

Политическая философия

Власть дискурса в постметафизике: между диалектическим материализмом и трансцендентализмом

АНАСТАСИЯ С. МЕРЗЕНИНА

Европейский университет в Санкт-Петербурге; Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики» — СПб, Санкт-Петербург, Российская Федерация

ORCID: 0000-0002-1168-3818

8

Рекомендация для цитирования:
Мерзенина А. С. (2024) Власть дискурса в постметафизике: между диалектическим материализмом и трансцендентализмом. *Социология власти*, 36 (4): 8-34
<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-4-8-34>

For citation:
Merzenina A. S. (2024) The Power of Discourse in Postmetaphysics: Between Dialectical Materialism and Transcendentalism. *Sociology of Power*, 36 (4): 8-34
<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-4-8-34>

Поступила в редакцию: 11.09.2024;
прошла рецензирование: 17.11.2024;
принята в печать: 10.12.2024
Received: 11.09.2024; Revised:
17.11.2024; Accepted: 10.12.2024



© 2024 by the author.
This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

В статье рассматривается значение «постметафизики» как продолжения философии деконструкции Деррида для разрешения философского конфликта между трансцендентальной и диалектической традициями мысли. «Постметафизическое» направление стремится переосмыслить взаимоотношения языка и власти, пытаясь найти способ говорить о них так, чтобы теоретически не воспроизводить власть метафизического дискурса. Также оно стремится избежать ошибки систем, критикующих метафизический дискурс, которая заключается в том, что сама критика зачастую приобретает изощренную форму метафизики, чей исток максимально скрывается. В качестве центрального феномена, который подвергается деконструкции в христианской постметафизической философии, в тексте выступает «политическая онтотеология», то есть властный метафизический дискурс, используемый для выстраивания политической идеологии. В начале статьи автором рассматриваются два способа формулирования онтотеологии в философии — трансцендентальный и диалектический. Делается утверждение, что оба направления в современную эпоху сталкиваются со своим тупиком: трансцендентализм не может помыслить теорию как практическое осуществление мышления,

диалектика не может избавиться в своей практике от формулирования трансцендентальной сверхисторической истины. В тексте производится синтез концепций Капуто, Ваттимо и Десмонда, чтобы предложить политико-религиозный проект, продолжающий философию Деррида. В предлагаемом проекте дуализм метафизики и постметафизики представляется сбалансированной политической формой жизни, в условиях которой может разворачиваться то, что будет бесконечно больше политики, — сообщество любви. Государство позволяет событию христианской анархии, или сообщества любви, состояться, не превратиться в эскапистскую позицию отказа от мира и силой ограждает общество от эксцессов насилия. В то же время сообщество любви позволяет государству не быть просто идеологической машиной принуждения, позволяет ему быть «слабым». Делается вывод, что постметафизика как «слабая мысль» может изменять и ослаблять политические структуры без того, чтобы полностью диалектически переходить в политическую онтологию, но не может быть полностью самостоятельной от метафизики областью или заменять ее.

Ключевые слова: постметафизика; онтология; слабая мысль; власть дискурса; мессианство без мессианизма; сообщество любви; вера; Деррида

The Power of Discourse in Postmetaphysics: Between Dialectical Materialism and Transcendentalism

Anastasia S. Merzenina

European University at St. Petersburg, National Research University Higher School of Economics — St. Petersburg, Russian Federation
ORCID: 0000-0002-1168-3818

The article examines the significance of “postmetaphysics” as a continuation of Derrida’s philosophy of deconstruction for resolving the philosophical conflict between the transcendental and dialectical traditions of thought. The “postmetaphysical” trend seeks to rethink the relationship between language and power, trying to find a way to talk about power in a way that does not theoretically reproduce the power of metaphysical discourse. It also seeks to avoid the mistake of systems that criticize metaphysical discourse, which is that the criticism itself often takes on a sophisticated form of metaphysics, the source of which is hidden as much as possible. The central phenomenon that is deconstructed in Christian postmetaphysical philosophy in the text is “political onto-theology”, that is, the powerful metaphysical discourse used to build a political ideology. At the beginning of the article, the author examines two ways of formulating onto-theology in philosophy — transcendental and dialectical. It is argued that both directions in the modern era are confronted with their own impasse: transcendentalism cannot conceive of theory as a practical realization of thought, dialectics cannot get rid of the formulation of transcendental supra-historical truth in its practice. The text synthesizes the concepts of Caputo, Vattimo, and Desmond in order to propose a political-religious project that continues Derrida’s philosophy. It

is concluded that post-metaphysics as a “weak thought” can change and weaken political structures without completely dialectically moving into political onto-theology, but it cannot be a field completely independent of metaphysics or replace it.

Keywords: postmetaphysics, onto-theology, weak thought, power of discourse, messianism without messianism, community of love, faith, Derrida

10 **В**ласть — в социальной философии крайне широкое понятие, которое может быть определено через разные свои аспекты. С самого момента зарождения философии был поставлен вопрос о политической власти. Однако лишь со времен Ницше концепт власти начал рассматриваться в единстве со спецификой мышления, а как наиболее многозначный концепт был выделен уже в XX веке — в трудах Арендт, Бурдьё, Фуко, Деррида, Делёза, Лиотара, Бодрийяра, психоаналитиков, неомарксистов и др. Так называемая постмодернистская философия пыталась не только всесторонне продумать концепт власти, но и наметить пути к освобождению от сложившейся традиции отправления власти. Речь, прежде всего, о такой традиции, которую Бурдьё называет «символической властью»:

Власть навязывать определенное видение деления или делать видимыми, эксплицитными имплицитные социальные деления является прежде всего политической властью, т. е. властью создавать группы и манипулировать объективной структурой общества [Бурдьё 2007: 85].

Связь власти дискурса и государственной власти, как было уже сказано, становится одним из основных предметов рассмотрения в философии XX века. При этом линия деконструкции, идущая от Деррида, формирует особое направление размышлений о власти, которое стало называться «постметафизическим». Это направление характеризуется, как и все постмодернистские течения, во-первых, стремлением переосмыслить взаимоотношения языка и власти: оно пытается найти способ говорить о власти так, чтобы теоретически не воспроизводить «символическую власть», то есть власть метафизического дискурса, или, в терминах Хайдеггера, онтотеологии. Во-вторых, постметафизика пытается избежать ошибки систем, критикующих метафизический дискурс, которая заключается в том, что сама критика зачастую приобретает изощренную форму метафизики, чей исток искусно маскируется. В этом тексте мы рассмотрим специфику работы постметафизической философии в контексте проблемы онтотеологии и политической власти, определяя

ее как способ примирения трансцендентальной и диалектической традиций.

Метафизика и власть в трансцендентальной и диалектической традициях

Для начала отметим, что под метафизикой здесь стоит понимать, во-первых, философское мышление о бытии, берущее исток у Платона и Аристотеля, и, во-вторых, специфический подход к мышлению, который складывается в Новое время и, как полагает Хайдеггер [Heidegger 1996], берет начало у Декарта, в его размышлениях о первой философии. Специфика метафизического мышления Нового времени заключается в том, что оно «имеет целью поставить перед собой всякое сущее так, чтобы рассчитывающий человек мог обеспечить себя со стороны этого сущего, т. е. удостовериться в нем» [Хайдеггер 1993: 48]. Х. Яннарас подхватывает линию критики Хайдеггера, делая акцент на эпистемологичности философии Нового времени:

Так термин «метафизика» все более явно приобретает гносеологическое и эпистемологическое значение, в то время как метафизический Бог становится излишней величиной. Происходит отрыв этого «Высшего Существа», предмета рассудочной уверенности и отвлеченных доказательств, от возможностей субъективного опыта. Граница между ними проходит по линии, отделяющей действительно установленный факт от простого допущения, эмпирически существующее от эмпирически несуществующего. Наука оставляет в стороне рассмотрение сверхчувственного «трансцендентного» и обращается к исследованию возможностей индивидуального разума, пытаясь выяснить, способен ли он понять «механизм» природы и поставить его на службу человеку [Яннарас 2007: 14].

