряды являются причинами молний. Дело не в том, что категория причинности неприменима к вещам-в-себе — в некотором смысле это возможно, но при условии, что мы удерживаем в уме различие между чистыми и схематизированными категориями. Чистая, или несхематизированная, категория причинности — это простое логическое отношение основания и следствия, и как таковое оно может быть применено к отношению между явлениями и вещами-в-себе, если мы помним, что это чисто концептуальное, чем познавательное определение. Поэтому мы можем мыслить вещи-в-себе как основания явлений при условии, что это отношение фундирования [grounding relation] понимается в рамках модифицированной аналогии с тем, как одни явления вызывают другие явления<sup>4</sup>. Эта модификация заключается в том, что если схематизированная категория причинности всегда предполагает отношение следования между темпоральными событиями, то отношение фундирования между вещами-в-себе и явлениями означает отношение следования, действующее на уровне трансцендентальной рефлексии<sup>5</sup>.

Однако же, мы можем спросить, что оправдывает нас в постулировании этой трансцендентальной и, следовательно, ис-

---

<sup>4</sup> На это указывает Уилфрид Селларс: см. Sellars W. Kant and Pre-Kantian Themes. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co., 2002, с. 168.

<sup>5</sup> См. Кант И. Критика чистого разума, 1-е изд. (A) // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2, ч. 2. М.: Наука, 2006. А261, а также: Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М.: ЧОРО, 1994. В317.

ключительно концептуальной аналогии причинной связи. Ответ Канта обезоруживающе прост: «...необходимо следует ограничение всякого лишь возможного спекулятивного познания посредством разума одними только предметами *опыта*. Однако при этом — и это нужно отметить — у нас всегда остается возможность если и не *познавать*, то по крайней мере *мыслить* эти предметы как вещи сами по себе. Ведь в противном случае мы пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что является»<sup>6</sup>. Какова точная природа абсурда, которого Кант стремится избежать здесь? С одной стороны — это очевидно — абсурдно отрицать, что мы можем мыслить явления как вещи-в-себе, если это различие — простой эквивалент концептуального различия явления и того, что является. Действительно, абсурдно отрицать, что понятие явления подразумевает нечто, что является. Если различие сводится к этому, то именно его чисто концептуальный статус гарантирует его верность (*validity*). Оно обеспечивается независимо от того, способны ли мы знать, похоже ли то, что является, на свое явление, или существуют ли вообще вещи-в-себе. Но если это различие исключительно концептуальное, то понятие вещи-в-себе — чистая абстракция; это просто понятие чего-то, что рассматривается абстрагировано от того, как явления даны нам в чувственности и детерминированы понятиями рассудка. Именно эту точку зрения Кант, кажется, и поддерживает:

Из понятия же явления вообще естественно вытекает вот что: явлению должно соответствовать нечто, что в себе не есть явление, так как явление само по себе и вне нашего способа представления есть ничто; стало быть, для того чтобы постоянно не впадать в порочный круг, следует допустить, что слово явление уже заключает в себе указания на Нечто, непосредственное представление о чем, правда чувственно, но что само по себе и помимо природы нашей чувственности (на которой основывается форма

---

<sup>6</sup> Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М.: ЧОРО, 1994..., Vxxxvi.

нашего созерцания) должно быть [именно] этим Нечто, т. е. предметом, независимым от чувственности. <...> А отсюда возникает понятие о ноумене, которое вовсе не позитивно и не есть определенное познание какой-то вещи, а означает лишь мысль о некоем Нечто вообще, при котором я отвлекаюсь от всякой формы чувственного созерцания<sup>7</sup>.

Ноумен в этом специфически негативном смысле не следует смешивать с тем, что Кант называет «трансцендентальным объектом = X», который, отчасти сбивая с толку, он также описывает как «совершенно неопределенную мысль о некоем Нечто вообще»<sup>8</sup>. Трансцендентальный объект — это тот, «который действительно во всех наших [процессах] познания всегда одинаково = X»<sup>9</sup>; это конечный референт всех наших конечных репрезентаций, чистая форма объекта вообще, к которому, в конечном счете, отсылает любая определенная репрезентация. Таким образом, трансцендентальный объект все еще мыслится в соответствии с предельно категориальным определением, а именно субстанцией. Но не в ее схематизированном, эмпирическом смысле — в качестве того, что сохраняется в многообразном ряду явлений, а в ее несхематизированном, трансцендентальном смысле — в качестве инвариантного коррелята чистой апперцепции, сохраняющегося в многообразном ряду репрезентаций. Это предположительный ответ, почему Кант отсылает к трансцендентальному объекту как к «одному и тому же» в каждой репрезентации и почему отказывается отождествлять его с ноуменом, который, поскольку играет всецело негативную или ограничивающую роль, не несет даже минимального категориального определения субстанции, и поэтому не может быть концептуально определен как один, а не как многое<sup>10</sup>.

Но ценой поддержания негативности понятия ноумена, лишенного какого-либо категориального определения, оказывает-

<sup>7</sup> Кант И. Критика чистого разума, 1-е изд. (A) // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2, ч. 2. М.: Наука, 2006. А252.

<sup>8</sup> Там же., А253.

<sup>9</sup> Там же., А109.

ся, по-видимому, его превращение в совершенно неопределимую абстракцию, или, как выражается сам Кант, «пустое понятие без объекта» (*ens rationis*)<sup>11</sup>. Это «ментальное сущее», или пустое понятие без объекта, есть понятие умопостигаемого ничто. Кант отличает его от «не-сущего», пустого объекта без понятия (*nihil negativum*; например, квадратный круг), непостигаемого ничто. Это два типа пустого понятия. Кант противопоставляет им два типа пустой интуиции: отрицательное ничто (*nihil privatum*) как пустой объект понятия (например, тень как отсутствие света) и воображаемое сущее как чистая форма созерцания без объекта (*ens imaginarium*; Кант не дает ни одного примера последнего и важно, что и пустое понятие без объекта, и пустая интуиция без объекта не позволяют привести примеры из опыта)<sup>12</sup>.

