Ирина В. Дуденкова
РАНХиГС, Москва, Россия

Намерение (не) действовать: о перформативной структуре субъективности

В современных performance studies принято сочетать введенное Остином определение перформативности как слова, совершающего действие, и марксистскую идею о критическом потенциале теории, благодаря которому теория может изменять мир. В этой статье ставка делается на неортодоксальное прочтение перформативности, вытекающее из левинасовской критики насилия метафизики. Если теория имплицируется этикой, тогда перформативность может мыслиться только как радикальная пассивность теории. В таком случае решающее значение для концептуальной модели субъекта приобретает не эпистемологическое, а этическое измерение, а именно этика категорического императива. Категорический императив устроен как перформативное противоречие между желанием и волением, он фиксирует ситуацию разрыва, акразии, иными словами, решения.

Приводятся две современные трактовки значения понятия субъекта решения. Одна из них, позитивная, принадлежит Бадью, это субъект верности событию. Она согласуется с субъектом практического разума Канта, поскольку поддерживается чистым и формальным движением воли. По мнению Мейясу, эта модель всегда переходная, незаконченная, так как эксклюзивность решения подрывает круг корреляции. По-настоящему свежим ходом оказывается критика Философского Решения как распределения трансцендентальных и эмпирических функций, предложенная Ларюэлем. Не-философия мыслит себя как единственная полноценно перформативная теория: она регистрирует изначальное решение, но отказывается идти по спекулятивному круговому пути философствования. Основная проблема, связанная с не-философией, состоит в том, что ее перформативность пока остается декларативной, неясны условия решения проблемы акразии, разрыва между желаемым и возможным.

Ключевые слова: перформативность, этика, субъект, акразия, решение

Дуденкова Ирина Васильевна — кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической социологии и эпистемологии факультета Liberal arts Института общественных наук РАНХиГС. Научные интересы: философская антропология, субъект, агентность, этика, перформативность. E-mail: irinafild@gmail.com

Irina V. Dudenkova — Associate Professor (Docent), Faculty of Liberal Arts, Institute of Social Sciences of The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow. Research interests: philosophical anthropology, subject, ethics, performativity. Email: irinafild@gmail.com

Irina V. Dudenkova, RANEPA, Moscow, Russia
Intention of non-action: on performative structure of subjectivity

Article is devoted to ethical aspect of a performativity which usually remains beyond the scope of esthetic, political, linguistic aspects. In modern performance studies are usually combined the private and exact entered by Ostin definition of a performativity as the word making action, and widespread Marxist idea of the critical, changing the world theory potential. In article the main rate becomes on the heterodox reading of a performativity following criticism of violence of metaphysics of Levinas. If the theory is output from ethics, then the performativityt is thought as radical passivity of the theory. In that case, crucial importance for conceptual model of the subject is gained by not epistemological, but ethical measurement, namely ethics of a categorical imperative. The categorical imperative is arranged as a performatory contradiction between desire and a will, it fixes a situation of a gap, an akrasia, otherwise, of the decision. Two modern interpretations of value of a concept of the subject of the decision are given in article. One of them — positive, belongs Badiou, it is the subject of fidelity to an event. It will be coordinated with the subject of practical mind of Kant as it is supported by the pure and formal movement of will. However this model, according to Meillassoux, can be considered transitional as the exclusivity of the decision undermines a correlation circle. The criticism of the Philosophical Decision as distributions of transcendental and empirical functions, offered by Laruelle appears really fresh course. Non-philosophy thinks of itself as the only performatory theory because it registers this initial decision and refuses to go on a speculative circular way of philosophizing. The main problem connected with non — philosophy, consists that its performativity remains rather declarative, conditions of a solution of the problem of an akrasia, a gap between desirable and possible are not clear.

