

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2021-10-2-585-608>

*ДЖОЕРИ ШРАЙВЕРС*

АНАРХИЗМ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ\*

*МАРИЯ РАХМАНИНОВА (пер. с англ.)*

Доктор философских наук, профессор.

Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов.

192238 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: mariarakhmaninova@gmail.com

*JOERI SCHRIJVERS*

ANARCHISM AND PHENOMENOLOGY

*MARIA RAKHMANINOVA (trans. from English)*

DSc in Philosophy, Professor.

St. Petersburg University of the Humanities and Social Sciences.

192238 St. Petersburg, Russia.

E-mail: mariarakhmaninova@gmail.com

### *ВВЕДЕНИЕ*

Во многих отношениях роль феноменологии можно трактовать как освободительную для философии. Так, вместо абстракций она предлагает описание конкретного прожитого опыта; вместо спекуляций вокруг высшего бытия, именуемого Богом, феноменология берёт в скобки все концепты трансцендентного

---

\* Перевод выполнен по изданию: Schrijvers, J. (2017). *Anarchism and Phenomenology*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 484–504.

Печатается с любезного разрешения издательства Brill.

© BRILL

и возвращает философскую практику в плоскость имманентного и конечного; вместо возведения иерархий, связанных с вопросом бытия, она создаёт предпосылку для возобновления работы философии со сферой опыта, а также с самыми обыкновенными и ничем не примечательными областями бытия. Иными словами, как однажды выразился Жан-Поль Сартр, комментируя мысль Мартина Хайдеггера, феноменология «саму жизнь обращает в философию»<sup>1</sup>.

Несмотря на то, что не сложилось какой-то политической феноменологии как таковой, существует ряд исследований в области политической мысли, претерпевших заметное влияние феноменологии — таковы, например, концепт суверенитета у Ж. Деррида или концепт демократии у Нанси — двух мыслителей, которых, впрочем, часто считают «еретиками» классической феноменологической традиции. Если в феноменологии и предполагается наличие власти, то это, конечно, власть феномена: роль феноменолога заключается в том, чтобы описывать, как феномен попадает в сознание и размещается в нём. Такая феноменологическая практика (технически — практика редукции) направлена исключительно на то, чтобы описывать, как феномены предстают перед человеческими существами, и как проживаются ими в качестве опыта (в этом смысле отнюдь не случайно то, что феноменология сообщила мощный импульс становлению экзистенциализма). При этом то, как именно происходит обработка феномена сознанием, больше не определяется согласно абстрактному стандарту того, как она должна происходить. «Сущность» феномена теперь определяется не как лежащая где-то за пределами сознания, но как заключённая в самом моменте схватывания сознанием: так преодолевается разрыв между «кажимо-стью», «подобием» и «бытием». Главное «как» каждого опыта состоит в том, что абсолютно любой опыт может быть исследован феноменологически. Несложно представить себе волнение, с которым эта новая философия выходила на философскую сцену; внезапно философы начали говорить и писать о таких простых и обыденных вещах, как столы (Гуссерль), опыт тревоги и скуки (Хайдеггер), официанты или курение сигарет (Сартр).

В этой главе я представлю краткий философский обзор феноменологической традиции и покажу её связь с анархизмом. Я полагаю, что эта связь присутствует, скорее, на онтологическом, нежели на политическом уровне, поскольку освобождение феномена (или точнее: опыта) всё больше и больше делает возможным анархичность бытия и мира. Речь идёт именно о *мире как*

---

<sup>1</sup> Здесь и далее переводы всех фрагментов источников выполнены самим переводчиком. — Прим. пер.

*событии*, которое по своей сути принципиально анархично, поскольку мир и есть то, что случается как таковое, без всяких «почему?», без истоков и целей. От тщательных (иногда до невротичности) феноменологических описаний Гуссерля до нового феноменологического анализа в духе Жан-Люка Мариона или Клода Романо, феноменология прошла долгий путь, оттачивая свою способность описывать такое событие, как мир.

### ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ГУССЕРЛЯ И «АНАРХИЯ НОЭМЫ» Ж. ДЕРРИДА

Несмотря на то, что в начале XX века феноменология изрядно взбудоражила всю философскую среду, всё же ей потребовалось долгое время на то, чтобы отделиться от трансцендентализма Канта и идеализма Гегеля. Гуссерль предложил нечто вроде динамичного кантианства, согласно которому трансцендентальные категории апперцепции (такие как пространство и время) остаются *условиями возможности* возникновения феномена или проживания опыта, но при этом расположены внутри опыта телесности и спектра ощущений, связанных с динамикой её развёртывания. На примере это можно объяснить так: несмотря на то, что любое восприятие стола всегда протекает где-то внутри пространства и времени, моё частное восприятие данного конкретного стола требует не только времени и пространства, но также и возможности пройтись вокруг него и рассмотреть его со всех сторон. И хотя я с тем же успехом мог бы вообразить подобный стол или вспомнить один из столов, виденных ранее, трансцендентальная структура сознания такова, что не может *не* соотноситься с появлением феномена (так, если бы кто-нибудь сказал вам: «постарайтесь не думать о столе», вы бы тут же вообразили стол).