Но как это умопостигаемое ничто может быть помыслено как основание явлений? Как мы можем быть аффицированы совершенно неопределимой абстракцией? А точнее: как эта совершенно неопределимая концептуальная абстракция порождает определенный эмпирический опыт, который Кант стремится объяснить? Трудность усугубляется тем, что Кант настаивает, мол, наше созерцание, в отличие от божественного, фундаментально рецептивно: наши разумы не создают явле-

---

<sup>10</sup> См. там же., A253. Это один из самых запутанных пассажей в первой критике. Объясняя, почему трансцендентальный объект не является ноуменом, Кант пишет: «Я не могу мыслить его [трансцендентальный объект – прим. РБ]» при помощи какой бы то ни было категории, так как категории значимы только для эмпирического созерцания и служат для того, чтобы подводить его под понятие о предмете вообще. Чистое употребление категорий, правда, возможно, т.е. не включает в себе противоречий, однако оно не имеет никакой объективной значимости, потому что не направлено ни на какое созерцание, которое должно было бы этим обрести единство объекта. В самом деле, категория есть ведь только функция мышления, посредством которой мне не дается никакой предмет, а лишь мыслится то, что может быть в созерцании» (A253). Но определение понятия трансцендентального объекта при помощи чистой категории субстанции, понятой как отношение присущности и существования (субсистенции), еще не наделяет категорию объективной действительностью [validity], поскольку не влечет соединения трансцендентального объекта и эмпирического объекта.

<sup>11</sup> Кант И. Критика чистого разума, 1-е изд. (A) // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2, ч. 2. М.: Наука, 2006. A252, а также: Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М.: ЧОРО, 1994. B347-9.

<sup>12</sup> Там же.

ний в кантовском специфически трансцендентальном смысле, даже несмотря на то, что детерминируют их в качестве объектов представления. Опыт коренится в чем-то, аффицирующем нас «извне». Таков фундаментальный смысл конечности. Так, кажется, что должно быть «нечто», что «причиняет» нам опыт. Но характеризуя ноумен как умопостигаемое ничто, Кант, похоже, редуцирует проблематичное основание явлений к простому ментальному существу. Между тем, именно реальность этого проблематичного ничто и нуждается в объяснении, поскольку без такого объяснения утверждение, что вещи-в-себе — источник явлений, становится непостижимым. Таким образом, абсурдность, которой Кант желает избежать в признании необходимой связи между явлениями и вещами-в-себе, — это не просто противоречие, сопутствующее отрицанию тавтологии. Абсурдность, о которой идет речь, более глубока, и следует из отрицания реальности явлений. Эмпирическая реальность явлений должна корениться в трансцендентальной реальности, пускай и такой, чьи характеристики нам запрещено знать. Несмотря на роль ноумена в качестве чисто негативного и ограничивающего понятия, мы обязаны признать его проблематичную реальность в *качестве* абстракции. Следовательно, при втором прочтении, кантовское утверждение о необходимой связи между явлениями и вещами-в-себе может быть интерпретировано как утверждение о том, что *объективная* реальность, присущая явлениям в трансцендентальном (в противовес эмпирическому или берклианскому смыслам) основана на *формальной* реальности вещей-в-себе. Речь идет о различии между эмпирической реальностью явлений в качестве репрезентируемых, бытие которых зависит от их мыслимости (или репрезентируемости — они эквивалентны здесь), и трансцендентальной реальностью вещей-в-себе, существующих независимо от всякой репрезентации. Ибо, как указывает Уилфрид Селларс, отношение аналитической зависимости между репрезентированным и репрезентированием также делает объективную реальность репрезентированного

содержания обусловленной формальной реальностью акта репрезентации<sup>13</sup>. Поскольку любое репрезентированное подразумевает репрезентирование, объективная реальность репрезентированного влечет за собой формальную реальность репрезентирования, посредством которого оно репрезентировано. Ясно, что этот аргумент устанавливает только то, что если есть репрезентированные содержания, то должны быть и репрезентирования-в-себе; он вовсе не постулирует, что такие репрезентирования-в-себе действительно существуют. Хотя аргумент показывает степень концептуальной со-зависимости между понятием явления и понятием вещей-в-себе, это не доказывает, что репрезентирования существует в-себе, не говоря уже о том, что существуют не-репрезентирования. Вот почему определение в-себе в терминах формальной реальности остается недостаточным. Если понятие формальной реальности как того, что существует в-себе, остается аналитически зависимым от понятия объективной реальности как существующего в репрезентации, то бытие в-себе остается обусловленным бытием явления. Проблема, таким образом, в том, что, поскольку явление подразумевает отношение к чувственности, это ставит существование в-себе в зависимость от существования явления, и, следовательно, от чувственности, — а это как раз тот эмпирический идеализм, которого Кант стремится избежать. Тезис Канта заключается в том, что существование явлений предполагает существование вещей-в-себе, и что реальность явлений основана на реальности вещей-в-себе, он вовсе не утверждает, что существование последних зависит от существования первых. Если бы это было так, то понятие явления было бы вшито в понятие реальности в-себе, в результате чего идея реальности, которая не является, т.е. не репрезентируема, стала бы противоречивой. Но утверждение, что быть — это быть репрезенти-

---

<sup>13</sup> См. Sellars W. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London: Routledge and Kegan Paul, 1968. С. 41. См. также: Sellars W. *Kant and Pre-Kantian Themes*. С. 65.

руемым, и есть тот догматический идеализм, от которого Кант желает отречься. Поэтому требуется такое объяснение реальности в-себе, которое обосновывает реальность явлений, не ставя при этом первую в зависимость от последней. Но трудно выработать понятие трансцендентальной реальности, пока отношение к чувственности в объективной репрезентации является необходимым условием познавательной детерминации. Если бытие не есть реальный предикат, то утверждение, будто реальность явлений подразумевает, что есть реальность, которая является, устанавливает логическую зависимость между понятием явления и понятием в-себе; оно не легитимирует никакого онтологического умозаключения ни от бытия явления к бытию в-себе, ни от бытия к-себе к бытию явления. Речь идет о природе различия между реальностью, присущей явлениям, и реальностью, присущей в-себе. Тем не менее, остается вопрос, легитимно ли выводить онтологическое различие из различения понятий или постулировать область бытия (или реальности), независимую от условий чувственности.

Вопреки господствующей карикатуре, постулат в-себе не влечет за собой метафизику двух миров. Действительно, Кант прямо отрицает, что ноумен — это какой-то другой вид сущего, который бы существовал в умопостигаемом мире за границей опыта: «...деление предметов на феномены и ноумены, а мира — на чувственно воспринимаемый и умопостигаемый *недопустимо в положительном смысле, хотя понятия и допускают* деление на чувственные и интеллектуальные понятия»<sup>14</sup>. Но что тогда значит настаивать, как делает это Ларюэль, что трансцендентальное различие между явлениями и вещами-в-себе следует понимать как *реальное*, а не просто идеальное различие, если это не привычное метафизическое различие между двумя отдельными видами бытия, скажем, чувственным и умопостигаемым? Ясно, что

---

<sup>14</sup> Кант И. Критика чистого разума, 1-е изд. (А) // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2, ч. 2. М.: Наука, 2006. А255, а также: Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М.: ЧОРО, 1994. В347-9. В311 (курсив РБ).

