

РАЦИОНАЛЬНОЕ И ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ

С.М. Малкина

ОТ СВЕРХМЕТАФИЗИКИ К ПОСТМЕТАФИЗИКЕ: МЕТАФИЗИКА И ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ

Аннотация. Дискурс о преодолении метафизики представляет собой особый философский жанр, популярный в последние два столетия. При этом каждый раз происходит сдвиг в трактовке метафизического, что заставляет задаться вопросом о том, чем является метафизика и есть ли она вообще. А. Бадью высказывает предположение о том, что причины возобновления попыток преодолеть метафизику кроются в том, что метафизика по своему определению – это правление сущностно неопределённого. Это позволяет рассматривать вопрос о метафизике с точки зрения проблемы власти.

В статье делается акцент на анализе риторики о преодолении метафизики как философского жанра и используется идея Хайдеггера о метафизике как воле к власти, что позволяет проанализировать эту риторику как борьбу за власть.

В статье делается вывод о том, что необходимо различать способы критического отношения к метафизике. Антиметафизическая философия (направленная на преодоление и отбрасывание метафизики) не только сама носит метафизический характер, но и является сверхметафизикой. Она борется с неопределённым и бессмысленным в метафизике, пытаясь утвердить новую волю к власти. Постметафизическая философия не стремится утвердить волю к власти философствующего субъекта за счёт замены «бессмысленности» метафизики на тот или иной философский «смысл», а трансформирует всё поле философии таким образом, чтобы отношения власти перестали играть существенную роль.

Ключевые слова: метафизика, власть, преодоление метафизики, антиметафизическая философия, постметафизическая философия, Бадью, Хайдеггер, воля к власти, философия субъекта, критическая философия.

Review. The discourse on overcoming metaphysics is a special philosophical genre that has been popular over the past two centuries. Besides, each time there is a shift in the interpretation of the metaphysical that raises the question about what metaphysics is and whether it exists at all. Badiou makes a supposition that the reasons for the resumption of attempts to overcome metaphysics lie in the fact that metaphysics by definition is the reign of the essentially undetermined. This allows to consider the question of metaphysics from the standpoint of the problem of power. The article focuses on the analysis of the rhetoric on overcoming metaphysics as a philosophical genre and Heidegger's idea of metaphysics as the will to power which allows to analyze this rhetoric as a struggle for power. The author of the article concludes that it is necessary to distinguish between the forms of critical attitude to metaphysics. Antimetaphysical philosophy (that is aimed at overcoming and rejection of metaphysics) does not only have the metaphysical nature itself but is archi-metaphysics. It struggles with uncertainty and meaninglessness in metaphysics trying to establish a new will to power. Postmetaphysical philosophy does not seek to establish the will to power of a philosophizing subject by replacing the "senselessness" of metaphysics with a particular philosophical "meaning" but transforms the entire field of philosophy in such way that power relations no longer play a significant role.

Keywords: critical philosophy, philosophy of the subject, Heidegger, postmetaphysical philosophy, Badiou, antimetaphysical philosophy, overcoming metaphysics, power, metaphysics, will to power.

Проблема преодоления метафизики формируется в философии уже не первое столетие: в её обсуждении приняли участие Кант и Гегель, Конт и Ницше, Карнап и Хайдеггер и многие другие. Если Кант критикует

догматическую метафизику и, ставя вопрос о возможности метафизики как науки, открывает пространство трансцендентальной философии, то для Гегеля философия Канта – такая же метафизика, т.е. «высившееся над миром научное здание» [1,

с. 52], которому он противопоставляет спекулятивную логику, действующую в области единства бытия и мышления. Это не защищает философию Гегеля от обвинений в метафизичности со стороны Конта за умозрительность, а со стороны Ницше – за рационализм и идеализм. В свою очередь Хайдеггер объявляет последним метафизиком уже самого Ницше, поскольку в его творчестве оказывается полностью развитым учение о воле к власти, отличающее, по Хайдеггеру, европейскую метафизику. На этом история взаимных обвинений в метафизичности не исчерпывается, но её смысл вполне просматривается: обвинение в метафизике оказывается способом маркировать разрыв между своей и предшествующей философией, при этом ускользает не только денотат, но и означаемое понятия «метафизика». Как замечает В.Г. Косыхин, это наводит на мысль «даже не о сизифовом труде ниспровергателей метафизики, но, скорее, о неверном выборе терминологической мишени: когда под маской критики метафизики критикуют совсем другое, приписывая ему пугающие (интересно, почему?) метафизические контуры» [2, с. 131].

Однако надо отметить, что, несмотря на продолжающиеся объявления о конце метафизики, её философские поминки затянулись. С чем мы здесь сталкиваемся: с поспешным и ошибочным диагнозом или же существование в состоянии метафизического кризиса – это нормальное состояние философии [3; 4; 5]? Для того чтобы ответить на эти вопросы, необходимо разобраться, что такое метафизика и в каком она находится отношении к философии. Обращение к истории «преодолений» метафизики показывает, что каждый раз преодолевается какая-то новая метафизика, что заставляет нас задаться вопросом: а существует ли вообще такая вещь, как метафизика? В последнее время можно встретить утверждения, что либо это теоретическая конструкция, возникающая одновременно с дискурсом о её преодолении (например, у И. Инишева [6, с. 11]), либо, как замечает Жослен Бенуа, «мы исторически, а может быть ещё и сегодня, имеем дело с разными метафизиками. “Метафизики” как таковой не существует» [7, с. 213]. Можно сделать вывод, что метафизика сама является философским концептом, скорее даже серией концептов, поскольку она пересоздаётся заново с переконфигурацией значения в каждом новом плане имманенции.