11

Начиная с Декарта, таким образом, метафизика, будучи всегда неким позитивным знанием о первопринципе бытия, начинает лишаться своего трансцендентного аспекта и представляет философию как саму практику необходимого и единственно легитимного способа познания бытия. Такое мышление не могло не отразиться непосредственно на политическом мировосприятии: Фуко отмечает, что на протяжении XVI века формировалась новая рациональность управления [Фуко 2010: 17], связанная с новым представлением о государственности (государство с тех пор стало полагаться как существующее только в качестве собственной цели, а не как средство спасения душ людей). До тех пор государственная власть несла на себе печать религиозных представлений и переживаний (о чем свидетельствуют социально-антропологические исследова-

ния симбиоза религии и социальной организации¹). Взаимоопределение политической власти и нововременной метафизики отличается тем, что на место опыта трансцендентного встает фигура *ratio*: философия теперь полагает, что исследует устройство человеческого мышления, опыта познания, будучи сама частью исследуемого опыта, а потому является самообосновывающимся знанием, находящим последнее основание лишь в самой себе.

М. А. Гиллеспи причиной вышеизложенных особенностей нововременного мышления видит средневековую борьбу реализма и номинализма:

Модерн возник в результате ряда попыток найти выход из кризиса, порожденного номиналистической революцией. Эти попытки не были ни произвольными, ни случайными, а отражали философский выбор среди доступных метафизических возможностей. Как мы увидим в дальнейшем, каждая попытка найти выход из пропасти, которую, казалось, открывал номинализм, была попыткой построить мир на определенном метафизическом фундаменте [Gillespie 2008: 15].

12

Номиналистическая революция, по мнению Гиллеспи, направлялась в сторону принятия онтологического индивидуализма. Однако номинализм² все же не мог предложить никакой обширной позитивной программы, а потому, влияя на мысль, он продолжал действовать в рамках метафизики и теологии. Сначала, говорит Гиллеспи, средневековый конфликт воплощается в фигурах Реформации и гуманизма. Как смягчение конфликта реформистского преимущества Бога перед человеком и гуманистического преимущества человека перед Богом возникает теория природного детерминизма. Однако конфликт этим не исчерпывается, и вновь возникает несогласие, на этот раз — между Декартом и Гоббсом по вопросу природы человека.

Трансцендентальная философия Канта в какой-то степени становится апогеем расколдовывания бога и мира и разрешением предшествующего конфликта, касающегося природности и божественности человека (что превалирует в человеке — природа или свобода). Однако стоит признать вслед за Хайдеггером, что и здесь эпистемологический дискурс не теряет свои онтотеологические черты. Кант, Фихте, ранний Шеллинг, романтики, если оценивать специфику

1 Об этом свидетельствуют работы таких широко известных антропологов и социологов, как Дж. Дж. Фрэнсер, Э. Дюркгейм, М. Мосс, К. Леви-Стросс, Б. Малиновский, А. Рэдклифф-Браун и др.

2 Здесь важно отметить, что под номинализмом Гиллеспи понимает не только исторически конкретное учение, но само мироощущение, возникшее в Средневековье и развившееся в современный тип мышления.

их дискурсов, а не содержание концепций, возводили спекулятивные системы, в которых оставался некий зазор для обоснования возможного и познаваемого через *непознаваемое*. Такая логика выстраивается в соответствии с тем фактом, что любая, даже самообосновывающаяся, спекуляция не может избавиться от легитимации знания внешней инстанцией, ускользающей от философской критики. В сфере политической философии действует тот же принцип: Локк, Гоббс, Руссо, выстраивая концепции государства, не просто создают абстрактную науку о государстве, но порождают дискурсы, которые участвуют в деле практического отправления власти (потому Локк философски оправдывает либеральную монархию, Гоббс — абсолютную монархию, а Руссо — республику). Эти дискурсы, как эпистемологические, так и политико-философские, можно назвать политико-теологическими, а точнее — *политико-онтотеологическими*.

Для Гегеля и, что самое главное, для левых гегельянцев — Фейербаха, Бауэра, Маркса и др., характер философского знания трансформируется из трансцендентального в диалектический. Объективность, противоречивость, историчность (вопреки претензиям систем субъективного идеализма на непротиворечивость и внеисторичность) становятся основными характеристиками диалектико-материалистического мышления. Специфика концепций марксистов, неомарксистов, постмарксистов состоит в том, что они критикуют онтологическую ограниченность метафизики, которая никогда не способна увидеть собственную социальную обусловленность, связь с идеологией и властью. И именно диалектика Гегеля дала толчок для радикальной критики метафизики. Однако можно сказать, что диалектика в своем стремлении мыслить практичность теории радикально не порывает с политической онтотеологией, но, критикуя ее механизм, присваивает ее:

13

Как и у всех последовавших за ним (за Гегелем. — *Прим. А. М.*) теоретиков секуляризации, эффект политико-теологического диспозитива смешивается с объективным процессом, который его выражает, в необычной инверсии между следствием и предпосылкой. То, что предполагается, — объединение различий, — оказывается предполагаемым следствием процесса. Сложность, но и сила работ Гегеля заключается в непрерывных колебаниях между абсолютной прозрачностью и максимальной непрозрачностью. Как будто история, которую он рассказывает, — которая до определенного момента усматривает политико-теологический механизм во всех его антиномиях — стала неотъемлемой частью этого механизма, скрывая тем самым ту самую раскрывающуюся динамику [Esposito 2015: 28].

Трансцендентальная традиция, идущая от самого Декарта к Канту, затем переходит через неокантианцев в феноменологию и так называемую постмодернистскую философию, и предполагает, что воз-

можны критика, интеллектуальное созерцание, интеллектуальная интуиция¹, которые, не будучи прямым воплощением идеологии, могут свидетельствовать о подлинном устройстве человеческого опыта познания и реализовывать этот подлинный опыт. Диалектическая традиция же, напротив, делает акцент на том, что никакая критика не может не быть практическим моментом познания, и тем самым формулирует свою задачу как постижение имманентного становления истории. Суть расхождения между традициями, однако, является лишь содержательной².

Современное положение диалектики и трансцендентализма: имманентизация метафизики и власти

Сегодня и диалектики, и трансцендентальные мыслители пытаются учесть упущения своих направлений. Однако, кажется, оба направления оказались в некоем тупике: трансцендентализм не может помыслить теорию как практическое осуществление мышления, а диалектика не может избавиться от претензии на сверхисторическое трансцендентальное знание³. Пытаясь достичь совпадения метафизики с ее имманентным осуществлением в истории, первые делают некую ставку на поэзию, мистический опыт, животную жизнь, шизоанализ и т.п., стремясь таким образом уйти от реальных противоречий (социально-исторических), вторые ищут радикально атеистический способ мыслить и действовать, однако продолжают выстраивать политико-теологические конструкты с материалистическим содержанием. Представляется, даже такие разноплановые мыслители, как материалист С. Жижек и теолог Дж. Милбанк, сходятся в своей неспособности одновременно ухватить ускользающую имманентность власти метафизического дискурса [см.: Жижек, Милбанк 2020]. Ни материализм, ни радикальная тео-

14

1 Здесь речь идет не о невозможном для человека изначальном созерцании (*intuitus originarius*) у Канта, а об интеллектуальном созерцании (*intellektuelle Anschauung*) в смысле Фихте и Шеллинга, которые также являются последователями трансцендентального идеализма Канта.

2 В качестве доказательства формального родства двух традиций можно привести слова Ж. Лакана, который на одном из семинаров сказал, что у консервативной и революционной логик один и тот же дискурс: «...исход у революционных устремлений только один — они неизбежно приходят к дискурсу господина. Это доказано на опыте. То, к чему вы как революционеры стремитесь, это господин. И вы его получите» [Лакан 2008: 260].

3 Которое чаще всего выражается в самой идее позитивной природы метафизического знания и необходимости политической негативности.