реальность явлений выходит за пределы объективной реальности их репрезентации, поскольку последние конституируются посредством актов репрезентирования, которые сами не заключены внутри репрезентированного содержания. Тот же тезис можно сформулировать в феноменологическом регистре, указав на то, что «объективирующие» акты сознания должны обладать реальностью, которая превосходит обусловленную реальность конституируемых ими объектов<sup>15</sup>. Таким образом, трансцендентность, присущую формальной реальности в противовес объективной следует понимать не как метафизическую трансцендентность, традиционно приписываемую умопостигаемому объекту, а как *объективирующую трансцендентность*. Отсюда предположение, что реальность, присущая в-себе, не является ни реальностью трансцендентного объекта, ни таковой объективирующей трансцендентности, скорее это реальность необъективируемой трансцендентности. Это — ключ к ларюэлевской интерпретации Хайдеггера.

\*\*\*

Поскольку двухмировая интерпретация трансцендентального различия между феноменами и ноуменами отброшена, мы должны признать, что реальность в-себе конституирует ноуменальное измерение внутри явления как такового; или, другими словами, речь про трансцендентальное различие, внутренне присущее самому сущему (феномену). Этот момент можно прояснить, если обратиться к схоластической дифференциации между реальным различием (*distinctio realis*), концептуальным различием (*distinctio rationis*) и формальным различием (*distinctio formalis*)<sup>16</sup>. Реальное различие соответствует

---

<sup>15</sup> Мы будем писать «объективирующее» и «объективируемое» вместо более общих «объективированный» и «не-объективированный», чтобы акцентировать связь с феноменологическим понятием «объективации», на которое Ларюэль постоянно ссылается и которое Рокко Гэнгл сохраняет в своем превосходном английском переводе ларюэлевской *Philosophies of Difference*.

различию в бытии (т.е. в «чтойности» или сущности вещи), которое не зависит от нашего рассудка, потому что различие — само является сущим или *res*. Концептуальное различие соответствует различию в плоскости определения или понятия вещи, ему не соответствует различие в бытии (т.е. различие *не существует*). Формальное различие, в свою очередь, соответствует различию в сущем, которое не является различием в бытии. Именно это несуществующее различие проводит экзистенциальное различие. Это различие впервые возникло при попытке осмыслить различие между сущностью и существованием (к этой теме мы вернемся позже). Различие между сущностью Сократа (списком свойств, которые делают его тем, что он есть) и его существованием или актуальностью не является всего лишь концептуальным или номинальным и поэтому квалифицируется как «реальное», но природа этой «реальности», как и ее противоположность «идеальности» сократовской сущности, остаются неясными. Так, различие между исчерпывающим понятием Сократа, коль скоро оно описывает его сущность, и актуально существующим Сократом — это не различие в сократовской дефиниции, поскольку она выявляет все те атрибуты, которые делают его тем, что он есть, но и не различие между Сократом и любым другим сущим, поскольку сократовское существование не может быть истолковано как нечто отдельное от Сократа. В итоге то, что отделяет сущность от существования, не является индивидуирующим различием, поскольку вещь индивидуирует ее определение. Но это и не видовое различие, поскольку то, что является видовым для Сократа, полностью принадлежит его сущности. Наконец, это и не родовое различие, поскольку все сократовские родовые атрибуты содержатся в его определении. Следователь-

---

<sup>16</sup> Эти три различия обсуждаются Хайдеггером в «Основных проблемах феноменологии» в контексте разбора схоластического различия между сущностью и существованием, см.: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 99-148.

но, различие между сущностью Сократа и его существованием не вписывается ни в одну онтологическую рубрику. Однако, оно неоспоримо, поскольку оно уж точно есть между дефиницией, выражающей сущность Сократа путем перечисления его сущностных атрибутов, и Сократом во плоти, воплощающим собой эти сущностные атрибуты. Таким образом, различие между сократовской сущностью и его существованием — это формальное различие, коль скоро оно реально в отличие от всего лишь номинального различия; но это такое реальное различие, которое ускользает от всех доступных концептуальных определений (т.е. родового, видового и индивидуирующего различия), делающих различия в бытии умопостигаемыми. Вот почему это различие может быть охарактеризовано как онтическое различие без каких бы то ни было соответствующих онтологических координат.

Различие между феноменами и ноуменами — это не метафизическое или (что здесь эквивалентно) онтологическое различие, а формальное различие в том смысле, который мы здесь очертили; оно укоренено в самом сущем, но не соответствует различию в бытии, понимаемому как то, *что* нечто есть. Это позволяет нам увидеть, как различие между феноменами и ноуменами может быть истолковано в качестве *реального*, т.е. различия, укорененного в феномене как таковом, и, как следствие, не гипостазирующего область сущего, которая бы трансцендировала условия чувственности и тем самым устанавливала метафизику двух миров. Более того, утверждать, что различие между феноменами и ноуменами — реальное, значит настаивать, что различие между умопостигаемой формой и чувственным содержанием явлений — не просто различие разума, поскольку оно не является ни продуктом рассудка, ни продуктом созерцания.

На это и указывает Ларюэль, когда отмечает, что в-себе не есть нечто иное, чем явление:

вещь-в-себе — это та же сущность, что и феномен, говорит Хайдеггер, поэтому она редуцирована [т.е. не полагается догматически как трансцендентная сущность в умопостигаемой области —

РБ], но в то же время она соответствует точке зрения, отличной от точки зрения феномена: несотворенности вещи или ее трансцендентности по отношению к бытию, среде, в которой бытие должно быть разомкнуто или высветлено<sup>17</sup>.

Под «бытием» Ларюэль здесь имеет в виду трансцендентальные условия объективации в кантовском смысле, поскольку рассматривает хайдеггеровское исследование бытия феноменов как такую часть его проекта, которая наследует кантовской трансцендентальной проблематике. Так, Хайдеггер проясняет интуицию, которая остается имплицитной у Канта: реальность сущего (т.е. феномена) коренится в ее трансцендентности по отношению к условиям объективации. Но это уже не метафизическая трансценденция. Фактически ларюэлевское объяснение требует, чтобы мы различали три вида трансцендентности: во-первых, трансцендентность умопостигаемых объектов в противовес их чувственному воплощению в догматическом идеализме; во-вторых, трансцендентность объективации по отношению к объекту в критическом идеализме<sup>18</sup>; наконец, трансцендентность сущего-в-себе по отношению к условиям его объективации как ключевой компонент в трансцендентальной критике идеализма. Именно эта последняя, необъективируемая трансцендентность отмечена кантовским критически-формальным различием между феноменами и ноуменами.