Существовала ли когда-либо метафизика, которую теперь требуется преодолевать или же нет,

это не отменяет действия антиметафизической риторики, которое она производит в философии. Под влиянием лозунгов о необходимости преодолеть метафизику каждый раз происходит серьёзная трансформация философии, быть может и не отменяющая метафизику, но фундаментально меняющая философский ландшафт. Философские вопросы о тех же предметах оказываются заданными по-новому, из неожиданных точек обзора и т.п. Как отмечает Жак Деррида, тема конца философии анахронична – не только в том смысле, что она уже устарела, но и в смысле разрыва связи времён [8, с. 30-39]. Риторика о преодолении метафизики – это способ создать разрыв в истории философии: его мы как раз и наблюдаем из того, что слово «метафизика» каждый раз наполняется новыми оттенками и помещается в иной контекст, чем у предшествующих философов. Поэтому так же, как М. Фуко сделал вывод о том, что нет человека как такового, а есть различные эпистемы, создающие тот или иной образ человека, можно предположить, что не стоит искать «метафизику как таковую», что её образ мутирует каждый раз с переходом в новую философскую дискурсивную формацию.

Анализ проблемы не с точки зрения поиска «сущности» метафизики, а через анализ дискурса оказывается более продуктивным, поскольку мы тем самым ускользаем от её риторики, навязывающей, как это особенно видно в случае с гегелевским и хайдеггеровским дискурсами о преодолении метафизики, телеологизм и эсхатологизм. Кроме того, существуют причины (даже если это не сама метафизика), порождающие данную риторику, которые также представляют исследовательский интерес. Во-первых, причины, порождающие риторику, могут быть внедискурсивными, например, происходить из области социальной действительности, как то полагали марксизм и неомарксизм. В этом случае риторика о конце метафизики / философии может возникать под влиянием завершения какого-то исторического периода, отмеченного упадком прежней формы общественного устройства. Во-вторых, эти причины могут быть междискурсивными, т.е. происходить из изменения соотношения между философским и нефилософским (например, научным, религиозным или художественным) дискурсами. Хотя философия претендует на фундаментальный статус, возникающее периодически бурное развитие той или иной науки создает впечатление тотальности её объясняющего потенциала, в результате чего возникает

видимость фундаментальности данной науки. Аналогичным образом периодически религиозный или художественный дискурсы начинают доминировать и активно формировать мировоззрение, позиционируя свою полную самодостаточность. В-третьих, эти причины могут быть и внутрифилософскими и представлять изменение представления о предмете философии, роли и позиции говорящего субъекта, функции языка, трансформацию властного диспозитива в философии, включая не столько замену центрального понятия (это не меняет самой структуры), сколько изменение соотношения видимого и точки видимости, а также действующих стратегий.

Таким образом, представляется возможным обратиться к анализу риторики о преодолении метафизики как своеобразной философской стратегии, с точки зрения того эффекта, который она оказывает на философию.

Действительно, «критика метафизики» создаёт определённый дискурсивный жанр философии последних двух веков, который сам по себе определённым образом её характеризует. А. Бадью [9, р. 174-175] выделяет четыре заголовка, под которыми разворачивается дискурс о конце метафизики:

- 1) Прерывание метафизических амбиций и их судебное ограничение;
- 2) Истощенность, не только интеллектуальная, но также политическая и историческая;
- 3) Ущербность или недостаточно полная форма мышления по сравнению с философией жизни и мышлением становления;
- 4) Суд истории над метафизикой и её техническим правлением.

Этим четырём видам критики противостоят четыре вида анти-метафизики: 1) критическая философия, функционирующая посредством дисциплины ограничения, 2) позитивизм, обращющийся к математизированному эксперименту (включая и позитивизм, ориентированный на логику), 3) диалектика, стремящаяся к преодолению метафизического принципа тождества (кроме Гегеля здесь на сторону обвинения становятся также Маркс, Ницше, Фрейд и Лакан), 4) герменевтика, осуществляющая антиметафизическое движение через дешифровку истории бытия.

Критическая философия обвиняет предшествующую метафизику в ненаучности. Более того, когда разум выходит за пределы опыта, метафизика, будучи неопровержимой, становится бес-

смысленной чепухой: «В метафизике можно нести всякий вздор, не опасаясь быть уличенным во лжи. Если только не противоречить самому себе – что вполне возможно в синтетических, хотя бы и всецело выдуманных, положениях, – то никогда не можешь быть опровергнут опытом во всех тех случаях, когда связываемые тобой понятия суть чистые идеи, которые никак не могут (по всему своему содержанию) быть даны в опыте» [10, с. 102].

Однако если метафизика бессмысленна, то, по идее, она должна быть безобидным мошенничеством, ведь то, что не несёт какого-либо содержания, не истинно и не ложно, но не нацелено на практическую выгоду (а метафизика позиционирует себя как незаинтересованное мышление) – это всего лишь никого не задевающая иллюзия. Разве могут бессмысленные слова вызывать подобные жаркие споры? Почему же все так стараются преодолеть метафизику? Ответ Бадью находит в странном родстве претензий, которые высказывают к метафизике такие несхожие философы, как О. Конт и М. Хайдеггер, видящие в метафизике вселяющую страх силу, *волю к власти*. Для Конта метафизическое состояние мышления – это не просто расположение ума, это то, что объединяет определённую социальную группу, которой он опасается. Таким образом, позитивизм Конта – это для него посягательство на власть метафизики, которая воспринимается именно как правящая партия. Он пишет в «Курсе позитивной философии»: «Более просвещенная и гибкая, эта сомнительная партия [...] столь же, как и чисто теологические притворщики, заинтересована в необходимом предотвращении любыми средствами социального внедрения истинно современной философии» [11, р. 472].