логия не избегают легитимации внешним принципом. Милбанк не столько верит в Бога, сколько говорит о необходимости веры, Жижек не столько атеист, сколько материалистический теист, верящий в то, что Христос — подлинно политическая и единственно христианская фигура. Однако в отличие от более раннего конфликта трансцендентализма и диалектики, суть которого состояла лишь в содержательно различных установках, современный конфликт радикальной теологии и диалектического материализма деформирует, на наш взгляд, политико-онтологическое мышление, представляя власть метафизического дискурса как власть имманентности дискурса.

Современная тенденция имманентизации философского дискурса, заключающаяся в проведении операции слияния теории и причины теории, практики и причины практики, ведет к возникновению «ультрасильного» корреляционизма (это понятие вводится нами впервые и основывается на понятии сильного корреляционизма К. Мейясу¹), смысл которого состоит не просто в абсолютизации корреляции (как в сильном корреляционизме, в терминах Мейясу), но в искусной попытке скрыть все следы этой абсолютизации (либо в сверхлегитимации необходимости абсолютизации, либо в жесте признания ее абсолютной случайности). Философия ультрасильного корреляционизма не борется ни с абсолютным, ни с корреляцией как таковыми, но, анализируя или критикуя, пытается присвоить их в качестве собственных моментов становления бытия. Марксистский атеизм, замена в марксизме Бога человеком не приводит еще к узурпации власти метафизического дискурса: и Гегель, и Маркс остаются заложниками политико-теологического мышления. Ф. Ларюэль в этой связи пишет:

15

Другими словами, материализм не делает того, что говорит, и не говорит того, что делает, а лишь «решает»... проблемы, которые он сам породил. Он требует имманентности, но на самом деле являет лишь трансцендентную позицию, действующую в аутентичной имманентности. С этой точки зрения сознание, или знание, не заключает в себе всю возможную трансцендентность своего содержания, оно остается частично имманентным <...> [Laguelle 2015: 9].

Неомарксисты вроде Адорно, Хоркхаймера, Лукача оказываются на противоположной от ортодоксального марксизма стороне: отстаиваемая ими негативность в диалектическом движении истории требует постоянно переоткрывать нетождественность знания

1 К слову, самого Мейясу также можно отнести к обозначаемому нами ультрасильному корреляционизму.

и искать неполитические способы его выражения, однако и они оказываются перед лицом опасности сделать нетождественность, то есть негативность, основным политико-теологическим принципом. Восприняв критику франкфуртской школы, постмарксисты радикализуют антитеологические материалистические стремления, но при попытке разрушения этих ограничений впадают в еще большее заблуждение: делая свободу как целью, так и внутренним принципом политического действия, они замыкают философскую систему предпосылок и следствий на самой себе, ввиду чего политическое действие и диалектика оказываются самоцелью¹.

На другой стороне мы видим не менее сложную ситуацию. Марион, Рикер, Ришир, Милбанк, Анри и другие философы и католические теологи пытаются эстетически или мистически помыслить «неинтенциональную», «насыщенную», «мерцающую» или «глубокую» феноменальность, которая отсылает к опыту безмолвного созерцания фактичности и феноменологической данности. Само стремление помыслить феномен в его феноменальности или феномен в его интерпретируемости свидетельствует не просто о том, что ничего радикально нового о мире человек узнать не может, но и о том, что дискурс теперь пытается не опираться ни на что, кроме своего внутреннего становления, и иметь причину только в самом себе².

Если перенести эти случаи «ультрасильной корреляции» в пространство политики, то мы увидим не что иное, как политический террор, своеобразное «удвоение» власти метафизического дискурса³. Но пока дело касается лишь теоретических разработок, мы говорим только о современной онтологической машинерии, которая в случае политического воплощения может соотноситься не с государ-

1 У. Уоткин, к примеру, пишет о децизионизме современных левых мыслителей типа Бадью и Жижека: «При всем при этом Бадью обновил децизионизм для нашей эпохи и в значительной степени очистил его от наследия теологических юристов-государственников. В том смысле, что децизионизм состоит не в содержании решения, а в самом факте возможности решать, да, безусловно, безразличная нейтральность события является радикальной формой децизионизма. Это проявляется тем, что Бадью настаивает на необходимости решать, когда дело идет о реальности пустоты» [Уоткин 2022].

2 О современной марксистской критике теологии и религии см.: [Боев 2009; Боев 2010].

3 Такое «удвоение» можно было бы определить через понятие «гностицизма» Э. Фёгелина, означающее тип мышления, который «претендует на абсолютное познавательное владение реальностью» [Фёгелин 2021: 44]. Марксизм, по Фёгелину, имеет дело с имманентизирующей формой гностицизма, которая имеет вид «мистической работы самоспасения» [Фёгелин 2021: 272].

ственной символической властью, а уже с символическим насилием, выраженном в самоузаконенном перманентном чрезвычайном положении [Агамбен 2011].

Итак, можно предположить, что специфика современных диалектических и трансцендентальных концепций заключается в том, что в них присутствует радикальное стремление преодолеть/пересмотреть онтологическое устройство мышления и власть дискурса в пользу совпадения с тем, что полагается в качестве имманентной истины мышления и политики. Эти концепции не ограничиваются изменением содержания дискурса, но пытаются саму дискурсивность «вывернуть наизнанку», устранив зазор между причиной действия и самим действием, то есть в целом устранив диалектику причин и следствий¹.

К. Уоткин в работе «Сложный атеизм. Посттеологическое мышление Бадью, Нанси и Мейясу» исследует попытку разных философских традиций переосмыслить метафизический исток, социальный порядок, свободу: Нанси ищет свободу от теологии и метафизики в феноменологически деконструируемой а-теологии, Бадью — в атеизме Идеи и революционном действии, Мейясу — в божественном несуществовании и контингентности. И все же их непохожие стратегии имеют общий корень:

17

Несмотря на фундаментальное разногласие относительно того, следует ли действовать путем суждения, решения или выражения, все три мыслителя разделяют признание того, что в фундаментальной философской ориентации на карту поставлено нечто большее, чем просто философское суждение, решение или выражение. Есть опыт, который философия должна подхватить и передать, интуиция, которую она стремится объяснить, слепое пятно или бог, вокруг которого она кружится. Нанси, Бадью и Мейясу предлагают три вариации на эту тему. Но является ли сама эта тема «без Бога»? [Watkin 2013: 242].

Атеизм в современную эпоху, говорит Уоткин, недостаточно серьезно принял во внимание тезис о «смерти Бога», а потому продолжает «паразитировать» на платоно-христианской традиции мысли, при этом «аскетически» воздерживаясь от понятий истины, добра, справедливости. Французская современная философия пытается добраться до самого корня теизма, пересмотрев свойства подлинного атеизма. Сложность достижения атеизма, однако, заключается в том, что невозможно воздержаться от трансцендирования истока,

1 Мы полагаем, что это движение мысли можно соотнести с психотическим дискурсом, в терминах Лакана, суть которого состоит в упразднении разрыва между актом высказывания и содержанием высказывания [Лакан 2008].

поскольку любая «аскеза» в этом деле приведет лишь к упрочению власти метафизики. Философское утверждение о неизбежности метафизического истока, в свою очередь, заставляет мысль «паразитировать» на этом истоке, откладывая действие, то есть практическое преодоление ограниченности этой гипотезы. Таким образом, французская «атеистическая» мысль в интерпретации Уоткина, можно сказать, является очередной неуспешной попыткой достичь подлинного безбожия.

Постметафизическое осмысление власти и метафизики

18 Полагаем, что выходом из сложившейся ситуации должна стать совместная работа диалектики и трансцендентализма над проблемой дискурса онтоотеологии. Если признать существенность и неизбежность такого мышления, с одной стороны, а с другой стороны, реализовывать его, признавая несовершенство и диалектическую эпизодичность любой теории, то, вероятнее всего, исчезнет наконец огромный водораздел, пролегающий между двумя традициями. И здесь в качестве решения возникает так называемая постметафизика, которая вбирает в себя тенденции обоих течений и переопределяет значение метафизики для мышления. В этом философском направлении существует тоже несколько развилок: первая определяет постметафизику на путях прагматизма, вторая — на путях христианского анархизма.