Гуссерль пытается описать способ бытия сознания, всегда соотносящегося с тем или иным конкретным феноменом. Даже когда я просто вспоминаю о столе или представляю себе его, моё сознание всё же остаётся привязанным к феномену стола. Это обстоятельство иллюстрирует один из главных вопросов феноменологии: откуда я беру способность производить концепт стола в отсутствии какого бы то ни было стола? В каком смысле воображаемый стол является тем же, что и реальный стол передо мной — тот самый, за которым я сейчас печатаю этот текст, а в каком он не совпадает с ним? Гуссерль отвечает на это так: даже когда я воображаю или вспоминаю феномен, я (ноэтически) соотношу с ним своё представление о предмете. Я вспоминаю стол именно в *качестве* стола, потому что даже в моей памяти он выглядит как плоскость на четырёх ножках.

Однако есть существенная разница между интуитивным схватыванием/опытом стола и распознаванием стола именно в качестве стола. Так, мы изначально узнаём в объекте стол до того, как он действительно оказывается столом, отнюдь не на основании постижения некоей абстрактной возможности стола. Для Гуссерля способность человеческих существ видеть в столе стол, то есть мыслить ноэму<sup>2</sup> «стола как такового», основана на интенциональном ноэтическом отношении к собирательному множеству столов. Главная проблема феноменологии Гуссерля состоит в том, что она не проясняет до конца, существование ли стола предшествует его сущности, или, наоборот, предшествующее знание о сущности стола позволяет мне эмпирически распознавать отдельно взятый стол в каждой конкретной ситуации. Пожалуй, можно сказать, что позиция Гуссерля колеблется где-то между реализмом (первой опцией) и трансцендентальным идеализмом (второй опцией). Изнутри своей философской перспективы он настаивает на отчётливом разграничении между интуитивной перцепцией и осознаваемым намерением: я могу сидеть за столом, но я не могу сидеть за сущностью стола<sup>3</sup>.

Далее мы увидим, что эту неопределённость у Гуссерля впоследствии преодолет Деррида. Однако пока заметим лишь, что новые феноменологии события относятся к этому идеалистическому элементу философии Гуссерля преимущественно критически. И хотя не все они отвергают трансцендентальную установку (в той или иной форме они продолжают придерживаться представлений об условиях возможности феномена), всё же их объединяет критика идеалистической установки трансцендентальной феноменологии и её акцент на автономной субъективности, якобы способной конституировать и создавать условия для возможности феномена и опыта.

В этом отношении довольно репрезентативен Жан-Люк Марион. С его точки зрения, гуссерлевское понимание интенциональности ограничено пре-

---

<sup>2</sup> Мыслимое содержание вещи. — *Прим. пер.*

<sup>3</sup> Классика основ феноменологии — работа Эдмунда Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии I», пер. Ф. Керстен (Husserl, 1983, 211–233, § 87–96) и особенно § 89: «Дерево, с очевидностью представляющее собой физический объект, принадлежащий миру природы, не тождественно “восприятости дерева как таковой”, означающей “смысл восприятия.” Дерево в природе может сгореть, разложиться на элементы. “Дерево” же как смысл этого восприятия, нечто неотделимое от его сущности, не может сгореть, потому что в нем нет реальных свойств, химических элементов. Но “смысл”, как продукт произведённого восприятия, с необходимостью составляющий его сущность — сгореть не может. У него нет химических элементов, сил или даже реальных свойств (Husserl, 1983, 215).