У Хайдеггера интригам метафизической партии, имеющей целью исключение Конта из Политехнической школы, соответствует онтологическая махинация метафизики, обосновывающая преступное правление бессмысленного: «Там, где с помощью этой уловки к власти приходит бессмысленность, подспудное удержание смысла и тем самым любое испрашивание истины бытия заменяется характерным для данной уловки полаганием “целей” (ценностей)» [12, с. 18].

Таким образом, Бадью заключает, что к метафизике относятся как ко вселяющей страх силе, не ограничивающей своё влияние университетской философией, но простирающей своё влияние на то или иное социальное бытие через блокирование различных антиметафизических сил.

Метафизика как сила вызывает повышенную критику из-за того, что она оставляет неопределённой истинную природу того, что есть. Метафизика, определяя себя как науку о сущем вообще, оставляет, таким образом, свой предмет неопределённым, что, в соединении с волей к власти, и вызывает опасения у её критиков. «Что делает метафизику такой пугающей, это то, что она игнорирует дисциплину настоящих вопросов в пользу неопределённости, так что в неё может вселяться любое означающее господства» [9, р. 178], – делает вывод Бадью. Если Хайдеггер замечает, что метафизика оставляет нерешённым вопрос о сущности бытия, скрывая даже сам вопрос о бытии, то Бадью добавляет, что это не случайно, но составляет саму природу метафизику: «“Метафизика” означает: правление сущностно неопределённого. И в интересах метафизику, поскольку она является историей мысли как силы, чтобы сущность бытия оставалась нерешённой» [9, р. 179].

Те качества, которые выдвигались метафизику как необходимые для объективного поиска истины – незаинтересованность, абстракция, упрощение, отделение, по мнению Бадью, приводят к беспредметному мышлению. И в этом смысле он по-новому рассматривает идею Конта о родстве теологии и метафизику: последняя перенимает у теологии в первую очередь систему власти, заменяя определённость догматов неопределённостью содержания.

Но почему метафизика вообще допускает неопределённость в качестве своего основания, может быть, это своеобразное слепое пятно метафизику? По мнению Бадью, метафизику как раз и называется такая дискурсивная диспозиция, которая провозглашает, что неопределённое бытие, т.е. такое, какое принципиально превосходит нашу познавательную способность, любую предикативную детерминацию, требуется, чтобы завершить построение здания рационального знания. В результате при внешней рациональности, создаваемой дискурсивными рамками аргументации, центральной в метафизику становится точка неопределённости, в которую может быть помещено любое означающее господства. Этой точкой неопределённости оказывается не только Бог, который мыслился как необходимый элемент метафизику античности, Средневековья и Нового времени, но также «сущее как сущее». Аристотель сам отмечает, что о бытии говорится многими способами. Здесь ключевым моментом является, с одной стороны, то, что гово-

рится *многими* способами, т.е. сущее как сущее не может быть однозначно определено, но при этом, что не менее важно, *говорится*. Метафизика создаёт о неопределённом некий структурированный дискурс, который как бы задает основу для неопределённого, так как в нём получает определение то, что иначе неопределимо. Поэтому Бадью предлагает краткое определение метафизику: это то, что «преддицирует непреддицируемое» [9, р. 183]. Неопределённость рационализируется метафизику, при этом функция доказательства «состоит в том, чтобы с помощью аналогий убедить в математичности существования и через это убедить в рациональной совместимости неопределённого с предложенным режимом детерминации» [9, р. 184], где под математичностью Бадью понимает доказательство существования, даваемое исключительно на основе понятия, безотносительно к эмпирической реальности.

Метафизика, наука о первоначалах, предстаёт как определённая система власти: сущее как сущее рассматривается как основание для любого возможного конечного сущего, причина властвует над следствием, цель над действием. Это онтологическая власть. Но власть метафизику распространяется также и за её пределы. Будучи установленной в рамках философского дискурса, задавая структуру говорения, она влияет на остальные дискурсы и претендует на организацию диспозиции сил обращения с сущим. Инстанция бытия (и) подлинного (собственного) обеспечивает философии то присваивающее господство, которое «позволяет ему интериоризировать любой предел как *сущее* и как сущее в качестве *его собственного*» [13, с. 17].

Деррида выделяет два типа философской власти, которые она комбинирует: *иерархию* и *включение*. В иерархии все частные науки подчинены философии так же, как и региональные онтологии подчинены фундаментальной. На данной системе отношений строятся все философские системы, для которых понятия бытия и подлинного наделяются господством над всем остальным. Чтобы деконструировать данную систему, необходимо увидеть подвижность оппозиции подлинного и неподлинного, оказаться в такой точке, где это окажется несущественным. К примеру, психоаналитический дискурс, говорящий о бессознательном, вовсе не показывает «истинный смысл», заключённый в психике. Напротив, Фрейд находит такой метод, для которого грань между реальным и воображаемым, нормой и патологией оказывается под-

вижной и не критичной. Господство через включение реализуется в своеобразном гомеомеризме, где части воспроизводят логику целого, таким образом, гарантируя сцепление частей между собой. Очевидно, наиболее яркими примерами такого включения являются системы Шеллинга и Гегеля, однако и остальные системы исходят из того, что все части должны быть однородны, подчиняться одной логике, повторять одни и те же логические ходы. Хотя в одних системах более сильным является один тип господства, а в других – другой, иерархия и включение поддерживают друг друга.