У. Шуленберг в работе «Марксизм, прагматизм и постметафизика. От поиска к созданию» пишет, что марксисты (в книге анализируются концепции таких философов, как Лукач, Адорно, Рансьер, Джеймисон, Лефевр и др.) и философы-прагматики (Рорти, Джеймс, Дьюи, Хук, Бернштейн, Новак), даже если некоторые из первых все еще захвачены метафизической мыслью, показывают нам, что существует только один мир — мир, который создал человек [Schulenberg 2019: 218]. Если критика марксизма и неомарксизма кажется в свете прагматизма небезосновательной и даже справедливой, то вот сам прагматизм в интерпретации Шуленберга не доходит до критики собственных оснований и за собственной философией не видит идеологии релятивизма (здесь стоит согласиться с Патнэмом), которая, признавая равенство и солидарность на основании признания относительности любой метапозиции, наделяет человека также свободой лишать свободы других людей. Всеобщее равенство релятивистского прагматизма не затрагивает вопрос экономического равенства, поэтому может вполне вписываться в логику анархо-капитализма, который, настаивая на равенстве всех перед лицом рыночных отношений, провоцирует развитие еще большего

социального и политического неравенства. Товарищество, определяемое прагматиками, которое основано на относительности любой метафизической посылки, становится опасным средством в руках торжествующей метафизики рынка и гуманитарных войн¹.

Для того чтобы решить проблему релятивизма, могущую возникнуть как результат методологической деконструкции власти, необходимо обратиться к постметафизическим христианским исследованиям. Традиция, идущая от философии деконструкции Деррида, воплощается в переосмысливающих религию проектах таких мыслителей, как Капуто [Caputo 2006], Рашке [Raschke 2000], Керни [Kearney 2010], Тейлор [Taylor 2009], Яннарас [Giannaras 2013], Мануссакис [Мануссакис 2014], Ваттимо [Vattimo 2007] и др. В качестве единственно возможного ответа на деконструкцию метафизики и теологии они видят христианские добродетели — веру, надежду и любовь, так как именно эти добродетели не являются, во-первых, содержанием закона, во-вторых, не должны являться метафизическими понятиями. Если, к примеру, современная феноменологическая традиция продолжает кружиться вокруг фундаментального основания фактичности, пусть даже немислимого или артикулируемого как безосновность, но переживаемого в мистическом опыте, то «постметафизика» пытается делать акцент не на совпадении с имманентной фактичностью, но на радикальной нехватке в Другом, которую не может заполнить мистический опыт, но которая дарует любовь и полноту в бытии самой нехватки².

- 1 Рорти, к примеру, утверждает, что не признает ни одну идеологию, однако вынужден говорить: «...в индустриально развитых странах капитализм стал терпимым только тогда, когда в результате государственного вмешательства было создано государство всеобщего благосостояния, а капитализм подчинен демократическому контролю. Сегодня, в отсутствие мирового правительства, в отсутствие глобальной силы, способной поставить глобальный капитализм на службу демократии, мы наблюдаем повторное появление всех худших черт капитализма. Нам не нужна экономическая глобализация, пока у нас нет бюрократической структуры, способной регулировать глобальный капитализм так, как это делают отдельные страны в своих границах» [Рорти, Забала, Ваттимо 2008: 106]. То есть и здесь оказывается, по мнению Рорти, что без регулирования экономики абстрактным метафизическим принципом (демократическим) общество просто не сможет добиться справедливости в экономике.
- 2 В качестве примера такой «постметафизической» религиозной мысли можно привести рассуждение Х. Яннараса, который полагает, что жажда жизни, нехватка, влечение имеют смысл только в их связи с Другим. Попытка удовлетворить, восполнить нехватку всегда оборачивается неудачей, поскольку «любовь есть способ жизни — но способ, недостижимый для нашего человеческого естества. Наша природа отчаянно жаждет отношения, не умея существовать способом отношения. Она не умеет раздавать себя,

«Герменевтический коммунизм: от Хайдеггера до Маркса» Д. Ваттимо и С. Забалы [Vattimo, Zabala 2014] — один из удивительных проектов, совмещающий в себе как герменевтические, так и марксистские, как трансцендентальные, так и диалектические наработки. В какой-то степени этот проект можно назвать попыткой примирения теорий герменевтики, христианства и социализма. Ваттимо и Забала говорят о необходимости разработки формы коммунизма в рамках постметафизической культуры. Они противопоставляют свой проект политической интерпретации — политике описаний, которая составляет суть метафизики. «Слабый коммунизм» не исключает возможности практической борьбы за равенство, однако он должен делать ставку не на незыблемую историческую или научную истину, а на интерпретацию в условиях конца метафизики — место метафизики должна занять возможность интерпретации. Левое хайдеггерианство Ваттимо и Забалы пытается примирить философию фактичности и аутентичного экзистирования с социалистической теорией политического равенства и справедливости:

20

Прочный импульс герменевтического коммунизма, как я его понимаю, нельзя найти ни в его марксистской вере в грядущий крах капитализма, ни в хайдеггеровском повествовании о конце метафизики. Настоящая сила герменевтического коммунизма проистекает не из его нападок на научный реализм, а из его настойчивого утверждения, что в текущий момент мировой истории мы вынуждены прислушиваться — и работать от имени народов, оттесненных на обочину истории. Для этого нам не нужно комплексное понимание онтологического различия [Woessner 2017: 47].

Равенство и справедливость, таким образом, должны пониматься и как исходное условие политики, и как результат политического

пребывать в общении; она может лишь присваивать жизнь, владеть и пользоваться ею. Если вкушение полноты есть жизненное общение с Другим, то напор нашего естества отчуждает общение, вытесняет его притязанием владеть Другим как собственностью» [Яннарас 2014: 4]. Однако возможно превратить природное стремление человека в личностную связь с Другим. Это означает не превозмогание нехватки, а понимание того, что Другой эту нехватку человека предполагает, что овладевающая интенция человека не только изгоняет его из «божественного рая», из «божественной полноты», но позволяет в нехватке обнаружить полноту связи с Другим. Под Другим у Яннараса понимается не только Бог как высшая творящая инстанция, но и экзистенциал, в терминах Хайдеггера, определяющий неподлинный модус вот-бытия. Чтобы стать подлинным, по Хайдеггеру, бытие Другого должно быть понято как трансцендентное, то есть как гетерогенный момент подлинного со-бытия (и именно в этом смысле для Яннараса Другой соотносим с Богом).

действия. То есть солидарность людей должна не просто метафизически рассматриваться как первоначальное условие политики, но также иметь практическое воплощение. Слабый коммунизм терпим к многообразию точек зрения, метафизическая и политическая власть оказываются растворены в коллективном творческом действии, направленном на социальное увеличение свободы и равенства, поскольку солидарное «мы» не может и не должно быть выражено в абстрактном государственном принципе. Ваттимо от текста к тексту формулирует мысль о постметафизическом, посттеологическом мышлении, которое по своему содержанию должно отвечать высшим идеалам секуляризированной христианской религии, однако общей проблемой всех его проектов остается непродуманность практической реализации социальных противоречий. Иными словами, концептуализированные чувства солидарности и братства тут также не избавляют от проблемы закрепления этих ценностей в качестве абстрактных принципов государства. Даже если коммунизм — это обещание, анархическая утопия, призрак, регулятивный принцип, он не может не идти на компромиссы с властью, чтобы обеспечить централизованную поддержку пролетариата¹. Однако если решение этой проблемы и не является смыслом постметафизики Ваттимо и Забалы, то необходимо уточнить, в каких отношениях должна состоять христианская «слабая мысль» и политический проект коммунизма, чтобы «слабый коммунизм» и неметафизическое мышление не превратились в релятивизм или метафизическое гипостазирование солидарности.