дельно простыми объектами (такими как столы), над которыми человеческое сознание и его способность феноменологического конституирования — когда сущность или идея вещи предшествует самой вещи — может осуществлять контроль и властвовать. Впрочем, такая власть практически никак не проявляется в реальных отношениях человека с миром как он ему дан. По мысли Мариона, феномен такого плана страдает «отчуждённостью»: он как бы вынужден отступить от собственной подлинности, чтобы подчиниться условиям, уготованным для него сознанием. Эти условия, в свою очередь, ограничивают свободу осуществления феномена сразу в трёх смыслах: сначала феномен должен подчиниться тому, что можно назвать «принципом достаточной интуиции», затем — перспективе, делающей возможным его осмысление, и, наконец, субъекту, которому этот феномен оказывается доступным. В случае феномена стола это означает, что, во-первых, должен возникнуть намёк на нечто вроде стола — для того, чтобы можно было подойти к его интуитивному схватыванию; во-вторых, что стол передо мной не должен слишком отличаться от того, как я вообще представляю себе стол (то есть, с точки зрения функций, он должен попадать в тот спектр, который позволяет мне распознавать столы как таковые); и, в-третьих, что феномен стола должен быть явлен мне через свою способность конституировать и сводить стол, данный мне в опыте, к его сущности (то есть плоскости с четырьмя ножками) (Marion, 2002, 184–189).

Этому взгляду Марион противопоставляет тотальное освобождение феноменального, предполагающее, что «насыщенный феномен» есть феномен, который дается из себя, сам собой и в качестве самого себя; и, таким образом, освобождается от оков сознания субъекта-идеалиста, создающего условия возможности для всех феноменов. «Насыщенный феномен», рассматриваемый Марионом, инвертирует роли: так, не субъект созерцает и, тем самым, конституирует феномен, но сам феномен вступает в свои права, внезапно представая в неожиданном свете: за пределами горизонта и каузального объяснения, за пределами детерминирующей интуиции — неясно, является ли «вещью» то, что я вижу, и вижу ли я нечто вообще. Итак, «насыщенный феномен» отнюдь не конституируется субъективностью, но сам конституирует *меня*, делая меня доступным самому себе с помощью доступа к феноменам как таковым. Именно этот процесс Марион полагает местом производства реальности данного.

И всё же, выходя к своеобразному изобилию и восторгу, в своём феноменологическом поиске Марион также обращается и к самым истокам феноменологии как перспективы — к нашим «банальным» встречам с вещами (Marion, 2008, 119–144). Ведь именно эта банальность и делает возможным «насыщение»

и «обогащение»: неважно, насколько сильно я желаю, чтобы стол, стоящий передо мной, подчинился интенции и сущности, которые я предполагаю в нём, предвосхищая его появление, вещь неизменно продолжает превосходить моё представление о ней или даже противостоять ему. Стол, стоящий передо мной, и моё узнавание его внешнего облика — вызывают в сознании, с одной стороны, опыт всех остальных столов, когда-либо виденных мною, а с другой, образ той множественности (и даже, возможно бесконечности) самостей, которые необходимы для того, чтобы исчерпывающе описать феномен стола.

Феноменологический анализ события, предпринимаемый Марионом, служит одним из оснований (новой) феноменологии. Пожалуй, то обстоятельство, что насыщенный феномен всегда интерпретировался только как предельная степень феноменальности или, в крайнем случае, как феномен непревзойдённый, заслуживает сожаления. Следует признать, что в существенной мере на это повлияли и метафоры самого Мариона — особенно в его работе *Being given* («Будучи данным»). Также с самого начала следует признать, что, в отличие от таких современных феноменологов, как Жан-Ив Лакост или Клод Романо, Марион нигде не касается темы анархичности феномена. В своих поисках Марион, прежде всего, теологичен, и потому в его феноменологии есть лишь одно слово для основного условия феноменальности: Бог<sup>4</sup>.

Схожая, но несколько более приземлённая критика Гуссерля может быть найдена и в ранних работах Жака Деррида, чья философия фактически вырастает из комментирования гуссерлевской феноменологии. В целом Деррида критикует Гуссерля за своеобразную топическую веру в возможность схватывать феномен как таковой. Для Деррида ни чистое восприятие, ни чистая интенциональность невозможны; вещь как таковая для него не существует. Даже когда речь идёт о чистом (то есть непосредственном) восприятии — например, когда я дотрагиваюсь до собственной руки — тот, до кого я дотрагиваюсь, по Деррида — это уже не я «как таковой»: возникает нечто дополнительное, некий отпечаток, след, выходящий за пределы того, что есть я (подобный поту или отшелушенной коже). Также невозможен и чистый «концепт» вещи: чтобы видеть стол *как* стол, число — именно *как* число, или, в примере Деррида, воспринимать законы геометрии *как* «вечные» и «абстрактные» законы, необходимо так или иначе прибегать к глубоко эмпирическому и ограниченному концепту геометрии, без которого мы не могли бы узнать эти законы (именно так при-

---

<sup>4</sup> Наиболее подробно это проясняется здесь: (Marion, 2012).

существование и интерпретация феноменолога неизбежно становится частью манифестации наблюдаемого феномена) (Derrida, 1989).