Может ли антиметафизика избежать метафизических проблем? Как показывает история критики метафизики – не может, в силу чего и возникают взаимные обвинения в метафизичности. С точки зрения Ж. Бенуа, тема о преодолении метафизики носит метафизический характер уже хотя бы потому, что глобальное оценочное суждение высказывается из места, якобы не захваченного упадком философии, по ту сторону истории, из места абсолютной видимости [7, с. 214-215]. Но именно эта позиция и является одной из принципиальных черт метафизического мышления о сущем как таковом. Сам вопрос о преодолении метафизики является уязвимым, поскольку он подразумевает её однородность, мы насильно загоняем всё богатство стратегий философского текста в прокрустово ложе сконструированного искусственно с момента своего возникновения понятия метафизики. Как замечает Деррида, всегда проблематично говорить о философии как таковой, «не поддаваясь уже в самой этой претензии на единство и единичность диктату властной и неохватываемой целостности определённого приказа?» [13, с. 14].

Итак, какую стратегию преодоления метафизики предлагает антиметафизика? Если метафизика воплощает волю к власти, то антиметафизика – это борьба за власть с метафизикой, а значит, тоже, по сути, воля к власти. Антиметафизика тешит себя иллюзией, что предлагает власть осмысленного в противовес власти бессмысленности в метафизике, однако, как показывает Бадью, антиметафизика – это та же метафизика, поскольку они играют на одном поле в одну игру. Точнее, Бадью называет антиметафизику *сверхметафизикой*, поскольку в сфере неопределённости идет игра на повышение, и она либо прибегает к более высокой неопределённости, либо утверждает, что неопределённое остается неопределённым, там где «метафизика своим коварным разумом вкладывает

неопределённое в дискурсивную рациональность определённого» [9, р. 181]. Бог в «пределах только разума», мистическое Витгенштейна, позитивистская церковь Конта или бытие у Хайдеггера более неопределимы и непознаваемы, чем Бог Декарта или Аристотеля. Разделение мира на мир вещей в себе и мир явлений привнесло определённую ясность в трансцендентальную логику, но мир объектов теряется в полной неопределённости. Поэтому Бадью и приходит к выводу, что в своей сущности антиметафизика является сверхметафизикой, метафизикой в более высокой степени: «Сверхметафизика – это замена необходимого неопределённого случайным или: установленной силе неизвестного господина противопоставляются поэзия или пророчества о том, что грядёт» [9, р. 181].

Особенно показательна в этом отношении критика со стороны франкфуртцев философии Хайдеггера, которого они обвиняют именно в том, что он иррационализирует основания, оставляя тем самым место для тоталитарной идеологии [14]. Левинас характеризует хайдеггеровскую онтологию как новую философию власти: «Хайдеггеровская онтология, подчиняющая отношение к Другому отношению с бытием вообще, даже если она противится одержимости техникой, вытекающей из забвения бытия, сокрытого сущим, остается в плену анонимности и в конечном счете неизбежно ведет к другому насилию, к имперскому владычеству, к тирании» [15, с. 84-85]. Бенуа также отмечает, что хайдеггеровская риторика преодоления метафизики носит метафизический характер, не только являясь скрытой формой исторического идеализма («метафизика» как принцип лежит в основании истории), но и является игрой на повышение, поскольку включает гегелевскую форму идеализма в более всеохватывающую объясняющую структуру [7, с. 214].

Таким образом, риторика преодоления метафизики вовсе не избавляет от неё. Напротив, в ней происходит гипостазирование «метафизики», которая царствует, оставаясь при этом неопределённой. Антиметафизика ведёт борьбу с проблемой бессмысленности, но этим невольно только её увеличивает, оставляя по-прежнему действенной метафизику как силу, волю к власти. Более того, сама по себе воля к власти необходимым образом организует пространство (сверх)метафизики, не давая ей быть по-настоящему бессмысленной: так, к примеру, принципы разума в трансцендентализме Канта хотя и не являются знанием, но делают

его возможным через законодательную функцию разума. Слепота антиметафизики оставляет зазор для иной формы обращения к метафизическому, которое можно назвать *постметафизической* и которая имеет дело прежде всего не со смыслом (который рассматривается как производный от силы), но с проблемой метафизики как власти. Здесь позиция Бадью, который считает сверхметафизику философией дня сегодняшнего, сама становится уязвимой, ведь мы живём в эпоху скорее постметафизического мышления, выстраивающего с метафизикой совсем иные отношения, нежели антиметафизическое мышление.

Из всей антиметафизической риторики Бадью выделяет путь диалектической критики метафизики как достигающей своей цели. Логика Гегеля – это логика определения, где результатом является понятие как наиболее конкретное, не оставляющее ничего неопределённого. В этом смысле логика понятия является устранением метафизики не только в том смысле, о котором говорит сам Гегель, но и с точки зрения определения метафизики Бадью, поскольку не приемлет «абстрактности» метафизических начал, несущих в себе источник неопределённости. Причём это устраняет не только метафизику догматическую, но и критическую сверхметафизику. Метафизике диалектика противопоставляет приведение любой неопределённости к определению, или, другими словами, как это описывает Бадью, «любой изначальный разрыв между конечным и бесконечным должен рассматриваться как место, откуда движется мысль, или как расстояние, которое она проходит, а вовсе не в качестве препятствия для мысли» [9, р. 188-189]. В этом смысле философия Гегеля не приемлет ничего трансцендентного мысли, являясь той сферой чистой имманенции, которую Делёз и Гваттари называют пробным камнем любой философии [16, с. 55]. Критической сверхметафизике, субъективировавшей понятия разума, Гегель противопоставляет субъект-объектную диалектику, превращающую понятия в движение самого реального.