21

В философии Капуто, что также характерно и для Ваттимо², Бог без суверенитета, или слабый Бог, является развитием проблемы различания (*differance*) Деррида, является тем, что обнажает себя в результате деконструкции трансцендирующей силы мышления. Эта слабость, вызывающая к любви и равенству, однако, не мыслится как нечто, лежащее в основании власти, как нечто, к чему человек

1 Подобную претензию, как нам представляется, можно предъявить Ж. Рансьеру, который также говорит о политике несогласия и как об условии политики, и как о ее имманентной цели [Рансьер 2013]. Мы говорим об «имманентной» цели, поскольку позитивное содержание той или иной политики Рансьером даже не рассматривается. На наш взгляд, основное упущение Рансьера состоит в том, что «несогласные» не могут в своей борьбе не использовать свои метафизические утверждения против других, не приходя в итоге к общему метафизическому «консенсусу», который и составляет суть единства государства. Теория антагонизма Рансьера может быть непротиворечиво реализована только в борьбе гражданского общества с господствующей идеологией и установлении нового государственного режима (и в последующем новом витке гражданского «несогласия»).

2 Подробнее см.: [Vattimo 1984; Ваттимо 2007].

должен пробраться, отринув власть. Напротив, эта слабость не концептуализируема, не гипостазируема, а потому не имеет характер онтологического основания. К примеру, в философии Мариона [Marion 2005] и Нанси [Нанси 1991] «событие» (как в смысле совместного присутствия, т. е. бытия-с-другими, так и Ereignis) определяется как момент сопричастности собственному присутствию, которое само по себе не наблюдаемо и безосновно, но с которым так или иначе философ, концептуализирующий «событие», стремится совпасть (в логике самого Хайдеггера 30–40-х гг.). Для Капуто же «событие» не подразумевает совпадения с имманентным становлением присутствия, оно характеризуется направленностью к горизонту будущего, которое всегда ускользает, верой, которая не гарантирует ни спасения, ни парадоксального совпадения с присутствием. Такое «событие» определяется через настоящее желание «несовпадения», желание продолжать *о-существляться*. Событие веры безосновно, но человек не может переживать безосновность в отрыве от полагания основания, а потому вера и «слабость», будучи различием (в смысле Деррида), не могут полностью упразднить его. Сама интерпретация — это действие силы, ответ на зов бытия, однако же вера как различие есть деконструкция течения этой силы, которая, не упраздняя неподлинности всякой частной интерпретации, заставляет человека переживать что-то сверх этого — благодарность, любовь, согласие с *о-существляющимся* бытием, интерпретацией. Это переживание исключает созерцание «истинности не-истины», поскольку вера ничего не знает об истине. Вера — это любовное согласие с бременем человеческого, а не интеллектуальное созерцание некой истины этого бремени. Зов бытия не существует, говорит Капуто, зов лишь призывает к существованию:

Можно сказать, что мы состоим из неопределенного «желания за пределами желания», за пределами желания того или иного, как новая шляпа, желания «чего-то-о-чем-я-не знаю». Но я не жалеюсь. Напротив, я считаю здесь незнание созидательным, а не разрушительным. Мы открыты для будущего, которое Деррида называет «абсолютной тайной» — «абсолютное» означает не только фактически неизвестное, но и структурно непознаваемое и неопределимое. Итак, что на самом деле происходит во всех этих конкретных желаниях, так это ожидание, открытость тому, что грядет, которая населяет наши надежды и желания, беспокоя их изнутри [Caputo 2023: 115].

Капуто много размышляет об этой вере и «слабом Боге», но, кажется, ничего не говорит о том, что сильный Бог, которого подвергают деконструкции, бог политики и теологии, может и должен окончательно исчезнуть из социальной сферы. Он попросту ничего радикально не утверждает об этом моменте. Вера же у Капуто как

раскрытие абсолютного прошлого в абсолютном будущем освобождает человека в рамках свершившегося события от сильного Бога. Вера, надежда и любовь — это единственное, что нельзя назвать теологической или эстетической, эскапистской или абсентеистской практикой. Она не есть род знания, а потому не участвует в политической онтотеологии и диалектике символов. Это единственное, что отстоит от власти, а не составляет ее содержание. С. Коначева пишет:

Иными словами, Бог и Царство зависят от мессианской и профетической динамики, присущей процессу священной анархии, которая неизбежно оказывается этической и политической. Тем самым акцентированная в «Слабости Бога» деконструкция идеи суверенного Бога, разрушающая традиционное политическое мышление о суверенитете, которое «воплощалось в тиранию, терроризм, женоненавистничество, колониализм, инквизицию и другие яркие проявления политической несправедливости» [Соловий 2017: 17], в работах последних лет трансформируется в проект актуализации и материализации, материального воплощения Бога в мире» [Коначева 2015: 225-226].

Иными словами, вера, будучи тем, что не участвует в историко-политической диалектике, может быть принципом сообщества, братства, священной анархии, но никогда — государства. Однако здесь мы должны обнажить проблему, которая не решается и в системе Капуто: государство, пока оно существует, как историческое образование будет всегда требовать для себя метафизического принципа. Можно было бы предположить, что для Ваттимо и Капуто государство, как у Маркса, должно отмереть. Однако это не соответствует их размышлениям о христианстве. Для Ваттимо христианство должно стать внутренним принципом социалистической политики (здесь стоит отметить, что при таком раскладе оно неизбежно утрачивает свободу от взаимодействия с властью). «Политика креста» Капуто ближе к идее отмирания государства, однако и она подразумевает настолько высокий опыт отрешенности от практики власти, что в своей отвлеченности не ставит себе целью заменить государство, то есть предоставить реальную альтернативу политике, которая, что важно, является непосредственной причиной веры (ведь анархия рождается в результате деконструкции власти, но не на пустом месте). Политика, символическая власть, политическая теология не могут окончательно исчезнуть, любая практика по их радикальной трансформации ведет к символическому насилию и, как мы говорили выше, узурпированным формам политической теологии и онтотеологии. Поэтому, чтобы постметафизика не считывалась критиками (здесь можно привести в пример критику Жижекa и Харта в адрес Капуто [Жижек, Милбанк 2020; Харт 2010])

как извращенный метанарратив, настаивающий на эскапизме, необходимо продумать, в каких политико-экономических условиях может существовать христианское сообщество на земле, где все еще идет время, где люди нуждаются в удовлетворении потребностей, где абсолютная безгрешность (даже в рамках самого библейского предания) невозможна.

У. Десмонд, будучи близким к направлению радикальной ортодоксии, все же расходится с его главным представителем — Дж. Милбанком. Десмонд предпринимает анализ метаксологического пути постижения Бога. Суть его критики заключается в том, что онтология, в том числе диалектическая, избегает двусмысленности эквивокального постижения Бога, превращая разрыв между познаваемым и непознаваемым в спекулятивное единство разделенного. Он говорит о Гегеле:

Его спекулятивное единство противоположностей порождает диалектическую двусмысленность: как бы выходя за пределы двусмысленности, оно скрывает двусмысленность и оставляет нас в худшем положении, возвращаясь к тождеству, которое является спекулятивной однозначностью» [Desmond 2008: 109-110].

24

При этом, полагает Десмонд, сила диалектики состоит в том, что она переосмысляет статичный дуализм человека и Бога и пытается помыслить устройство дуализма. Однако опыт метаксиса (как положение «между»), разрыва между имманентным содержанием знания и его трансцендентной причиной подразумевает такое единство, которое бы не скрадывало событие «между». Но возможно ли полагать трансцендентный Абсолют и одновременно полагать имманентный субъекту разрыв с Абсолютом?