Это формальное различие не следует путать с хайдеггеровским *онтологическим* различием бытия и сущего. Для Ларюэля онтологическое различие остается метафизическим, поскольку оно постулируется *a priori* и учреждается в элементе априорного, т.е. в концептуальном: «Метафизика учреждает себя в отношении между сущим и *a priori*, в отношении, которое само есть априорное, предшествующее место мысли»<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Laruelle F. Les philosophies de la différence. Introduction critique. Paris: PUF, 1986. P. 63/46.

<sup>18</sup> Таков один из способов понимания онтологической трансценденции, когда Хайдеггер описывает бытие как «transcendens просто», см.: Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2011. С. 38.

<sup>19</sup> Laruelle F. Les philosophies de la différence. Introduction critique. Paris: PUF, 1986. P. 56/40.

Это отношение обнажает корреляцию между бытием и сущим как необходимое условие опыта [experiencing] сущего как объекта. В этом отношении бытие, или, точнее, то, что Хайдеггер называет «доонтологическим пониманием», работает как априорное условие объективации. Однако, в качестве *a priori* это онтологическое различие между бытием и сущим остается *идеальным*. Ларюэль называет его «*a priori factum* / априорным актом» для мысли в том смысле, что оно устанавливает корреляцию между объектами и условиями их объективации. Такая корреляция предполагает *идеализирующую* редукцию догматического постулата реальности как чего-то, существующего в-себе (постулат, характерный для того, что Гуссерль называет естественной установкой). Эта идеализирующая редукция оберегает независимость реального, но только как коррелята идеального, обусловленного априорным, который содержится в элементе идеальной имманентности (будь то сознание, интерсубъективность или язык). Она дает то, что Гуссерль называет «трансцендентностью в имманентности», в соответствии с которой реальное — это в-себе для конституирующего его сознания (или области интерсубъективности).

Но Ларюэль приписывает Хайдеггеру проведение еще и второй, более радикальной редукции: она подвешивает не только трансцендентность объекта, но также трансцендентность, которую недостаточно критический идеализм продолжает атри-

---

<sup>20</sup> Там же. С. 62-63, 45-46. Здесь можно было бы возразить Ларюэлю, что ни неокантианство, ни гуссерлианская феноменология, ни коммуникативная теория дискурса Хабермаса не рассматривают априорные условия объективации в качестве трансцендентного (транс-исторического) «факта разума» в этом не критическом смысле. Напротив, все они по-разному старались историзировать *a priori*. Но тезис Ларюэля, по-видимому, в том, что даже историзированное *a priori* полагается как данное в связи с набором эмпирических данных. Из-за этой созависимости между *a priori factum* и эмпирическим *datum*, первый становится относительно трансцендентным по отношению к эмпирическим обстоятельствам. С точки зрения Ларюэля, именно относительность *a priori* сохраняет метафизическое гипостазирование трансцендентности как умопостигаемой формы или Идеи. Он считает ее источником остаточного догматизма, заражающим даже самые историзированные формы идеализма.

бутировать априорному (т.е. условиям объективации)<sup>20</sup>. Так, в Ларюэлевском прочтении Хайдеггера, бытие обуславливает сущее, но и само бытие, то есть формальная реальность объективирующей трансценденции, также обуславливается сущим. Именно отношение объективации, трансценденция априорного в той мере, в какой оно обуславливает присутствие «сущего как такового и как целого», теперь редуцируется к статусу имманентного *factum*: априорного факта разума. Трансценденция бытия испытывает влияние сущего, которое, — поскольку оно не создано бытием так, как трансцендентный Творец создает свои творения, — должно быть как-то дано, но таким способом, который независим от его объективации. Получается, есть два измерения данности: то, через которое феномены объективируются, и то, через которое феномены одновременно провоцируют и трансцендируют собственную объективацию. Различие между этими двумя измерениями — это различие между формальной реальностью, присущей объективирующей трансценденции, и трансцендентальной реальностью, присущей не-объективируемой трансцендентности. Именно этот последний вид трансцендентности конституирует реальность феномена или сущего в-себе. Хотя сам Ларюэль никогда явно не формулирует это различие как таковое, оно существенно для его интерпретации Хайдеггера. Более того, оно еще и проливает свет на фундаментальное отношение между реальностью в-себе и реальностью явлений. Реальность явлений, понимаемая как модус, в котором те даны прежде, чем их объективируют, конституируется трансцендентностью, свойственной самому сущему (или феномену). Эта трансцендентность — не-объективируемое измерение, имманентное сущему как таковому в его формальном отличии от наличного объекта репрезентации, идет ли речь об определенном, конкретном объекте или об идеальной категории объекта вообще (*Objekt überhaupt*). Оно смутно предвосхищается метафизическим различием между сущностью и существованием, обычно превратно истолковываемым как различие между тем, *что* нечто есть, и тем, что оно *есть*. Как мы

видели выше, если первое концептуально определимо, то второе — это симптом того (в различии между возможностью и актуальностью), что сопротивляется концептуальному определению. В теологическом мировоззрении, организованном вокруг различения между потенциальностью, понимаемой как сущность, и актуальностью, понимаемой как существование, вся формальная реальность подчиняется тварности сущего — актуализации, посредством которой Бог превращает потенциальность в актуальность. Как объясняет сам Хайдеггер, этот процесс не предполагает добавление чего-то, что отсутствовало бы в возможном (то есть не обладало бы определемостью), поскольку актуализация синонимична творению, понимаемому как переход от сущностной потенциальности к актуальному существованию:

И когда это возможное в акте творения переходит в действительность, этот переход не следует понимать так, будто возможное оставляет какой-то [предшествующий] способ бытия, напротив, оно впервые обретает бытие. И теперь *essentia* есть не только, *non tantum in illa*, в той [названной ранее] потенции, а именно как возможный предмет Божественной мысли, лишь теперь она действительна в собственном смысле, *ab illa, et in seipso*, лишь теперь сущее сотворено Богом и как сотворенное и в то же время обладает само-стоянием в себе самом. <...> Сложность задачи, заключающейся в том, чтобы вообще сделать понятным различие [сущности и существования], зависит от того, как вообще мыслится действительное осуществление в качестве перехода от возможного к соответствующему действительному. Точнее говоря, проблема различения *essentia* и *existentia in ente creato* зависит от того, направляют ли вообще интерпретацию бытия в смысле существования (*Existenz*) на действительное осу-

---

<sup>21</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. М.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 128.

ществование, понятое как творение и производство (Herstellen)<sup>21</sup>.