Очевидно, Бадью отдаёт предпочтение диалектическому варианту преодоления метафизики. В этом отношении он оказывается захваченным тотальностью философии Гегеля. А, впрочем, можно ли этого избежать? Даже Ницше отмечает соблазнительность гегелевской мысли: «Мы, немцы, – гегельянцы, даже если бы никогда не было никакого Гегеля, поскольку мы (в противоположность всем латинянам) инстинктивно отводим

становлению, развитию более глубокий смысл и более богатую значимость, чем тому, что “есть”...; равным образом, поскольку мы не склонны допускать за нашей человеческой логикой право быть логикой самой по себе, единственном родом логики» [17, с. 548]. Хабермас пишет о том, что начиная с поколения младогегельянцев, изменились базовые условия философствования и с тех пор больше не было никакой альтернативы постметафизическому мышлению [18, р. 29]. А представитель французской философии (которая оказалась под неоспоримым гегелевским влиянием благодаря знаменитым курсам А. Кожева по «Феноменологии духа» Гегеля) М. Фуко признаёт, что история послевоенной французской философии на самом деле является «историей безуспешных попыток избежать Гегеля» [19, р. 74-75]. И, по Бадью, в этом отношении мало что изменили позитивистская и герменевтическая сверхметафизика, лингвистический поворот и другие движения современной философской мысли, скорее, все они работают на укрепление диалектики. При этом Бадью упускает из вида, что диалектика Гегеля всё-таки является сверхметафизикой, заменяя власть первоначал властью метода. В результате мы имеем дело с тотальной системой мысли, которой необходимым образом подчиняется любой, кто ей причастен. С учётом власти метода то, что выделяет в философии Гегеля Бадью – приведение любой неопределённости к определению – оказывается реализацией этой власти, оставляя всю ту же метафизическую неопределённость в вопросе о том, что же, собственно, определяется.

Правда, Бадью говорит о диалектике не столько гегелевской, сколько платоновской, которая предпочтительнее для него тем, что мыслит онтологическое в единстве с математическим. Согласие с диалектикой у Бадью чисто номинально. Он сам понимает диалектику следующим образом: «Под “диалектическим”, следуя Гегелю, мы будем понимать то, что сущность любого различия – это третий элемент, обозначающий “зазор” между двумя противоположностями» [20]. Как мы видим, этот «зазор» соответствует скорее *différence* Деррида, чем *Aufhebung* Гегеля. А понятие «материалистической диалектики» уточняет, какие именно три элемента имеются в виду: «Существуют только тела и языки, а кроме того ещё существуют истины» [20]. Поэтому солидаризация Бадью с Гегелем или Платоном проходит вовсе не в области диалектического.

Итак, в чём заключаются стратегии постметафизического мышления, не борющегося с метафизикой, но и не возвращающиеся к ней?

Взамен метафизики как воли к власти Бадью предлагает вернуться к безвластной модели философии как местоблюстителя истины. То, что Бадью считает платоновской версией философии, расходится с тем, что Платон как нельзя более подходит под концепцию власти философии и в философии. Поэтому трактовка философии Бадью вовсе не является дометафизической, но постметафизической, являя собой попытку элиминировать в метафизике проблему первых оснований. Отсюда его трактовка соотношения философии и онтологии.

Возвращение философии должно сделать её снова «пустой вечностью философской истины», хотя Бадью и уходит от классического понимания истины как единства к постметафизическому «единству множественности». Онтологическая концепция «единства множественности», с точки зрения Бадью, может быть осмыслена математическими методами, поэтому для описания этого онтологического положения Бадью обращается к теории множеств. Именно онтологизация математики, не ставя задачу преодоления метафизики, составляет для самого Бадью своеобразный постметафизический проект «метафизики без метафизики». Теория множеств говорит не об отдельных элементах, объединённых в группы, а о функциях в том смысле, что принадлежащее множеству находится в той же зависимости, что и само множество. Множественности различаются не бытийственными констатациями, а отношениям к свойствам других множеств. Это – изначальные множественности, которые одновременно представляют собой некоторое единство. Таким образом, структуру бытия можно представить как множественность в едином. Ключевым для Бадью здесь выступает тот факт, что в данной теории обозначение «бытие» относится не элементу как таковому, но пустому множеству (\emptyset). Невозможно говорить об «одном» понятии, при этом не подразумевая систему понятий, различие внутри которой и конституирует смысл.

Одним из следствий такой математической онтологии является вывод о том, что как множество не может принадлежать само себе, так и сущее не может быть самопринадлежащим. На основании парадокса Рассела и аксиомы фундирования теории множеств Бадью делает вывод, что Единого как всеохватывающего абсолютного множества не существует, поэтому неверно пред-

ставлять себе великий космос, природу как целое или бытие Бога. В этом онтологическом выводе Бадью расходится с Кантором. С другой стороны, опираясь на концепцию П. Коэна и понятие «условие множества», Бадью констатирует, что условием множества является соотнесенность с другим множеством. Любое конструктивное (обозначаемое) множество доминируется условиями, которые не относятся к тем, которые конструируют его как множество. Бадью говорит, что нет необходимости прибегать к конструируемому языку, чтобы представить множество всех условий, или родовое множество, поскольку он будет отсылать к нему как к неконструктивному и необозначаемому. Необходимо мыслить за границами конструктивного языка. Онтология, таким образом, выделяя область конструктивных ситуаций, отсылает к неразличимой, не сводящейся к структурам области, которая относится уже не к онтологии, а к философии как таковой, где появляются субъект и событие.