Keywords: performativity, ethics, subject, akrasia, decision

doi: 10.22394/2074-0492-2017-2-70-83

Размечать историко-философский процесс и историю социальных наук в терминах различных поворотов — относительно недавняя и не до конца отрефлексированная тенденция. Идея «поворотов» меняет интеллектуальный ландшафт, в нем обнаруживается новый баланс между изучением практики и практиками изучения: теория в широком смысле теперь работает сама, она действует, она «поворачивает». Метафора поворота как таковая перформативна, она «говорит и показывает», а, точнее, указывает на одномоментное, резкое изменение отношения к той или иной теории. Понятно, что выделить собственно перформативный поворот, двигаясь в этой логике, оказывается невозможным: будучи конститутивным свойством метафоры поворота, перформативное измерение всегда обна-

руживается в любом «повороте». Этот текст является упражнением, попыткой продумать возможности концептуализации перформативного поворота самого по себе.

Контексты перформативности

Из перспективы исследования «мышления в действии» можно выделить три основных контекста осмысления перформативности. Первый контекст связан с инструментальным пониманием мышления как орудия политической борьбы и ассоциирован с десятым тезисом Маркса о Фейербахе. Такое прочтение предполагается, например, в недавних работах Джудит Батлер [Butler, 2013, 2015]. Конечно, Батлер работает с альтюссерианским понятием «сделанного» перформативного субъекта как в буквальном смысле перформированного, пустого, и от него двигается к актуальным темам современной политической философии. Разумеется, теоретические установки Альтюссера в работах Батлер значительно трансформируются, но базовая марксистская идея о радикально-эмансипаторской функции мышления остается неизменной.

Поскольку свобода оказывается онтологическим условием этики, то этика в свою очередь совпадает с критикой, которая понимается как отношение или как «добродетель вообще». Этика, таким образом, есть продуманная форма, которую принимает свобода. Отсюда возникает определение критики как искусства не быть управляемым или искусства не быть управляемым извне. Показательно здесь свидетельство Фуко в работе «Что такое Просвещение?»: «Речь идет о том, чтобы преобразовать критику, осуществляющуюся в виде необходимого ограничения, в практическую критику в форме возможного преодоления. Однако для того, чтобы речь шла не просто о заверениях пустых мечтах о свободе, мне кажется, что эта историко-критическая установка должна быть экспериментальной. Критическую онтологию нас самих надо рассматривать не как какую-то теорию, не как некое учение, ни даже как постоянную и важную часть накапливающегося знания, ее нужно понимать как установку, как этос, как философскую жизнь, в которой критика того, что мы есть, является сразу и историческим выявлением пределов, которые нам поставлены, и попыткой их возможного преодоления» [Фуко, 2002, с.192]. Это искусство оформилось, по мнению Фуко, не у Канта и Маркса, а в еретических практиках религиозных сект. Критика позволяет открыть истину благодаря искусству хорошо обдуманного непослушания.

Второй контекст перформативности связан с пониманием связи слова и действия, предложенным Джоном Остиным: «Я предлагаю название перформативное предложение, или перформативное вы-

сказывание, или для краткости “перформатив”. Мы будем пользоваться этим термином в соответствующих ситуациях и конструкциях примерно так же, как употребляем термин «императив» («повелительный»). Название происходит, конечно, от perform “исполнять, выполнять, делать, осуществлять” — обычного глагола, сочетающегося с существительным action “действие”. Название указывает, что производство высказывания является осуществлением действия: естественно предполагать, что в этом случае происходит не просто говорение» [Остин, 2006, с. 265]. Для нашего дальнейшего изложения важны два момента: во-первых, Остин подчеркивает, что мыслит действие слова не в политическом или, например, эстетическом, а прежде всего в этико-правовом ключе: «Приходят на ум и некоторые другие термины, каждый из которых пригоден для того или иного, более или менее широкого подкласса перформативов; так, например, многие перформативы являются договорными (contractual) или декларативными (declaratory: I declare war “Я объявляю войну”) высказываниями. Но ни один из имеющих хождение терминов, насколько мне известно, не приближается к объему, необходимому для охвата всех подобных высказываний. Есть один специальный термин, почти удовлетворяющий нашим требованиям, — “оперативный” (operative) в том значении, в каком он терминологически (в строгом смысле) употребляется юристами в отношении той части, то есть тех пунктов, документа, которые обеспечивают реализацию сделки, являющейся основным предметом договора (передачи имущества, например)» [Там же]. Во-вторых, во всех своих текстах Остин специально подчеркивает, что перформативной силой обладают «высказывания в самом прямом и строгом смысле слова, содержащие, как правило, глаголы активного залога настоящего времени изъявительного наклонения в первом лице единственного числа» [Там же, с. 264].