Десмонд полагает, что возможен некий «трансдиалектический логос метаксиса». Иными словами, возможно некое переживание таинственности и непостигаемости Абсолюта, это переживание может быть наполнено страхом перед силой и могуществом трансцендентного божества и может усваиваться унивокальной, эквивокальной и диалектической логиками. Однако метаксологическое усвоение трансцендентного заключается в том, чтобы сохранять диалог с трансцендентным открытым, превращая этот разрыв, этот диалог в опыт высшей формы любви — агапэ (ἀγάπη). «Бог не сводится к творению, но при этом коммуникативно вовлечен в творение», — говорит Десмонд [Desmond 2008: 254]. Что же Десмонд предлагает такого, что мы рассматриваем его философию как постметафизическую? Десмонд (который, к слову, опирается в своих рассуждениях на Кьеркегора и Левинаса) делает акцент на несовпадении эроса и агапэ, то есть порыва к трансцендент-

ному Другому и опыта любви, возникающего в результате сознания и принятия разрыва с Другим, что сближает, на наш взгляд, его с традицией деконструкции и «слабой мысли». Милбанк же, признавая свою близость к Десмонду, критикует его и настаивает на диалектическом тождестве эроса и агапэ, пытаясь вновь «зачаровать» божественный Абсолют как необходимый, неизбежный (он называет это «зачарованной трансцендентностью») [Gonzales 2019].

К. Симпсон полагает, что работу Десмонда можно рассматривать как представление отношений между метафизикой и религией, предостерегающих от четырех ошибок. Во-первых, необходимо остерегаться неоправданного перехода от познания абсолютного к абсолютному знанию — догматизма, ошибочно воспринимающего истину о божественном как истину божественную и неоспоримую. Во-вторых, необходимо остерегаться необоснованного перехода от знания божественной истины как необходимого для религиозного существования к пониманию такого знания как достаточного для конституирования религии — человек в таком случае ошибочно движется от необходимого к достаточному основанию. В-третьих, признавая первую ошибку, нужно избегать обратного концептуального перехода от невозможности абсолютного знания к невозможности познания божественного: если мы не можем мыслить как Бог (как думает Бог), то это не значит, что мы не можем думать о Боге. В-четвертых, признавая вторую ошибку, необходимо избегать обратного концептуального перехода от представления знания о божественном как недостаточного для обоснования религиозного существования к рассмотрению знания о божественном как ненужного для религиозного существования. Симпсон полагает, что Капуто справедливо призывает нас отвернуться от двух первых ошибок только для того, чтобы впасть в две последние ошибки [Simpson 2009: 134], а субъект Десмонда стремится проживать жизнь со всеми ее противоречиями, требующими ответа, а не бежать от нее, быть «интерпретативно верным» в своем метафизическом мышлении [Simpson 2009: 55].

Мы же отметим, что агапэ Десмонда и вера в «слабого Бога» Капуто имеют схожее устройство: оба опыта переживаются в результате вторичной операции взаимодействия с трансцендентным и суверенным, в обоих случаях сила не может быть просто отвергнута, так как является исходным пунктом метаксиса/деконструкции. Для Капуто сила в «политике креста» не обретает своего полнокровного существования, и для Десмонда агапэ возможно только при дезактивации гиперболического, трансцендентного измерения религии. Однако Десмонд, безусловно, критикуя Капуто, делает больший акцент на сохранении метафизического мышления даже в усло-

виях агапической любви: в конечном счете метафизическое знание не всегда равно лишь знанию, но сохраняет в себе негативный зазор, который может переживаться как любовь и благодарность. И все же представляется, что Капуто совершенно небезосновательно радикально разводит области метафизики и любви, то есть не смешивает Абсолют и веру. А Десмонд верно делает акцент на том, что без метафизики, без власти, без силы невозможны сообщество, свобода и любовь, что в конце концов любить — это не только превосходить свою и чужую индивидуальность, но и принимать другого во всей неповторимости его индивидуальности.

Синтез диалектики и трансцендентализма в горизонте постметафизики

26

Если предпринять рискованную попытку соединить интуиции Ваттимо, Капуто и Десмонда, посмотреть на них как на части единого целого, то мы можем восстановить единую картину того, как вера и метафизика могут взаимодействовать в постметафизическом и политическом горизонтах. Во-первых, вера, любовь, благодарность, слабый Бог — это, действительно, опыт, который не тождествен опыту власти, он выходит за его пределы. Анархическое сообщество любви включает в себе момент «транс-», идущий из трансцендентальной традиции. Во-вторых, любовное, агапическое служение другому подразумевает, что так или иначе оно будет каким-то образом отражено в позитивной метафизической форме¹. Но это, безусловно, не означает, что любовь станет полностью тождественна своему «отражению», то есть метафизической форме знания/закона/морали или, напротив, обретет абсолютно автономный характер. Этот пункт имеет диалектический характер. И, в-третьих (если объединить два предыдущих пункта), опыт любви, будучи сам по себе недиалектическим (а точнее — трансдиалектическим) моментом, не может полностью оторваться от диалектики власти, но может влиять на нее, ограничивая ее и воплощая в метафизике добра, справедливости и солидарности. Без любви дискурс солидарности окажется лишь дискурсом, узурпирующим и мертвенным, а без дискурсивности требование

1 Например, в христианском социалистическом проекте Г. Гутьерреса, христианском либеральном проекте С. Харакаса или аполитической евхаристии С. Хауэрваса. Это означает, что одни и те же христианские добродетели могут быть и неизбежно будут воплощены в разных политико-теологических проектах.

любви окажется неплодотворным и даже неосуществимым¹. Возможно, так сформулированный нами дуализм анархии и «-архии» должен стать решением спора трансцендентализма и диалектики. Постметафизический мыслитель, согласно нашим предположениям, должен понимать, что государство не сможет отождествиться с тем любовным анархическим импульсом, который движет христианским сообществом, но при этом также осознавать, что без предпосылки в виде государства этот импульс на самом деле невозможен, а без политической гражданской активности он будет предательским по отношению к всевозможным государственным формам несправедливости (человек может быть волонтером, спонсировать приюты, детские дома, помогать пенсионерам и при этом выходить на работу, где он вынужден эксплуатировать тысячи людей по долгу службы).

Предполагаемый синтез Ваттимо, Капуто и Десмонда мог бы отвечать замыслам самого Деррида. В текстах, посвященных апофатической теологии², Деррида формулирует мысль о тенденции деконструкции и атеизма, которая наталкивается на внутреннее препятствие недеконструируемого, онтологического устройства мышления. Это приводит к идее, что трансцендирующая природа мышления не может быть превзойдена, однако негативность, определяющая неравенство мысли самой себе, может быть неким образом схвачена (негативную теологию при этом Деррида критикует как мистическую рационализацию негативности). В связи с этим он пишет про апорию двух бездн, в которой первая бездна «объединяет», рассматривает вечность как категорию «телеоэсхатологического дискурса», а вторая бездна «разъединяет», будучи вневременной и не имея «ни поверхности, ни дна» [Гурко, Деррида 2001: 243].

27

Иными словами, первая бездна — это то, что определяется онтологическим дискурсом, дискурсом власти. Вторая бездна — та, которая формулируется как нечто сверхбытийное, неопределяемое. Деррида говорит, что эти две бездны вечности нельзя соединить. Однако в этой апории укоренение и искоренение имен, позитивное онтологическое мышление и апофатический опыт, как говорит Деррида, будут всегда двумя взаимосвязанными операциями. Человека всегда будет волновать вопрос второй бездны, различа-

1 Тут можно поставить вопрос о том, насколько аскетические практики ухода из мира соответствуют тому, что в постметафизике понимается под любовью (без социальных практик взаимопомощи и сочувствия любовь здесь немислима).

2 См. подробнее тексты Деррида о негативной теологии в книгах: [Derrida 1995; Coward, Foshay, Derrida 1992].

ния, негативности, которая сама по себе несхватываема, к которой невозможно обратиться, направить на нее свой взор. Но в то же время человек теологически мыслит собственные начало и конец и не может их не мыслить — это открывает первую бездну, которая рождается языком и в языке.