Для понимания постметафизического способа философствования у Бадью особенно важны понятия события и ситуации. Ситуация – это не что иное, как чистая множественность, в ней нельзя найти что-либо нормативное. Структура ситуации сама по себе не производит истину, поэтому из анализа отдельной ситуации нельзя выводить нормативных следствий. Истина продуцируется не порядком, а разрывом с ним. Такой разрыв, открывающий пространство истины, Бадью и называет событием. Подлинная философия начинается не в структурных фактах, а в абсолютно непредсказуемых проявлениях. В связи с этим субъект – не что иное, как действительная верность событию истины. Бадью называет субъекта «воином истины». Бытие истины как раз и проверяется по исключительности по отношению к любой предсказуемости, эту исключительность он называет её «родовой» характеристикой. Представляя собой множественность, истина не содержит никакого конкретного предиката, поэтому она может быть отнесена к любому. В этом пространстве Бадью переопределяет и понятие субъекта: «Быть субъектом... – значит быть местным активным измерением такой процедуры [истинствования]» [21, р. xiii].

Чем бы ни являлась метафизика «сама по себе», в глазах её критики она предстает именно как философия власти, стремление подчинить все единому основанию, которое само оказывается выведенным за пределы вопрошания. Именно с этих позиций деконструирует представление о

центрированной структуре, лежащее в основании западноевропейской метафизики, Ж. Деррида. Критика понятия центра у Деррида базируется на указании на его противоречивость [22]. Центр, организуя структуру, представляет собой то, что не может мыслиться в рамках структуры. Ведь центр – единственный по определению образует в структуре то, что, управляя ею, ускользает от структурности. Если центр задаёт правило ограничения на свободную игру элементов, то сам он этому правилу не подвластен. Таким образом, центр находится как *в* структуре, так и *вне* структуры, знаменуя собой её противоречие. Таким образом, иерархически-структурное видение содержит в себе свое отрицание.

С другой стороны, логоцентризм как подчинение единой власти центрального понятия сопровождается подавлением и вытеснением на поля того, что не вписывается в систему, а потому, как замечает Э. Левинас, «философия власти, онтология как первофилософия, которая не ставит под вопрос Самождественного, является философией несправедливости» [15, с. 84].

Одним из ключевых моментов постметафизического мышления является избегание любых противопоставлений, «антизма», таким образом ускользая от сил, формирующих то, что называют метафизикой: «Остановиться на переворачивании – значит, естественно, действовать в имманентной сфере системы, которую нужно деконструировать. Но если, стремясь пойти дальше, более радикально или более отважно, полагаться на позицию нейтрализующего безразличия к классическим оппозициям, силы, которые фактически и исторически управляют этим полем, будут оставлены в своем прежнем свободном состоянии» [23, с. 15-16].

«Мы являемся, сами того не зная, метафизиками в соответствии с мерой износа наших слов» [13, с. 245], – полагает Деррида. С одной стороны, это можно наблюдать в философии метафизическое стремление свести семантическое поле понятия к одному определению, с другой стороны, метафизика сама использует слова с уже стершимися значениями, чтобы тем самым фиксировать мысль, помешать ей двигаться вместе с движением языка. Деррида отмечает, что не существует метафизических понятий как таковых, «метафизика – это некоторое определение, некое направленное движение цепочки. Ему можно противопоставить не понятие, а текстуальную работу и некое иное сцепление» [23, с. 16]. Эта текстуальная работа со-

стоит в том, чтобы сделать невозможной какую бы ни было догматизацию, предполагая в текстах действие различения, которому не предшествуют начальные тождество и простота и за которым не следует никакое снятие.

Свой дискурс Деррида постоянно подчёркнуто располагает «на границе» философии, на её «полях»: «Я пытаюсь, – он пишет, – держаться возле *границы* философского дискурса. Я говорю границы, а не смерти, потому что я вовсе не верю в то, что привычно называют сегодня смертью философии» [24, с. 14]. Проблема границы философии очень важна для Деррида, так как зачастую в неправильном её понимании коренится иррелевантное прочтение деконструктивистских интерпретативных практик. Граница, от которой отталкивается философия, – это научная *эпистема*, «функционирующая внутри системы основополагающих ограничений, концептуальных оппозиций, вне которых она становится неосуществимой» [24, с. 14]. Таким образом, задача сводится не к тому, чтобы избавиться от этой модели, т.к. в таком случае философия станет невозможной, но «как можно строже соблюсти внутреннюю и упорядоченную игру этих философем или эпистемем, давая им скользить, без их искажения, вплоть до точки их иррелевантности, их исчерпания, их закрытия» [24, с. 14]. Таким образом, речь идёт об особых практиках, стратегиях, позволяющих не отбросить метафизику, а разобраться в ней. Деррида постоянно предостерегает, что «выход за пределы философии заключается не в том, чтобы перевернуть последнюю страницу философии (что чаще оборачивается просто дурным философствованием), а в том, чтобы *некоторым определённым образом* продолжать читать философов» [22, с. 459].

Деррида говорит о «полях философии» не только и не столько как о маргиналиях, на которых оказывается всё то, чему нет места в «официальном» тексте философии, но также и как о тимпане, пределе философского дискурса, когда философия уже не может больше оставаться внутри себя и вынуждена для сохранения дискурса пользоваться ресурсами граничащих с ней дискурсов. Эта грань позволяет избегать догм метафизики, довлеющих в философии, и, однако, сохраняет причастность к философии, не перемещаясь полностью в сторону от неё.