Однако путеводным для нашего исследования будет третье понятие перформативности, возникающее в работах Эманюэля Левинаса. Один из самых сильных тезисов Левинаса, с которым можно связать перформативный смысл, состоит в том, что не онтология свободы создает себе форму в виде этики, а этика, предшествуя онтологии, индуцирует онтологию и мыслится как «первая философия». Левинас подыскивает для своей перформативной философии, которая должна вызвать в его читателе философскую трансформацию, специальное понятие «амфиболия», двойственность теоретического и практического, отдающее приоритет практическому в связи с необходимостью выстраивания отношения с истиной. Интенциональность, которую Левинас трактует как акт воли, является формой насилия, способом осуществления движения присвоения, овладевания. Так, в одном из своих поздних текстов Левинас пишет: «Интенциональность есть интенция души, спонтанность,

воля, а сам приданный смысл оказывается некоторым образом желаемым: способ, которым сущие или их бытие высказывают себя познающему мышлению, соответствует способу, которым сознание "хочет" выказать это посредством воли или интенции, одушевляющей знание. Когнитивная интенция есть таким образом, свободный акт» [Левинас, 2014, с. 20].

Доминирующей познавательной активности самотождественного субъекта, присваивающей сущее, Левинас противопоставляет этическую практику ответственности, которую он сравнивает с ответственностью заложника. Это перформативность восприимчивого и пассивного, «которое пассивнее всякой пассивности. Пассивнее той пассивности, которая внутри мира остается лишь оборотной стороной активности и которая — под видом материальности — подразумевает сопротивление материи, пресловутое пассивное сопротивление» [Левинас, 2014, с. 20]. Дело отвечать стоит «прежде дела быть». Перформативность Левинаса в каком-то смысле противоположна перформативности критической теории, если брать за точку отсчета направление и результат действия: от активности к пассивности у Левинаса и, наоборот, от произведенности, сконструированности к освобождению и инициативности. Подобное представление о перформативности было подхвачено Полем Рикером. В своих Гиффордских лекциях, комментируя картезианский аргумент, Рикер пишет: «Что остается сказать об этом неукорененном "я"? То, что самим отказом даже хотеть сомневаться оно свидетельствует о воле к достоверности и истине... такая воля наделяет сомнение своего рода ориентиром... Совсем наоборот, это сомнение мотивируется волей к поискам; найти я хочу именно истину самой вещи» [Рикер, 2006, с.20]. Поскольку сомнению противостоит не знание, а доверие, сомнение является этическим жестом. Если мысли производят действия, то соответственно существует этика мышления.

Сила акразии

Именно субъект является перформативной моделью мощной гравитационной силы, не случайно он так долго был и остается мишенью для антипроективистской философии, какими бы гуманистическими, экологическими или эмансипационными интенциями она не руководствовалась. Еще у Декарта, но особенно у Канта, Шеллинга и Фихте немало страниц, посвященных анализу перформативной ситуации «я есть». Но сила этой перформативной модели заключается не там, где ее усматривают Левинас и Рикер. Дело в том, что у концепта субъекта есть два уровня, две оболочки. Кроме эпистемологической орбиты есть еще этическая, которая придает аргументам гравитационную силу и вес.

Картезианский аргумент основан на эпистемологическом противоречии, которое высвечивает парадокс Эпименида, т. е. парадокс лжеца. В нем, как известно, форма высказывания и условия говорения расходятся с содержанием высказывания, поэтому мы и не способны оценить истинность или ложность высказывания «я лгу». Преодоление парадокса связывается с условиями искренности, возможностью или невозможностью лгать самому себе. Субъект, таким образом, трактуется как заслуживающий доверия свидетель. Теоретико-познавательная проблема имплицитно приобретает также правовой и религиозный смысл.