Из анализа Деррида может следовать, что «гиперболическое» мышление негативной теологии, которое хочет вырваться из оков языка за его пределы (здесь мы имеем дело с особым трансгрессивным опытом молчания), и хайдеггеровское мышление, которое стремится определить негативность (различие) *Dasein* внутри самого языка (Деррида говорит, что Хайдеггер поддается телеологическому искушению, от которого предостерегает), сходятся в одной точке: любое свидетельствование об опыте негативности (будь оно за пределами или внутри языка), тайны только вновь проговаривает «непроговариваемое». Получается, что отказываться от языка в пользу молчания не представляется возможным (о том, о чем невозможно сказать, человек и так молчит), и любая речь, описывая она первую или вторую бездну, будет онтотеологическим свидетельствованием о невозможном. И именно поэтому речь всегда будет и больше, чем онтотеология, то есть больше мыслимого, и никогда не сможет об этом непротиворечиво заявить. Как же тогда формулировать негативность, как удерживать ее, в каком опыте? Для Деррида важно, что вне языка онтотеологии ничего нет, но в то же время внутренняя тайна этого языка может быть хранима в опыте мистически проживаемых любви и дружбы. В какой-то степени дуализм двух бездн может быть помыслен как близкий тому дуализму «-архического» государства и анархического сообщества, о котором мы писали выше. Деррида, как мы предполагаем, имплицитно объединяет в себе две тенденции — политическую и аполитическую — через обретение вечности в условиях конечной жизни. Стремление к невозможному у Деррида, как пишет М. Хагглунд¹, является не желанием чего-то недо-

1 Хотя упрек со стороны Хагглунда к Капуто в том, что он неверно прочитывает Деррида, не совсем справедлив: религиозный опыт, как его описывает Капуто, хотя и не полностью соответствует интенциям Деррида, имеет все основания быть интерпретируемым как «надмирный» и нерепрезентируемый опыт любви, открытости другому, дружбы, который остается при этом вполне мирским состоянием, а не обещанием спасения в загробной жизни. При этом Хагглунд вполне справедливо обращает наше внимание на то, что у Деррида дружба может реализовываться не как результат восхождения от конечной жизни и конечных отношений (к примеру, политических) к аполитичности как подлинному состоянию человека и сообщества, а как то, что разворачивается только среди конечных политических отношений. Иными словами, «грядущее» у Деррида не может быть полностью

ступного, а желанием как раз таки того, что находится в непосредственном доступе [Hägglund 2008: 121] — в этом заключается отказ Деррида от религиозного опыта вне конечных мирских отношений. С другой стороны, Деррида, говоря о «мессианстве без мессианизма», настаивает на не-политическом и не-законном характере справедливости, дружбы, дара. Несмотря на то что никакой самостоятельности различия вне тождества не имеет, Деррида все же предъявляет некую формулу различания, которая может быть усвоена субъектом в отличном от государства опыте гостеприимства (любви/дружбы/сообщества):

Если существует безусловное гостеприимство, оно должно быть открыто посещению другого, который придет в тот момент, о котором я не буду знать. В этом в том числе и состоит мессианическое: мессия может прийти, он может нагрянуть в любой момент, свыше, там, где я не увижу его грядущим. В моем дискурсе понятие вертикальности больше не нуждается в употреблении зачастую религиозном или теологическом, которое восходит к Всевышнему. Быть может, религия начинается здесь. Нельзя говорить о вертикальности, об абсолютном прибытии, без того чтобы акт веры уже начался (акт веры — это не обязательно религия, та или иная), без некоторого пространства веры без знания, по ту сторону знания. Я бы тогда согласился с тем, что речь здесь идет о вере [Деррида 2020].

29

В похожем ключе рассуждает А. Биелик-Робсон:

Его (Деррида. — *Прим. А. М.*) витализм, как и все мессианские мысли, антиномичен: он пытается включить в себя элементы трансцендентности — жизнь за пределами жизни, жизнь против жизни — ничего не теряя при этом в плане имманентного [Bielik-Robson 2019: 2016].

Также она продельывает близкую нашей мыслительную операцию, говоря, что Деррида допускает «диалектическую развязку, которая впускает трансцендентность в имманентную сферу» [Bielik-Robson 2019: 106].

В каком-то смысле мы продолжаем проект «политики дружбы» самого Деррида, однако путем синтеза концепций Капуто, Ватти-мо и Десмонда проясняем в том числе некоторые его недосказан-

самостоятельным измерением вне конечного времени, но является всегда ускользающим онтологическим различием в историческом пространстве: «Напротив, радикальный атеизм (Деррида. — *Прим. А. М.*) обнаруживает внутреннее противоречие в стремлении к спасению и позволяет нам противопоставлять религиозную идею спасения самой себе. Мы можем проследить такой радикально атеистический ход в трудах Деррида о гостеприимстве» [Hägglund 2008: 130].

ности¹ и иначе расставляем акценты. Так, мы предполагаем, что постметафизика как «слабая мысль» может изменять и ослаблять политические структуры без того, чтобы полностью диалектически переходить в политическую онтотеологию или отменять ее. Также «слабая мысль» (чтобы не утратить собственное аутентичное пространство любви/дружбы/сообщества и не превратиться в политическую онтотеологию) вынуждена связать свою свободу с бременем власти и дать надежду на политическое приближение к священной анархии как утопическому горизонту, которая, как уже было сказано, не отождествляется с политикой, но и не может быть абсолютно самостоятельной от нее. Такой дуализм представляется нам сбалансированной политической формой жизни, в условиях которой может разворачиваться то, что будет бесконечно больше политики — сообщество любви. Архэ государства позволяет событию анархии состояться, не превратиться в эскапистскую позицию отказа от мира и силой ограждает общество от эксцессов насилия. В то же время сообщество любви — это единственное, что позволит государству быть не просто идеологической машиной принуждения (пусть даже претендующей на справедливость), позволит ему быть действительно «слабым». Для этого проекта важно не пытаться избавиться от метафизики, важно дополнить ее постметафизической участливостью.

Библиография / References

- Агамбен Дж. (2011) *Homo Sacer, Чрезвычайное положение*. М.: Европа. EDN: SUGMWV
 — Agamben G. (2011) *Homo Sacer. State of Exception*, Moscow: Europe. — in Russ.
 Бурдьё П. (2007) Социальное пространство и символическая власть. Бурдьё П. *Социология социального пространства*, М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя: 64-86. EDN: QOECDF
 — Bourdieu P. (2007) Social space and symbolic power. Bourdieu P. *Sociology of social space*, Moscow: Institute of Experimental Sociology; St. Petersburg: Aleteya: 64-86. — in Russ.
 Ваттимо Д. (2007) *После христианства*, М.: Три квадрата. EDN: QUJHGL

1 Суть недосказанности у Деррида, на наш взгляд, состоит в характере дружбы, которая неинституционализируема, динамична, но в то же время не может быть избавлена и от каких-то устойчивых социальных связей. В связи с этим остаются неразрешенные вопросы. В каком виде может быть воплощено позитивное содержание политики дружбы, от которого, как мы сказали, невозможно избавиться? Может ли политика дружбы при сохранении политической онтотеологии полностью исключить политику вражды? См. подробнее: [Derrida 2020].