Хайдеггер, конечно, будет настаивать, что именно древнегреческое понятие производства (*poiesis*) является ключом к верной интерпретации роли, которую играет понятие существования в актуализации. Он обнаруживает в этом почтенном различии начаток онтико-онтологического различия (хотя и отмечая, что он целиком остается на онтической стороне). Однако при этом измерение не-объективируемой трансцендентности, на которое намекает существование в его отличии от сущности, продолжает заглушаться, во-первых, хайдеггеровской же последующей характеристикой онтологического различия как отличающего «как» бытия от его «что», а во-вторых, его утверждением, что онтологическое должно схватываться через то, как вещи есть, то есть через их способы бытия, а не то, чем они являются. И все же хайдеггеровский ход по разоблачению и «уничтожению» метафизического определения бытия как присутствия предполагает постановку под вопрос этого отождествления существования в его отличии от сущности с существованием, истолкованным как чистая наличность (*Vorhandenheit*), лишенная любого другого определения, кроме голой наличности (*Vorhanden*). С точки зрения Хайдеггера, именно это отождествление существования с нулевой степенью присутствия затемняет наиболее существенное в онтологической трансценденции, т.е. ускользание бытия от присутствия, присущая ему ничтожность как непрезентируемое условие присутствия. Эта ничтожность отчетливо перекликается с ничтоностью кантовского ноумена, но если последний остается умопостигаемым мыслимым сущим, маркирующим проницаемую границу между идеальным и реальным, то бытие маркирует стык допонятийного понимания и сверхпонятийной трансценденции. В конечном счете, речь о разнице между рационалистической или нерационалистической концепциями трансценденции. Решающее хайдеггеровское прозрение приходит с осознанием, что, подобному тому, как метафизическая

характеристика существования как неопределимой наличности (*Vorhandenheit*) в противоположность определенности сущности оставляет нерепрезентируемое основание присутствия немислимым, она также затемняет реальное различие между тем, что дано в соответствии с модусом объективации, и его необъективируемым остатком. Затем Хайдеггер дистанцируется от остаточного рационализма Канта, утверждая, что это различие остается немислимым как с критической точки зрения объективации, так и с догматической точки зрения актуализации (то есть творения). Подобно тому, как трансцендентность возможного по отношению к действительному является симптомом тварности сущего, так и трансценденция объективации по отношению к объекту — это симптом произведенности сущего. И теологическая концепция творения, и трансцендентальная концепция объективации продолжает мыслить абсолютность бытия через представление о формальной реальности, трансценденция которой по отношению к сотворенному или объективированному скрывает тот аспект сущего, который не обусловлен актуализацией или объективацией, поскольку оба процесса невольно предполагают его. Трансцендентность в-себе есть печать несотворенности сущего именно потому, что ее нельзя картографировать в терминах соединения потенциальности и актуальности. Подобным же образом, именно потому, что сущее является несотворенным, его реальность не может исчерпываться ее отношению к бытию, понятому как объективирующая трансценденция. Поскольку объективирующая трансценденция увековечивает трансценденцию творения (то есть актуализацию), атеизм влечет за собой обновление трансцендентального реализма: его трансформацию из тезиса, отстаивающего автономию субстанциональной формы как сущестующей в разуме Бога, к тезису, признающему автономию не-субстанционального и бесформенного, понимаемого как тот аспект реальности, который должен быть мыслим, чтобы обеспечить наше знание реальности явлений. Как мы видели выше, это ноуменальное основание явлений не есть субстан-

ция, рассматриваемая в отрыве от ее отношения к субъекту, но понятие, рассматриваемое в отрыве от его отношения к объекту. Так, ноумен как «мыслимое сущее» или умопостигаемое ничто — это не просто абстрактное понятие, но понятие абсолютной абстракции, существующей независимо от его абстрагирования от опыта. В этом отношении и вопреки известному гегелевскому упреку, согласно которому Кант отбрасывает в-себе в область немыслимого, ноумен в качестве умопостигаемого ничто претендует на территорию в-себе для концептуализации, не предполагая ее присоединения к последней. От Канта — через Хайдеггера — к Ларюэлю постулат в-себе требует, чтобы мы переосмыслили метафизическое гипостазирование бытия-в-себе, которое является абстракцией по отношению к эмпирически данной реальности — как абсолютная реальность абстракции. В этом стремлении Ларюэль опирается на хайдеггеровскую трансформацию понятия сущности.

\*\*\*

Ларюэль отождествляет необъективируемую трансценденцию с измерением ускользания, которое Хайдеггер считает неотделимым от раскрытия бытием сущего. Однако, в ларюэлевской интерпретации ускользает не само бытие — на самом деле, понятие «само бытие» предполагает метафизическое гипостазирование — но скорее сущее-в-себе, поскольку бытие остается озаряющим наброском и, следовательно, идеальным коррелятом «брошенного наброска» *Dasein*, наброском, функцией которой является одновременно разоблачение и объективирование<sup>22</sup>. Соответственно, по мнению Ларюэля, именно необъективируемая трансцендентность сущего конституирует ноуменальное измерение феноменов, то есть то, что есть в-себе внутри явлений. В этом имманентном измерении трансцендентности укоренены явления, оно обуславливает сокры-

---

<sup>22</sup> В этом отношении различие между бытием и сущим-в-себе у Хайдеггера может быть понято как аналогичное различию между трансцендентальным объектом и ноуменом у Канта.

тие бытия от присутствия, его невидимость в явлениях. В пику тем, кто интерпретирует это имманентное измерение трансцендентности феноменологически как «присутствование» или бытие феномена, понятое в качестве неконцептуализируемого остатка, сопротивляющегося ассимиляции с метафизической сущностью или «чтойностью»<sup>23</sup>, Ларюэль отождествляет его с ускользанием сущего от присутствия и рассматривает его как истинный источник того, что Хайдеггер описывает как «сущность» (Wesen) бытия:

Сущность больше не является трансцендентной идеальностью в метафизическом смысле. Скорее, это реальное или абсолютное трансцендирование — не конкретное, то есть объективированное бытие, которое трансцендентно в теологическом стиле, а трансцендирование реального в-себе, которое больше не имеет никакого объектного выражения и которое есть абсолютное расщепление (scission). Под именем конечности Хайдеггер мыслит реальную, абсолютную противоположность, «Другое» по отношению ко всякому отношению объективации; не-объективируемое реальное, которое есть сущность бытия...<sup>24</sup>

Таков выдающийся переход от сущности как вечного тождества к сущности как «абсолютному расщеплению» или конечности. Именно это расщепление сущего — или, скорее, это сущее как реальное расщепление — конституирует сущность бытия,

---

<sup>23</sup> Это интерпретация Ричарда Ф. Грабау из его несправедливо забытой работы «Кантовское понятие вещи-в-себе». См.: Grabau R. F. Kant's Concept of the Thing-in-Itself // Review of Metaphysics. 1963, № 16 (4). С. 770-779. Несмотря на то, что Грабау подчеркнута дистанцирует свою интерпретацию от хайдеггеровской интерпретации Канта, к которой он критичен, есть неоспоримое сходство между его интерпретацией в-себе через присутствие феномена и хайдеггеровской характеристикой бытия как того, что не показывает себя в явлениях, но при этом конституирует их «смысл и основание». По собственным словам Хайдеггера: «что однако в исключительном смысле остается потаенным или опять соскальзывает в *сокрытость* или кажет себя лишь “искаженным”, есть не это или то сущее, но, как показали предыдущие соображения, *бытие* сущего». Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2011. С. 35.