Взаимодействие теологического, юридического и эпистемологического содержания достигло особого напряжения в философии Канта. Структура категорического императива основывается на радикальном аргументе, представляющем ядро концептуальной модели субъекта, влияние которого распространяется на самые современные философские концепции. В «Основах метафизики нравственности» категорический императив сформулирован так: «Таким образом, принцип воли каждого человека как воли, всеми своими максимами устанавливающей всеобщие законы, если он вообще правильный, вполне подходил бы для категорического императива благодаря тому, что как раз из-за идеи всеобщего законодательства он не основывается ни на каком интересе и, следовательно, среди всех возможных императивов один только может быть безусловным; или, обратив предложение, лучше сказать так: если имеется категорический императив (т. е. закон для воли каждого разумного существа), то он может только предписывать совершать все, исходя из максимы своей воли как такой, которая могла бы также иметь предметом самое себя как волю, устанавливающую всеобщие законы; в самом деле, только в таком случае практический принцип и императив, которому воля повинуется, безусловен, потому что он не может иметь в основе никакого интереса» [Кант, 1965, с. 294].

Кантианский моральный субъект должен желать того, чего он не хочет и хотеть то, чего он не желает, в противном случае категорический императив не будет выполнен. Кант таким образом заново формализует проблему акразии, расщепления воли, которую апостол Павел в послании к Римлянам описал так: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Посл. к Рим. 16:19).

Примером такого расщепленного сознания служит писец Бартлби Мелвилла. В «Критике и клинике» Делёз так комментирует формулу «Я бы предпочел отказаться», соответствующую действию категорического императива: «Действие формулы-глыбы таково,

что она не только отвергает то, что Бартлби предпочитает не делать, но и обусловливает невозможность того, что он делал, того, что, как можно было думать, он еще предпочитает делать. Уже отмечалось, что формула I would prefer not to — это и не утверждение, и не отрицание. Бартлби "не отказывается, но и не соглашается, он идет вперед и отступает в этом продвижении, помаленьку показывает себя в незаметном отступлении речи". Стряпчему было бы легче, если бы Бартлби не хотел, но Бартлби не отказывается, он просто отвергает не-предпочитаемое (сличение копий, поручения...). Но Бартлби и не соглашается, не утверждает предпочтительное, которое могло бы заключаться в продолжении переписывания, он просто полагает, что это невозможно. Коротко говоря, формула, которая последовательно отвергает все другие действия, уже поглотила действие переписывания, каковое ей уже нет нужды отвергать. Формула все сметает на своем пути, ибо безжалостно уничтожает как предпочтительное, так и непредпочтительное. Она упраздняет понятие, к которому относится и которое она отвергает, а заодно и другое понятие, которое, как кажется, она сохраняет и которое становится невозможным» [Делёз, 2002, с 156].

Решение как форма действия

Сокрушительная сила акразии игнорируется современной континентальной философией. Знаменитые вопросы Канта «Что я могу знать? Что я должен делать?» звучат нынче так: «Что я должен знать? Что я могу делать?». Вместо точки разрыва между «хочу» и «могу» акцентируется их совпадение, то есть решение. Субъект критического мышления берет свое основание именно здесь: этика следует за онтологией и предписывает не мыслить и действовать, а мыслить, таким образом действуя. Между решением и его исполнением для субъекта критического мышления нет никакого зазора. Все — критика, все — действие.

У понятия решения несколько аспектов: процедурный (в смысле решение задачи), правовой (судебное решение), этический (решение как волевой акт). Теории рационального выбора, поведенческая экономика, эвристика и теория вероятности продолжают изучать эпистемологические основания решения как события выбора, однако онтологический статус решения остается не до конца проясненным. Если попытаться представить некую шкалу значений понятия, то, с одной стороны, крайнюю позицию займут науки о решении и аналитическая философия, которые предпочитают нейтрализовать событие решения, на противоположной стороне этой шкалы обнаружится децизионизм Карла Шмитта, который, по мнению Карла Левита, изрядно дискредитировал понятие ре-

шения: «Активный нигилизм Шмитта оказывается с необходимостью окказиональным, поскольку ему недостает не только теологических и метафизических (чудо), но и гуманитарно-моральных посылок предшествующих столетий» [Левит, 2012, с. 117]. То, что решение принимается, важнее его содержания, у этого ни к чему не привязанного мышления исключительно нигилистические основания.