- Vattimo G. (2007) *After Christianity*, Moscow: Tri kvadrata, 2007. — in Russ.
- Деррида Ж. (2001) Оставь это имя (Постскриптум)// Гурко Е., Деррида Ж. *Деконструкция: тексты и интерпретации*, Минск: Экономпресс: 205-251.
- Derrida J. (2001) Leave this name (Postscript). Gurko E., Derrida J. *Deconstruction: texts and interpretations*, Minsk: Ekonompress: 205-251. — in Russ.
- Деррида Ж. (2020) Некоторая невозможная возможность высказать событие. *Syg.ma* (дата публикации: 29.10.2020). URL: <https://syg.ma/@noodletranslate/zhak-dierrida-niekotoraia-nievozmozhnaia-vozmozhnost-vyskazat-sobytiie>
- Derrida J. (2020) A Certain Impossible Possibility of Saying the Event. *Syg.ma* (date of publication: 10.29.2020). URL: <https://syg.ma/@noodletranslate/zhak-dierrida-niekotoraia-nievozmozhnaia-vozmozhnost-vyskazat-sobytiie>. — in Russ.
- Жижек С., Милбанк Дж. (2020) *Монструозность Христа*, М.: РИПОЛ классик, 2020.
- Zizek S., Milbank J. (2020) *The Monstrosity of Christ*, Moscow: RIPOL classic. — in Russ.
- Коначева С. (2015) Поэтика возможности: способы мыслить Бога в диакритической герменевтике. *Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»*, 2: 9-22. EDN: VURVYB
- Konacheva S. (2015) Poetics of Possibility: Ways of Thinking about God in Diacritical Hermeneutics. *Bulletin of Russian State University for the Humanities. Series "Philosophy. Sociology. Art Criticism"*, 2: 9-22. — in Russ.
- Лакан Ж. (2008) *Изнанка психоанализа (Семинар, Книга 17 (1969–70))*, М.: Гнозис, Логос.
- Lacan J. (2008) *The Other Side of Psychoanalysis (Seminar, Book 17 (1969–70))*, Moscow: Gnosis, Logos. — in Russ.
- Мануссакис Д. П. (2014) *Бог после метафизики. Богословская эстетика*, К.: ДУХ І ЛІТЕРА.
- Manoussakis J. P. (2014) *God after Metaphysics. Theological Aesthetics*, Kyiv: DUH I LITERA. — in Russ.
- Нанси Ж.-Л. (1991) О со-бытии. *Философия Мартина Хайдеггера и современность*, М.: Наука: 91-102. EDN: SZFABF
- Nancy J.-L. On Being-with. *The Philosophy of Martin Heidegger and Modernity*, Moscow: Nauka: 91-102. — in Russ.
- Рансьер Ж. (2013) *Несогласие*, СПб.: Machina.
- Rancière J. (2013) *Disagreement*, St. Petersburg: Machina. — in Russ.
- Рорти Р., Забала С., Ваттимо Дж. (2008) Каково будущее религии после метафизики? *Логос*, 4 (67): 93-110. EDN: TJUMV
- Rorty R., Zabala S., Vattimo G. (2008) What is the Future of Religion after Metaphysics? *Logos*, 4 (67): 93-110. — in Russ.
- Уоткин У. (2022) Агамбен, Беньямин и безразличие насилия. *Spectate* (дата публикации: 13.10.2022). URL: <https://spectate.ru/watkin-violence/>

— Watkin W. (2022) Agamben, Benjamin, and the Indifference of Violence. *Spectate* (date of publication: 10.13.2022). URL: <https://spectate.ru/watkin-violence/> — in Russ.

Фёгелин Э. (2021). *Новая наука политики. Введение*, СПб.: Владимир Даль. EDN: BNSBGP

— Voegelin E. (2021). *The New Science of Politics. Introduction*, St. Petersburg: Vladimir Dal.

Фуко М. (2010) *Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году*, СПб.: Наука.

— Foucault M. (2010) *The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France, 1978–1979*, St. Petersburg: Nauka. — in Russ.

Хайдеггер М. (1993) *Время картины мира. Время и бытие: Статьи и выступления*, М.: Республика: 41–62. EDN: PEUSOI

— Heidegger M. (1993) The Time of the Picture of the World. *Time and Being: Articles and Speeches*, Moscow: Republic: 41–62. — in Russ.

Харт Д. (2010) *Красота бесконечного: Эстетика христианской истины*, М.: Библейско-богословский институт.

— Hart D. (2010) *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Moscow: Biblical Theological Institute. — in Russ.

32

Яннарас Х. (2014) *Вариации на Песнь Песней*, М.: Директ-Медиа.

— Yannaras Ch. (2014) *Variations on the Song of Songs*, Moscow: Direct-Media. — in Russ.

Яннарас Х. (2014) *Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога*, М.: Директ-Медиа.

— Giannaras Ch. (2014) *On the Absence and Unknowability of God Heidegger and the Areopagite*, Moscow: Direct-Media. — in Russ.

Bielik-Robson A. (2019) *Another Finitude*, London; New York: Bloomsbury Publishing.

Boer R. (2009) *Criticism of Religion*, Leiden: BRILL.

Boer R. (2010) *Criticism of Theology*, Leiden: BRILL.

Caputo J. (2006) *The weakness of God: a theology of the event*, Bloomington: Indiana University Press.

Caputo J. (2023) *What to Believe?* New York: Columbia University Press.

Coward H., Foshay T., Derrida, J. (1992) *Derrida and negative theology*, Albany: State University of New York Press.

Derrida J. (1995) *On the name*, California: Stanford University Press.

Derrida J. (2020). *The Politics of Friendship*, London; New York: Verso Books.

Desmond W. (2008) *God and the Between*, Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing Ltd.

Esposito R. (2015) *Two. The Machine of Political Theology and the Place of Thought*, New York: Fordham University Press. <https://doi.org/10.1515/9780823267644>

- Giannaras Ch. (2013) *Against Religion*, Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press.
- Gillespie M. A. (2008) *The Theological Origins of Modernity*, Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/9780226293516>
- Gonzales P. (2019). Between Philosophy and Theology: Towards the Theological Implications of William Desmond's Thought An Interview with John Milbank. *Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics*, Vol. 5. No. 1: 47-59.
- Häggglund M. (2008) *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780804779753>
- Heidegger M. (1996) Der europäische Nihilismus. *Gesamtausgabe*, Bd. 6.2, Frankfurt am Main: 31-230.
- Kearney R. (2010) *Anatheism: Returning to God after God*, New York: Columbia University Press.
- Laruelle F. (2015) *Introduction to non-Marxism*, Minneapolis: Univocal Publishing.
- Marion J.-L. (2005) Phenomenon and Event. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 26, No. 1: 147-159. <https://doi.org/10.5840/gfpj20052615>
- Raschke C. A. (2000) *The End of Theology*, Aurora: The Davies Group, Publishers.
- Schulenberg U. (2019) *Marxism, pragmatism, and postmetaphysics: from finding to making*, Cham: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-11560-9>
- Simpson C. B. (2009) *Religion, Metaphysics, and the Postmodern. William Desmond and John D. Caputo*, Bloomington: Indiana University Press.
- Taylor M. C. (2009) *After God*, Chicago: University of Chicago Press.
- Vattimo G. (1984) Dialectics, Difference, and Weak Thought. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol 10. No. 1: 151-164. <https://doi.org/10.5840/gfpj198410112>
- Vattimo G., Zabala S. (2014) *Hermeneutic communism: from Heidegger to Marx*, New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/vatt15802>
- Watkin C. (2013) *Difficult atheism: post-theological thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh: Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9780748646302>
- Woessner M. (2017) Hermeneutic Communism: Left Heideggerianism's Last Hope? Mazzini S., Glyn-Williams O. *Making Communism Hermeneutical: Reading Vattimo and Zabala*, Cham: Springer International Publishing: 35-48.

Мерзенина Анастасия Сергеевна — аспирант Центра практической философии «Стасис» Европейского университета в Санкт-Петербурге, сотрудник Лаборатории критической теории культуры НИУ ВШЭ — СПб. Научные интересы: философская теология, политическая теология, философия религии, феноменология и «постфеноменология», политическая философия.

ORCID: 0000-0002-1168-3818. E-mail: amerzenina@eu.spb.ru

Anastasia S. Merzenina — PhD student at the Center for Practical Philosophy “Stasis” of the European University at St. Petersburg, employee of the Laboratory of Critical Theory of Culture of the National Research University Higher School of Economics — St. Petersburg. Research interests: philosophical theology, political theology, philosophy of religion, phenomenology and “postphenomenology”, political philosophy.

ORCID: 0000-0002-1168-3818. E-mail: amerzenina@eu.spb.ru