<sup>24</sup> Laruelle F. Les philosophies de la différence. Introduction critique. Paris: PUF, 1986. С. 79-80/63-4.

понятого как размыкающее раскрытие (или «просвет»), внутри которого сущее может быть встречено как наличное. Однако, хотя хайдеггеровская экзистенциальная феноменология говорит нам о том, что дано и как оно дано, о двух онтологических гранях данности, она не доходит до попытки схватить данное независимо от его данности. Как раз это Ларюэль и будет, радикализируя Хайдеггера, стремиться сделать. И важно отметить, что он делает это с самого начала, когда он еще дает философское обоснование своей неудовлетворенности *modus operandi* философии<sup>25</sup> — стремясь ухватить этот момент абсолютного расщепления, который он считает скрытым источником абсолютного трансцендирования, и пытаюсь помыслить его независимо не только от формы объекта, но также и от объективирующей трансценденции. Вероятно, это и есть тот ключевой пункт, от которого зависит теоретическая убедительность перехода от философии к не-философии, — по крайней мере, если этот переход не должен редуцироваться к некоему ничем не обоснованному и, в конечном счете, произвольному отказу от философии. Чтобы освободить этот момент абсолютного расщепления от горизонта онтологической трансценденции, Ларюэль должен мыслить его в его имманентности, то есть в не-отношении, а не в его трансцендентности, означающей здесь отношение, *vis-à-vis* объективации, поскольку помыслить его как трансцендентное значит заново вписать его в бытие и как модус бытия. Цель заключается в том, чтобы мыслить расщепление абсолютно, в его абсолютности и исходя из его абсолютности, а не мыслить его в отношении к тому, что оно разделяет, так как это сделало бы его относительным и, таким образом, вновь трансцендентным. Но парадоксальным и в высшей степени диалектичным образом, чтобы мыслить разделение абсолютно, необходимо мыслить его как абсолютную

---

<sup>25</sup> Тем самым обнаруживается, в какой степени импульс к не-философии, ее концептуальные мотивы и теоретические рационализации все еще исходят из философии — момент, который слишком часто упускается при любом прямолинейном утверждении разрыва между философией и не-философией.

нераздельность, не инфицированную различием или разделением, которые всегда реляционны. Эту абсолютно имманентную нераздельность — не следует путать ее с единством, которое синтетично и, следовательно, реляционно — Ларюэль и называет «Единым», и в своем анализе «философий различия» им движет стремление доказать, что философия не может не подчинять нераздельное расщепление Единого, которое, с его точки зрения, относится, в конечном счете, к порядку (не-тетического) опыта, а не к порядку понятия, к разделению внутри понятийной трансценденции и ее самой. Таким образом, по Ларюэлю, хайдеггеровская концепция конечности остается фатально двусмысленной, так как использует абсолютную нераздельность Реального, чтобы привязать бытие к сущему, и в то же время обращается к своей силе расщепления, чтобы отделить сущее от объекта. Хотя эта концепция блокирует абсолютно-идеалистическую приостановку онтической трансцендентности путем укоренения определения сущего бытием в трансцендентности в-себе, она не доходит до того, чтобы помыслить это абсолютное разделение в-себеи для-себя, независимо от его связи с разделением:

Конечное Различие отличается от идеалистической традиции Различия тем, что этот разрыв, это расщепление, из которого разворачивается трансценденция, больше не *соотносится* с трансцендентным, как в идеализме, не является отношением или Идеей. Это не-отношение или абсолютное «отношение», которое, быть может, само по себе невысказуемо, поскольку один из его членов — сущее в-себе — реален, и, следовательно, по определению не может быть объективирован и явлен; поэтому он мыслим только через другую его сторону: бытие как отношение (трансценденции) к сущим, отношение, которое само по себе идеально. Различие — это по сути нераздельность или единство бытия и сущих, реальное неразделение; это вовсе не идеальный и бесконечно делимый континуум. Конечность — это то, что придает Различию его реальность, и, как следствие, неразделимость, неприятие им любого разделения и любого встраивания в себя но-

вых имманентных отношений. С другой своей стороны, которая больше не есть реальный или онтический исток трансценденции, но трансценденция как разворачивание, как интенциональная непрерывность, Различие делимо и способно к встраиванию в себя новых отношений; это место разворачивания аналитики Бытия или объективации сущих, разделений и новых отношений, которыми оперирует философствующая мысль, чтобы вознести себя к сущности Бытия<sup>26</sup>.

Хайдеггеровская конечность предполагает абсолютное расщепление трансценденции, которая прокалывает горизонт объективации, но делает это для того, чтобы соотнести детерминацию сущих бытием с детерминацией бытия *тем, чего нет* в сущих. Это не-бытие внутри сущего — ноумен как умопостигаемое ничто, мыслимое сущее, которое одновременно есть бес-субстанциональное понятие и бесформенная вещь. Но мыслить это не-сущее как основание явлений — значит конкретизировать абсолютную абстракцию и признавать дифференцирующую силу без-различного (*indifferent*): Реальное как неделимый разделитель реальности и идеальности. Это диалектическая инверсия, посредством которой мысль об абсолютном различии, т.е. различии в его не-отношении к тождеству, не-подводимом под категории, превращается в мысль об абсолютном без-различии (*indifference*). Одновременно это мысль о Едином как абсолютно неразделимой имманентности, которая является оператором абсолютной а-категориальной дифференциации именно в той мере, в которой лишена различия или дифференциации. Для Хайдеггера, как и для Ларюэля, такой исход одновременно и слишком диалектичен, поскольку утверждает обратимость между абстрактным и конкретным, и слишком идеалистичен, поскольку утверждает конвертируемость между трансцендентностью и имманентностью. Отказываясь от этого диалектического

---

<sup>26</sup> Laruelle F. Les philosophies de la différence. Introduction critique. Paris: PUF, 1986. С. 79-80/63-4.