Здесь же находится антиромантический тезис Кьеркегора об экзистенциальном мыслителе и его страстном «прыжке веры» и Маркс с его требованием превратить теорию в практику. Оба они противопоставляли себя Гегелю, но у каждого из них были собственные опосредующие решение ступени: Маркс ставит прежде решения революционные условия классовой борьбы, Кьеркегор — рефлексивное экзистенциальное отношение индивида к себе. Но несмотря на эти существенные различия, важнее общность позиций относительно решения. Решение (как и этика в отношении свободы у Батлер) становится пустой оболочкой действия, радикально необходимой его формой.

У истоков постромантической философии решения мы обнаруживаем «Критику практического разума», где развивается идея чистой воли как абсолютной ценности и мотив решения в пользу решимости, а также Фихте и его идею дела-действия, полагающего самого себя я как чистой решимости: «Полагание Я самим собою есть его чистая деятельность. Я полагает себя самого, и оно есть только благодаря этому самоположению. И, наоборот, Я есмь, и оно полагает свое бытие благодаря только своему бытию. Оно является в одно и то же время и тем, что совершает действие, и продуктом этого действия, а именно: действующим началом и тем, что получается в результате этой деятельности. Действие и дело суть одно и то же, и потому Я есмь есть выражение некоторого дела-действия (Thathandlung), и притом дела-действия единственно только и возможного» [Фихте, 1995, с. 278]. В одной из недавних статей сближаются позиции Кьеркегора и Фихте в подчеркивании «момента субъективного усвоения» [О`Нил Бернс, 2016, с. 175], и наконец получает признание ведущая роль Фихте в образовании круга корреляции, философии привилегированного доступа, которая утверждает, что существует жесткая связь между мышлением и бытием и «один термин никогда не рассматривается в отрыве от другого» [Мейясу, 2015, с. 11].

Брасье отмечает, что именно Фихте, а не Кант является настоящим антигероем для спекулятивного реализма: «...[Н]е Кант, а Фихте является истинным архитектором корреляционистского круга, понятого как упразднение кантианского дуализма понятия и интуиции. Фихте преодолевает кантианскую двойственность ак-

тивного понятийного познания и пассивной аффицированности с помощью своего понятия дела-действия (Tathandlung), которое одновременно является полаганием данного и даванием полагаемого. Толкуя корреляцию как самополагающий и, следовательно, обосновывающий себя факт, Фихте замыкает круг корреляции, предупреждая любое вторжение со стороны догматически постулированного региона внешнего. Другими словами, он устраняет вещь в себе. Для Фихте не-Я, посредством которого аффицируется Я — это всего лишь полагаемый остаток свободного и спонтанного акта самополагания абсолютного Я. Так что именно Фихте в полной мере раскрывает идеалистический потенциал трансцендентальной рефлексии, возводя способность полагания к источнику в необъективируемой деятельности абсолютного эго» [Брасье, 2017, с. 234].

Онтология решения

Одна из самых важных попыток проблематизации онтологического статуса решения предпринята Квентином Мейясу в докладе «Решение и неразрешимость в “Бытии и событии”», прочитанном в Высшей нормальной школе 24 ноября 2006 г. и изданном в 2014 г. На первый взгляд он исследует историко-философский вопрос связности двух работ Алена Бадью «Бытие и событие» и «Логики миров» и показывает, что «воинственная объективность» философии Бадью полагается на пари неразрешимого события, которое имеет свои истоки в риске решения. Однако при глубоком прочтении оказывается, что Мейясу интересует скорее не связность, а альтернативность понимания события-решения. «Я буду стремиться показать напряженность между двумя объемами, двумя теоретическим линиям, которые я назову архе-анонимной и архе-вовлеченной» [Meillassoux, 2014, p. 10]. Мейясу двигается в русле, проложенном Бадью в «Бытии и событии», с помощью понятия неразрешимости события. Событие выходит за пределы онтологии, но оно всегда локально, случается в некотором месте, принадлежит ситуации. Таким образом, согласно Бадью, в случае события мы сталкиваемся с неразрешимостью: чтобы событие принадлежало ситуации, оно должно принадлежать ей еще до того, как произошло. В результате принадлежность события ситуации неразрешима и является предметом пари, которое никогда не сможет подтвердиться. Это означает, что принадлежность события ситуации зависит от решения субъекта об этой принадлежности, которое Бадью называет вмешательством — принадлежность события может быть удостоверена лишь специфической практикой субъекта — практикой верности событию.