С другой стороны, в рамках проекта критики метафизики необходимо менять сам подход к дискурсу. Деррида указывает, что если мы пере-

стаём рассматривать объекты вокруг нас с точки зрения центрированной структуры, то дискурс о них также должен измениться: чтобы адекватно описать а-центрическую структуру, дискурс сам не может иметь ни абсолютного субъекта, ни абсолютного центра, он должен избегать всякого насилия, заключающегося в центрировании языка. Поэтому «необходимо, следовательно, отказаться от научного и философского дискурса, от той *эпистемы*, абсолютное требование которой состоит в восхождении к истоку, к центру, к основанию, к принципу и т.д. и которая сама является этим требованием» [22, с. 457]. То есть если метафизика фокусирует внимание на центральном, существенном, игнорируя второстепенное, двусмысленное, риторическое и т.п., то деконструкция не переносит акцент на маргиналии, а остаётся в промежутке этой оппозиции, демонстрируя подвижность этих отношений.

Проблему первых оснований мы встречаем в любой исторической форме метафизики. Однако риторика о преодолении метафизики со всей остротой и навязчивостью возникает в период новоевропейской философии вместе с утверждением философии субъекта. Картезианский субъект не только становится новой точкой отсчёта, как гносеологической, так и онтологической, но и, как отмечает Хайдеггер, формирует новое представление о свободе, основанное уже не на христианском учении о спасении, но опирающееся на «достоверность, в силу которой и внутри которой он сам удостоверяется в себе как в сущем, которое, таким образом, утверждает только на самом себе» [12, с. 124], для этой новой традиции (т.е. философии субъекта) проблема свободы вообще становится принципиально важной. По мнению Хайдеггера, значение метафизики Декарта как раз и состояло в том, чтобы «метафизически обосновать освобождение человека к новой свободе как к уверенному в себе самом законодательству» [12, с. 128].

Именно это новое представление о свободе, в которой человек сам может определять свое предназначение, по Хайдеггеру, и делает метафизически возможной волю к власти как новоевропейскую историю, радикально отличаясь от того, что понималось под «властью» до того. На основании этого Хайдеггер уравнивает Декарта и Ницше как философов, обрамляющих новоевропейскую метафизику как волю к власти. Если философия Декарта открывает новоевропейскую субъективность как основание метафизической воли к власти, то

философия Ницше представляет собой её максимальное развитие, воплощённое в учение о сверхчеловеке.

Таким образом, в новоевропейской философии понятие власти рассматривается сквозь призму свободы, а не необходимости, центром власти становится субъект и его воля. Именно данная трансформация и приводит к возникновению моды на «ниспровержение» метафизики, чтобы утвердить философию на новых основаниях, переприсвоить её. Соответственно, исходя из этого, антиметафизический дискурс будет иметь и определённые границы, совпадающие с границами философии субъекта. Именно при отходе от философии модерна с философией воли к власти субъекта в зону философии постмодерна дискурс из антиметафизического становится постметафизическим, а риторика о конце метафизики выходит из моды. Обратим внимание, что А. Бадью, Ж. Делёз и Ж. Деррида - все так или иначе высказываются об анахронизме темы конца философии [8; 25; 26]. И, напротив, Хабермас, разрабатывающий понятие «постметафизического мышления» в ключе преодоления метафизики оказывается антиметафизиком, поскольку свою философию он соотносит с эпохой модерна, которая в любом случае захвачена диспозицией утверждения воли к власти.

«Завершение» риторики о конце метафизики вовсе не означает возвращения к её классическим формам. В связи с этим имеет смысл разделять различные способы критики метафизики. Например, Бенуа предлагает разграничить преодоление метафизики как метафизический проект, располагающий себя в абсолютной позиции «по ту сторону» философии, а потому вынужденный «тащить на себе тяжелейшую ношу (покойную метафизику)», и менее радикальную критику, которая «стремится держаться не в каком-то потустороннем мире, а рядом с созданными языками, и потому является по своему характеру гораздо менее “метафизичной”» [7, с. 220].

С точки зрения же отношения к проблеме власти можно различить антиметафизику и постметафизику. Постметафизическое мышление отличается от антиметафизического тем, что не стремится утвердить волю к власти философствующего субъекта за счёт замены «бессмысленности» метафизики на тот или иной философский «смысл», а трансформирует все поле философии таким образом, чтобы отношения власти перестали играть существенную роль. Таким образом, нельзя сказать,

что сегодня перед философией стоит задача преодоления метафизики, но нельзя сказать и то, что эта проблема никак не повлияла на развитие философии, или что сегодня ещё можно быть «метафизиком». В любом случае дискурс о преодолении

метафизики лишил философию ещё одной формы наивности и благодаря этому сегодня уже невозможен системный дискурс о субстанции и её атрибутах без оглядки на языковую среду и исторический контекст постановки проблемы.

Список литературы:

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2002. 800 с.
2. Косыхин В.Г. Терминология разрыва: Хайдеггер и вопрос об историчности истины в метафизике // Вестник Тамбовского университета. Серия Гуманитарные науки. 2008. Выпуск 10(66). С. 130-135.
3. Мокин Б. И. Современная философия: «закат» или развитие? // Изв. Саратов. ун-та. Новая сер. 2010. Т. 10. Сер.: Философия. Психология. Педагогика. Вып. 2. С. 29-33.
4. Богатов М.А. О риторике кризиса в деле философии // Известия Саратовского университета. Новая серия. 2011. Т. 11. Сер.: Философия. Психология. Педагогика. Вып. 2. С. 46-52.
5. Малкина С.М. Проблема конца философии: hanto-логические аспекты // Известия Саратовского университета. Новая серия. 2011. Т. 11. Сер.: Философия. Психология. Педагогика. Вып. 2. С. 52-57.
6. Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. Вильнюс: ЕГУ, 2008. 212 с.
7. Бенуа Ж. Преодоления метафизики // Историко-философский ежегодник'2010. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. С. 205-222.
8. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. М.: Logos-altera, Ессе homo, 2006. 256 с.
9. Badiou A. Metaphysics and the Critique of Metaphysics // Pli. 2000. № 10. P. 174-190.
10. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Сочинения в 8-ми тт. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 5-152.
11. Comte A. Physique Sociale. Cours de Philosophie Positive, Leçons 46 à 60. P.: Hermann, 1975. 791 p.
12. Хайдеггер М. Ницше. В 2-х тт. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2007. 458 с.
13. Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический Проект, 2012. 376 с.
14. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь Мир, 2008. 416 с.
15. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.
16. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический Проект, 2009. 261 с.
17. Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13-и тт. Т. 3. М.: Культурная революция, 2014. С. 313-596.
18. Habermas J. Postmethaphysical thinking: Philosophical Essays. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. 241 p.
19. Foucault M. L'Ordre du discours. P.: Gallimard, 1971. 88 p.
20. Бадью А. Тела, языки, истины // Скепсис. Научно-просветительский журнал. 8 мая 2008 г. (URL: http://sceptis.net/library/id_1974.html (дата обращения: 30.07.2015)).
21. Badiou A. Being and Event. N.Y., L.: Continuum, 2005. xxxiii, 526 p.
22. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический Проект, 2000. С. 445-466.
23. Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 608 с.
24. Деррида Ж. Позиции. М.: Академический проект, 2007. 160 с.
25. Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003. 184 с.
26. Делёз Ж. Переговоры. 1972–1990. СПб.: Наука, 2004. 234 с.

References (transliteration):

1. Gegel' G.V.F. Nauka logiki. SPb.: Nauka, 2002. 800 s.
2. Kosykhin V.G. Terminologiya razryva: Khaidegger i vopros ob istorichnosti istiny v metafizike // Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya Gumanitarnye nauki. 2008. Vypusk 10(66). S. 130-135.
3. Mokin B.I. Sovremennaya filosofiya: «zakat» ili razvitie? // Izv. Sarat. un-ta. Novaya ser. 2010. T. 10. Ser.: Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika. Vyp. 2. S. 29-33.
4. Bogatov M.A. O ritorike krizisa v dele filosofii // Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. 2011. T. 11. Ser.: Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika. Vyp. 2. S. 46-52.
5. Malkina S.M. Problema kontsa filosofii: hanto-logicheskie aspekty // Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. 2011. T. 11. Ser.: Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika. Vyp. 2. S. 52-57.
6. Borisov E., Inishev I., Furs V. Prakticheskii povorot v postmetafizicheskoi filosofii. T. 1. Vil'nyus: EGU, 2008. 212 s.
7. Benua Zh. Preodoleniya metafiziki // Istoriko-filosofskii ezhegodnik'2010. M.: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2011. S. 205-222.

8. Derrida Zh. Prizraki Marksa. Gosudarstvo dolga, rabota skorbi i novyi internatsional. M.: Logos-altera, Ecce homo, 2006. 256 s.
9. Badiou A. Metaphysics and the Critique of Metaphysics // Pli. 2000. № 10. P. 174-190.
10. Kant I. Prolegomeny ko vsyakoï budushchei metafizike, kotoraya mozhët poyavit'sya kak nauka // Kant I. Sochineniya v 8-mi tt. T. 4. M.: Choro, 1994. S. 5-152.
11. Comte A. Physique Sociale. Cours de Philosophie Positive, Leçons 46 à 60. P.: Hermann, 1975. 791 p.
12. Khaidegger M. Nitshe. V 2-kh tt. T. 2. SPb.: Vladimir Dal', 2007. 458 s.
13. Derrida Zh. Polya filosofii. M.: Akademicheskii Proekt, 2012. 376 s.
14. Khabermas Yu. Filosofskii diskurs o moderne. M.: Ves' Mir, 2008. 416 s.
15. Levinas E. Izbrannoe. Total'nost' i beskonechnoe. M.: SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. 416 s.
16. Delez Zh., Gvattari F. Chto takoe filosofiya? M.: Akademicheskii Proekt, 2009. 261 s.
17. Nitshe F. Veselaya nauka // Nitshe F. Polnoe sobranie sochinenii: V 13-i tt. T. 3. M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2014. S. 313-596.
18. Habermas J. Postmethaphysical thinking: Philosophical Essays. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. 241 p.
19. Foucault M. L'Ordre du discours. P.: Gallimard, 1971. 88 p.
20. Bad'yu A. Tela, yazyki, istiny // Skepsis. Nauchno-prosvetitel'skii zhurnal. 8 maya 2008 g. (URL: http://sceptis.net/library/id_1974.html (data obrashcheniya: 30.07.2015)).
21. Badiou A. Being and Event. N.Y., L.: Continuum, 2005. xxxiii, 526 p.
22. Derrida Zh. Struktura, znak i igra v diskurse gumanitarnykh nauk // Derrida Zh. Pis'mo i razlichie. M.: Akademicheskii Proekt, 2000. S. 445-466.
23. Derrida Zh. Disseminatsiya. Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2007. 608 s.
24. Derrida Zh. Pozitsii. M.: Akademicheskii proekt, 2007. 160 s.
25. Bad'yu A. Manifest filosofii. SPb.: Machina, 2003. 184 s.
26. Delez Zh. Peregovory. 1972–1990. SPb.: Nauka, 2004. 234 s.