и, следовательно, пагубно философского превращения, Ларюэль стремится изолировать момент расщепления, необратимость абсолютного разделения между трансцендентным разделением и имманентной нераздельностью и отделить его от обратимости, присущей диалектизации расщепления. Однако не является ли это разъединение как раз диалектически необходимым признанием потребности мыслить абсолютную абстракцию расщепления в-себе и для-себя, даже если это влечет за собой настаивание на ее закрытости (не-взаимодействии) в отношении мысли? В этой связи ларюэлевская попытка мыслить имманентность в ее абсолютной отделенности и исходя из этой отделенности — необходимый следующий шаг в развертывании логики абсолютной абстракции, который обеспечивает образцовую диалектическую абсолютизацию абстракции. Ларюэль подчиняет общую диалектику Единого и Двоицы, Конечности и Различия одностороннему раскалыванию (или «дуализму»), но за ее реализацию ошибочно принимает собственное абстрактное разъединение абстракции. Он разделяет отдельное и неотделяемое — и более того, он раскрывает логику этого разделения без разделения, которое он называет «унилатерализацией» — но неверно толкует этот потрясающий поворот в диалектике — диалектику диалектики и не-диалектики — как приостановку диалектики и, следовательно, самой философии. Ведь что такое Единое, задуманное как точка опоры для артикуляции диалектики и не-диалектики, как не воздействие на философию?

Очевидно, что сам Ларюэль не так видит ситуацию. Он будет настаивать, что, несмотря на хайдеггеровскую редукцию объективирующей трансценденции через конечность, трансцендентность сущего в-себе не столько дана, сколько *полагается как данная* и Кантом, и Хайдеггером, причем способом, который остается априорным, идеализирующим и, следовательно, трансцендентным (иными словами, объективирующим). Отказываясь от этой остаточной уступки идеализму, Ларюэль будет утверждать, что Единое — это не концептуальный постулат, а опыт, данный независимо от любой феноменологической объ-

ективации. Необъективируемая трансцендентность — это внутрифилософский симптом необъективируемой имманентности, которая больше не поддается философии, поскольку находится в порядке «не-тетического опыта», который детерминирует концептуальную детерминацию, но сам не детерминируется ею в ответ. Единое — этот не-тетический опыт, пред-полагаемый, но не полагаемый, данный-без-данности и т.д. Таким образом, Ларюэль настаивает, что он превратил философскую абсолютизацию имманентности в не-философскую радикализацию, которая «унилатерализирует», а значит маргинализирует философскую абсолютизацию как таковую во имя опыта имманентности — или, скорее, радикально имманентного опыта, — непосредственность которого больше не восприимчива к диалектическому опосредованию.

Но обращается ли Ларюэль к реальности конкретного опыта имманентности или к конкретизации абсолютно абстрактной концепции имманентности? Здесь обнаруживает себя исходная двусмысленность, конститутивная для логики абстракции и конкретизации, и она заражает как трансцендентность, так и имманентность, приписываемые существу в-себе: является ли Единое *qua* неразделимое тем, что ускользает (то есть разделяет), или же его ускользание (то есть деление) является Единым *qua* неразделенностью? Если ускользание Единого — это не вещь, но абсолютное «ни-чтожение», то эта «не-вещь» (*unbedingt*), осуществляющая эту власть, не может быть отождествлена ни с каким отдельным сущим — и меньше всего с человеком. Точно так же двусмысленность сохраняется и в понимании «абсолютной» трансцендентности и «абсолютной» имманентности. Возможно ли их разделить? Или же их обособление само по себе — предельная абстракция? Реализовал ли Ларюэль абстракцию или абстрагировал Реальное? Или он отождествил само Реальное (= Единое) с абстракцией? На этом стыке вновь возникает проблема догматизма и ларюэлевского отношения к критически-трансцендентальному наследию, из которого он черпает вдохновение. Ларю-

эль использует философскую абстракцию, чтобы определить не-философское Реальное, которое подвешивает философскую абстракцию: «живой опыт», «знать-без-знания», «Человек-собственнолично» («*Man-in-person*»), «Единое-в-Едином», etc. Да, он настаивает на том, что они имеют не-конститутивную, всего лишь преходящую, номинативную функцию: они не конституируют то, что называют или описывают. Но что они называют или описывают? «Саму» имманентность, имманентность Реального «во плоти и крови», как он любит выражаться? Или абстрактную реальность абсолютной абстракции, которая позитивно реализует трансцендентальную негативность кантианского ноумена как безобъектного «мыслимого существа»? Ларюэль настаивает на первом — на том основании, что «мы знаем», что мы сами суть этот имманентный опыт — это утверждение он, конечно, сразу сопровождает оговоркой, что мы знаем это без того, чтобы «знать», иными словами, без концептуальных посредников, участвующих в рефлексии, понимании, работе рассудка и способность суждения, и т.д. Этот *gnosis*, понятый как «радикально имманентный» способ познания, защищен от слишком-философского требования обоснования: «Человек-собственнолично» определяется этим идемпотентным «гнозисом», этим неразрывно научным и философском живым опытом, который не является ни бытием в мире, ни бытием в философии. Родовой характер (*genericity*) человека состоит в бытии знанием, которое он сам не «знает», живым опытом, который не является ни рефлексивным, ни кумулятивным<sup>27</sup>. Проблема заключается в том, что это различие между имманентным гнозисом и трансцендентным знанием уже предполагает разделение, которое оно должно обеспечить: разделение между Реальным-Единым как тем, что уже определено («без-определения»), и сферой философской идеальности как областью того, что определено *как* это или то, как субъект или

---

<sup>27</sup> Laruelle F. The Generic as Predicate and as Constant: Non-Philosophy and Materialism // The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. Melbourne: re-press, 2011. P. 248.

объект, имманентное или трансцендентное, абстрактное или конкретное и т.д. Ларюэль прибегает к само-удостоверяющему опыту Реального из-за его концептуального обособления, дабы не допустить, чтобы то, что он обособил в абстракции (от которой он, конечно, сразу же отрекается: Единое как радикально имманентный опыт «обособлено-без-обособления», «абстрактно-без-абстракции» и т.д.), было заново вписано в необходимо бесконечное движение абстракции. Чем подкрепляется эта упреждающая блокировка абстракции? Просто ларюэлевским отождествлением Реального-Единого с «человеком во плоти и крови» как конечной детерминантой абстракции. Но это провоцирует следующий вопрос: как я могу узнать, что я — Единое «собственнолично» (*in-person*)? Что отличает этот гнозис от любого набора просто доксических эмпирических отождествлений, которые я способен бездумно прокручивать («Я — Франсуа, я — мужчина, я — француз, я...»)? Ларюэль считает, что может освободить себя от обязанности обосновывать гнозис, который мотивирует эту номинацию, однако аргументация в пользу освобождения продолжает зависеть от (в высшей степени изоциренного) теоретического обоснования, насыщенного тем концептуальным разумением [understanding], которое сам этот гнозис, как предполагается, делает излишним. Лишенное этого замысловатого теоретического алиби, ларюэлевское отождествление Реального с «Человеком» или «человеком-собственнолично» (номинация, которая удерживает определенную семантическую силу, опираясь на наше понимание *значения* таких терминов, как «Человек», «человек» и «собственнолично») является столь же произвольным, абстрактным и, в конечном счете, столь же «решающим», как и другие возможные идентификации того, что является в высшей степени Реальным, будь то Самость, Дух, Жизнь или Природа. Важно помнить, что все, что отличает предполагаемую философскую трансцендентность последних от предположительно не-философской имманентности первого, само по себе абстрактно, и, следовательно, попросту концептуально.