Испытывая на прочность понятие неразрешимости события, Мейясу пытается разобраться, откуда происходит эксклюзивность события: со стороны субъекта как его решение «положиться на событие» или со стороны объекта? Изнутри или вовне разрывается круг корреляции? На чаше весов две установки главных онтологических трактатов Бадью: для первого характерно представление, что событие порождает прежде всего субъективный процесс преданности, через которую он получает доступ к универсальной истине — событие зависит от выбора, пари, милитаристского жеста субъекта. Событие принадлежит милитаристскому решению, которое высказывает его бытие и его именует. Субъективизирующая сила события не является желанием объекта, но желанием желания. Во втором трактате событие объективизируется, Бадью создает своеобразную типологию событий, упоминая также и об объекте с его «неясной трансцендентной структурой», в результате субъект больше не соучаствует в парадоксальном бытии события, но всего лишь в его последствиях, субъект не учреждает событие, но лишь хранит ему верность.

Если устранить из рассуждения решение, то, как показывает Мейясу, событие становится позитивным объективным знанием, оно приобретает гарантированное существование, это подводит к выводу, что круг корреляции может быть разбит только изнутри. Попутно делаются два вывода. Первый подчеркивает, что событие создается решением: «Прежде всего о событии нужно думать в его парадоксальной сущности, то есть, как о рефлексивном кратном числе. Сущностная неразрешимость события находится в этом начальном шаге: его парадоксальная сущность подразумевает, что событие остается сверканием, которое исчезает, как только оно появляется. Событие является онтологической невозможностью, существующей только в постоянной готовности к отмене, в которой субъект радикально не уверен, что подводит его к необходимости решения» [Meillassoux, 2014, p. 16]. Знание о событии несет в себе «твердую хрупкость истины», берет начало в «риске решения». Второй тезис связывает неразрешимость с решением: неразрешимость означает не просто нефундированность, недостаточную обоснованность. Эффект неразрешимости события является противоположностью нерешительности субъекта. Мейясу остроумно замечает, что киноманы более безаппеляционны в своих суждениях о фильмах, чем математики в доказательствах теорем. Чем менее универсальной кажется истина события, тем больше упорства требуется от ее приверженцев. Таким образом, сомнение и уверенность являются не эпистемологическими модусами, но волюнтаристскими актами, между ними располагается решение как направляющая эти акты инстанция.

Слабая философия *vs* Сильная мысль

Нет ничего удивительного в том, что квазисубъектом решения всегда оказывается философ как человек, имеющий достаточно мужества для регулярного совершения такой избыточной практики, как установление процедур истины. Следовательно, лишь ему открывается доступ к сущности событийности. В том числе из-за этой предельной элитарности одним из самых ярких последовательных оппонентов философии события Бадью является Франсуа Ларюэль, проповедник теоретической толерантности и эгалитарности, который, по меткому выражению Рэя Брасье, «предпочел революции ересь» [Brassier, 2003, p. 25]. Одно из принципиальных нововведений Ларюэля — гипотеза о так называемом Философском Решении. Философское Решение, по Ларюэлю, соответствует определенному инвариантному, явному и репрессивному распределению трансцендентальных и эмпирических функций. Решение является формальным синтаксисом, не признаваемым философами. Причина непризнания — не отсутствие рефлексивной чуткости, но наоборот — гиперрефлексивность, которая затрудняет разъяснение способа принятия философских решений. Решение не может быть схвачено философом рефлексивно, потому что является конститутивным элементом философствования как такового.

Ларюэль в «Словаре не-философии» определяет решение так: «основной и формализованный инвариант или структура философии, философия не указывает на него, поскольку оно одновременно не затрагивает и затрагивает ее собственную идентичность; не-философия дает ему радикальную идентичность в качестве структуры или определяет его в последней инстанции. Его синонимы: пара и единство, двусмысленность, единство противоположностей, смесь, mélange, — вероятно, даже двойное использование, интрафилософское и нефилософское, которое изменяют его смысл. Философское решение является смесью нерешительности и решения, но в нем никогда нет чистого решения» [Laruelle, 1998, p. 233]. Философское решение обеспечивает соотнесенность мышления и мира (любую, какую угодно соотнесенность), таким образом, оно является главным условием конституирования субъекта.

Зависимости в этой схеме уже перевернуты по отношению к концепции Бадью: не субъект проявляет решительность и полагает себя в терминологии немецкого идеализма, но решение как онтологическое условие субъекта делает возможным его появление. Субъект — дерриватив решения. Согласно Ларюэлю, именно против Философского решения действовали философия различия и деконструкция, главная проблема которых была, во-первых, в нескоординирован-

ности критических усилий, а, во-вторых, в недостаточной отрефлексированности слепого пятна решения.

По словам Брассье, Ларюэль пытается создать новую работающую версию имманентного прагматизма. В нем не-философия мыслит себя как теорию enacted, стиль мышления, мутирующий вместе с объектами, в котором данность возможна без дарения [Brassier, 2003, p. 29]. Практическая критика Философского решения Ларюэля выстраивается аксиоматически, но Ларюэль заверяет что эта аксиоматическая модель не является волюнтаристской, это чистая «сила мысли»: «Авторитарное притязание выражено через автоположение: операции, делающей связанным то, что было смешанным или неоднозначным... Оно включает различные операции, которые являются фундаментальными моментами любого философского Решения, и которому соответствует не-автодецизиональная форма, трансцендентальная и априорная идентичность субъекта нефилософии, сила мысли» [Laruelle, 1998, p. 234]. Но можно ли «де-потенциировать мышление» силой мысли? Не оказывается ли Ларюэль снова в классической ситуации акразии, разрыва между намерениями и их реализацией или даже сознательной «приостановки» в духе Рикера? Насколько может быть опасно спрашивать себя о собственной (не)решительности?

Библиография

Брасье Р. (2017) Понятия и объекты. *Логос*, 27 (3): 227–262

Делёз Ж. (2002) *Критика и клиника,* СПб.: Machina.

Кант И. (1965) *Основы метафизики нравственности*. Т. 4, М.: Мысль.

Левинас Э. (2014) Заметки о смысле. (*Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами,* М.: Академический проект.

Левит К. (2012) Политический децизионизм. *Логос*, 89 (5): 115–142.

Мамардашвили М. (2001) *Эстетика мышления,* М.: Московская школа политических исследований.

Мейясу К. (2015) *После конечности. Эссе о необходимости контингентности*, Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый.

О`Нил Бернс М. (2016) Кьеркегор, Фихте и субъект идеализма. *Логос*, 26 (2): 159–180.

Остин Дж. (2006) *Перформативные высказывания. Три способа пролить чернила: Философские работы,* Спб.: Издательство Санкт-Петербургского университета.

Рикер П. (2008) *Я-сам как другой,* М.: Издательство гуманитарной литературы.

Фихте И.Г. (1995) *Основы общего наукоучения.* Сочинения. Работы 1792–1801 гг., М.: Ладомир.

Фуко М. (2002) *Что такое Просвещение?* Интеллектуалы и власть. Ч.1, М.: Праксис.

Badiou A. (1988) *L'Etre et l'Événement*, Paris: Seuil.

Badiou A. (2006) *Logiques des mondes. L'Être et l'Événement*, Paris: Seuil.

Brassier R. (2003) Axiomatic heresy. The non-philosophy of François Laruelle. *Radical Philosophy*, 121: 24–35.

Butler J. (2015) *Notes toward a performative theory of assembly,* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Butler J., Athanasiou A. (2013). *Dispossession: the performative in the political*, Cambridge, UK Malden, Massachusetts: Polity Press.