В конце концов, Ларюэль сталкивается с дилеммой: либо он скатывается к феноменологической идеализации радикальной имманентности Мишеля Анри<sup>28</sup>, либо принимает, что радикализация имманентности Реального требует распада не только интенциональности, но и самой интуиции, то есть гнозиса. Наше знание о себе безусловно включает в себя измерение невы выводной (*non-inferential*) непосредственности, которая наделяет нас привилегированным эпистемическим доступом к нашим собственным внутренним состояниям, но лишь в определенных пределах, поскольку непосредственность самопознания сама опосредована и не может использоваться для подтверждения обращения к якобы интуитивному, додискурсивному гнозису нас самих как «Реального-собственнолично. Только возможность того, что непосредственность — не результат опосредующего само-отношения, позволяет абсолютизировать опыт. А это уже, конечно, «миф о данности», который впервые стал мишенью в гегелевской критике чувственной достоверности, а недавно был разгромлен еще, пожалуй, более глубоко и решительно Уилфридом Селларсом<sup>29</sup>. Но ключевая кантианская интуиция состоит в том, что мы можем отвергнуть этот миф, не поддаваясь соблазну абсолютного идеализма, как только осознаем, что реальность явлений основана на реальности того, что не является; что признание конкретной реальности феномена требует признания абстрактной реальности ноумена; и, наконец, что ощущаемое бытие фундировано в интеллигибельности *того, чего нет*. Так, отождествление Реального с «Человеком-собственнолично» — это верх абстракции, поскольку грубо отождествляет ноумен с феноменом, используя разделяющую власть первого для обеспечения абсолютной неразделимости последнего. Результат — неизлечимая абстракция, маскирующаяся под освобождение от абстракции. Ларюэль гипостази-

---

<sup>28</sup> Идеализация, которую он сам решительно критиковал. См. Laruelle F. *Principes de la non-philosophie*. Paris: PUF, 1996. С. 133-143.

<sup>29</sup> См.: Селларс У. *Эмпиризм и философия сознания*. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021.

ровал абсолютную абстракцию и подчинил ее опрометчивому отождествлению с эмпирическим примером — человеческим индивидом «во плоти и крови» — в ошибочной попытке предотвратить ее, абстракции, повторную идеализацию в трансценденции понятия и в понятие. Он успешно концептуализирует разъединение в-себе, но неверно идентифицирует его как опыт, отказываясь признать, что никакой остаток опыта не может выстоять перед детерминацией опосредованием. Возражение, что Единое — это «абстрактное без абстракции», бьет мимо, поскольку оно просто радикализирует абстракцию в попытке нейтрализовать («унилатерализировать») диалектику опосредования и абстракции. Данность-без-данности — это, безусловно, реальная абстракция, или Реальное как абстрактное, и ее абсолютное разъединение, или унилатеральность, реальность абстракции. Борьба Ларюэля с самой возможностью философствования, несомненно, более поучительна, чем любой самодовольный *passage à l'acte*. Однако, в конечном итоге, его неудачная попытка подвесить эпистемологические и онтологические притязания философии свидетельствует скорее о разочаровании в философской повестке, чем о подлинной альтернативе философской проблематике, завещанной нам Кантом.

## Библиография

Кант И. Критика чистого разума, 1-е изд. (А) // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2, ч. 2. М.: Наука, 2006.

Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М.: ЧОРО, 1994.

Селларс У. Эмпиризм и философия сознания. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021.

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2011.

Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

Grabau R. F. Kant's Concept of the Thing-in-Itself // Review of Metaphysics. 1963, № 16 (4). С. 770-779.

Laruelle F. Les philosophies de la différence. Introduction critique. Paris: PUF, 1986.

Laruelle F. Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-Philosophy. London and New York: Continuum, 2010.

Laruelle F. Principes de la non-philosophie. Paris: PUF, 1996.

Laruelle F. The Generic as Predicate and as Constant: Non-Philosophy and Materialism // The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. Melbourne: re-press, 2011.

Sellars W. Kant and Pre-Kantian Themes. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co., 2002.

Sellars W. Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes. London: Routledge and Kegan Paul, 1968. С. 41. См. также: Sellars W. Kant and Pre-Kantian Themes.



## Laruelle and Reality of Abstraction

Ray Brassier — Professor of Philosophy, Faculty of Arts and Science, American University of Beirut (AUB), e-mail: rb60@aub.edu.lb

*Keywords:* Brassier, Laruelle, Kant, Heidegger, thing-in-itself, non-philosophy, problem of access

The article focuses on the problematic relationship between reality-in-itself and reality-for-us, from Kant through Heidegger to Laruelle. According to Brassier, Kant makes a fundamental mistake when he demarcates between the thing-in-itself and the thing-for-us because this distinction itself is purely conceptual, the noumenal as the real is made logically dependent on the phenomenal as the ideal. It turns out that we are afflicted with an abstraction created in favor of the need to provide some-thing, not no-thing, behind phenomena, that is, to avoid the absurdity of the phenomenon without what is. Turning to Heidegger's Laruelean treatment, the author shows the radicalization of the Kantian phenomenal being in the latter: otherwise, the reality of phenomena, understood as the modus in which they are given before objectification, is conditioned by the transcendence of the phenomenal proper. This particular transcendence can be designated as the unobjectivisable transcendence, which is immanent to the being as such in its continued formal distinction from the phenomenon or object of representation. Laruelle, for his part, attempts to radicalize Heidegger by appealing to his interpretation of the concept of essence. Whereas Heidegger conceives of the latter as a scission between the objectivating transcendence and the unobjectivisable transcendence (the «Clearing»), Laruelle conceptualizes this cleavage as an absolute scission, but this scission is assumed to be real. But, as Brassier believes, this demarche is only half successful.