Derrida J., Laruelle F. (1988) Controverse sur la possibilité d'une science de la philosophie. *La Décision Philosophique*, 5: 62–76.

Laruelle F. (1998) *Dictionnaire de la Non-Philosophie.* Paris: Editions Kime.

Laruelle F. (1999) A Summary of Non-Philosophy. *The Warwick Journal of Philosophy,* 8: 138–148.

Laruelle F. (1996) *Prinçipes de la Non-Philosophie,* Paris.

Meillassoux Q. (2014) Decision and Undecidability of the Event in Being and Event I and II. *Parrhesia*, 19: 22–35.

Mullarkey J. (2006) *Post-continental philosophy.* An outline, L.; N.Y.

References

Badiou A. (1988) *L'Etre et l'Événement*, Paris: Seuil.

Badiou A. (2006) *Logiques des mondes. L'Être et l'Événement*, Paris: Seuil.

Brassier R. (2003) Axiomatic heresy. The non-philosophy of François Laruelle. *Radical Philosophy*, 121: 24–35.

Butler J. (2015) *Notes toward a performative theory of assembly,* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Butler J., Athanasiou A. (2013). *Dispossession: the performative in the political*, Cambridge, UK Malden, Massachusetts: Polity Press.

Deleuze G. (2002) *Kritika i klinika [Essays Critical and Clinical]*, SPb.: Machina, 2002.

Derrida J., Laruelle F. (1988) Controverse sur la possibilité d'une science de la philosophie. *La Décision Philosophique,* 5: 62–76.

Foucault M. (2002) *Chto takoe Prosveshchenie? [What is the Enlightenment?] Intellektualy i vlast'. Ch.1,* M.: Praksis.

Kant I. (1965) *Osnovy metafiziki nravstvennosti. [Foundations of the Metaphysics of Morals].* T. 4, M.: Mysl.

Laruelle F. (1998) *Dictionnaire de la Non-Philosophie,* Paris: Editions Kime.

Laruelle F. (1999) A Summary of Non-Philosophy. *The Warwick Journal of Philosophy,* 8: 138–148.

Laruelle F. (1996) *Prinçipes de la Non-Philosophie,* Paris.

Levinas E. (2014) *Zametki o smysle. [Notes about Sense] (Post)fenomenologiia. Novaia fenomenologiia vo Frantsii i za ee predelami,* M.: Akademicheskii proekt.

Levit K. (2012) Politicheskii detsizionizm. [Political Decisionism]. *Logos*, 89 (5): 115–142.

Mamardashvili M. (2001) *Estetika myshleniia [Aesthetics of Thinking],* M.: Moskovskaia shkola politicheskikh issledovanii.

Meillassoux Q. (2014) Decision and Undecidability of the Event in Being and Event I and II. *Parrhesia*, 19: 22–35.

Meillassoux Q. (2015) *Posle konechnosti. Esse o neobkhodimosti kontingentnosti [After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency],* Ekaterinburg; M.: Kabinetnyi uchenyi.

Mullarkey J. (2006) *Post-continental philosophy.* An outline, L.; N.Y.

O`Nil Berns M. (2016) K'erkegor, Fichte i sub"ekt idealizma [Kierkegaard, Fichte and the Subject of Idealism]. *Logos*, 26 (2): 159–180.

Ostin J. (2006) *Performativnye vyskazyvaniia.* [*Performative Utterances], Tri sposoba prolit' chernila: Filosofskie raboty,* Spb. Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta.

Ricœur P. (2008) *Ia-sam kak drugoi [Oneself as Another]*, M.: Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury.

Fichte I.G. (1995) *Osnovi obshchego naukoucheniia [Foundations of the Entire Science of Knowledge]. Sochineniia. Raboty 1792–1801 gg.,* M.: Ladomir.

Рекомендация для цитирования/For citations:

Дуденкова И.В. (2017) Намерение (не) действовать: о перформативной структуре субъективности. *Социология власти*, 29 (2): 70-83.

Dudenkova I.V. (2017) Intention of non-action: on performative structure of subjectivity. *Sociology of power*, 29 (2): 70-83.