Основной тезис Деррида состоит в констатации неизбежности грубой и банальной встречи с реальностью, лежащей глубже нашей воли к чистым концептам и чистому восприятию, и отказывающей воспринимаемой руке в её секретах, потому что таковых просто не существует. Вместо них ранний Деррида предлагает своего рода *анорию*: поскольку я не имею непосредственного доступа к единичному (например, я не могу воспринимать этот конкретный стол, минуя более общую идею стола как такового), то я не могу и обобщать по своему усмотрению (то есть не могу говорить о столах «вообще», не отталкиваясь от хотя бы одного конкретного стола). В этом заключена, с одной стороны, глубокая безмолвность события, с другой — принципиальная виртуальность «вещи», которая на самом деле не сообщает никаких чистых означающих или означаемых<sup>5</sup> — или, в терминологии Деррида, *différance*<sup>6</sup>. Если ухватиться за это понятие, несложно обнаружить его анархичность: противостоя любым формам унификации, оно позволяет уклониться от намерения воспринять вещь «как таковую» и зафиксировать её в этом полагаемом качестве. Между тем, мы не можем ухватиться за различие, поскольку оно — не вещь, но явление в процессе своего *осуществления*<sup>7</sup>.

Вот почему для Деррида характер *différance* — призрачный (или, в ключе его ранней работы, отчётливо анархический). Как он пишет в своём комментарии к Гуссерлю,

Ноэма, представляющая собой объективность объекта, а также смысл и «таковость» вещи для сознания, сама по себе не является ни этой определяемой вещью в её неприрученном существовании [...], ни чисто субъективным моментом [...] она не принадлежит ни миру, ни сознанию, но сама представляет собой *для* сознания мир или какую-то его часть. Эта действительная непричастность какому-ли-

<sup>5</sup> «Означающее и означаемое» — тесно связанные друг с другом стороны языкового знака; единицы языка. Означающее — форма выражения, материальная единицы языка, служащая сообщению об означаемом; означаемое — субстрат, доступный восприятию благодаря означенности. — *Прим. пер.*

<sup>6</sup> *Différance* — понятие в философии постмодернизма; представляет собой исток всех оппозиционных понятий, маркирующих язык. Понятие введено Ж. Деррида для преодоления оснований традиционной метафизики. — *Прим. пер.*

<sup>7</sup> Это происходит всегда и везде. Для (позднего) Деррида *différance* — это само движение жизни; то, что происходит, когда «мы заняты созданием других планов»; интересный анализ реализма Деррида см.: (Marder, 2011).

бо региону сущего и составляет подлинную *анархичность* ноэмы и её истинную сущность<sup>8</sup>. (Derrida, 1978, 163)

Нам неизвестны ни источник «ноэмы», ни сущность вещи, сообщающей значение событиям нашего опыта; мы не можем установить, «вырастает» ли он из реальности, или же представляет собой «проекцию» нашего ума. Здесь Деррида обращается к тому, что в других местах (довольно парадоксально) он называет «трансцендентальной историчностью» (далее я буду называть это «анархичным осуществлением мира») (Derrida, 1978, 42, 107). Комбинируя эти два взаимоисключающих термина, Деррида как бы отбрасывает строгое кантовское разделение трансцендентального и исторического. Несмотря на то, что для Канта трансцендентальные категории пространства и времени составляют условие возможности истории и историчности — даже несмотря на то, что сами по себе они, будучи трансцендентальными, не являются субъектами истории, времени и не подлежат изменениям, Деррида усматривает нечто историчное в трансцендентальном, поскольку единственная вещь, не подлежащая изменениям, и есть само изменение.

#### ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ ХАЙДЕГГЕРА И «ПРИНЦИП АНАРХИИ» ШЮРМАННА

В дни юности феноменологии не было ничего необычного в том, чтобы говорить о таких абстрактных концептах, как «реальность» и «мир». Хайдеггер стал первым, кто сместил фокус феноменологии к существованию и способам его размещения-в-мире [being-in-the-world], предложив детализированные феноменологические описания повседневного опыта — например, скуки и тревоги. Это повлекло за собой разрыв с технической феноменологией Гуссерля и её описаниями того, что можно назвать «второстепенными» феноменами. Несмотря на то, что и Гуссерль, и Хайдеггер согласились бы с тем, что заключение трансцендентного в скобки ведёт к настойчивому акцентированию на конечности всего сущего, всё же Хайдеггер отходит от Гуссерля, уверенно помещая сознание в мир. В известном смысле хайдеггеровская феноменология представляет собой не что иное, как попытку описать человеческое состояние ограниченности этим самым миром. В этом отношении у феноменологии находятся дела поважнее, чем нарциссическое размышление о компоненте «Я» в действиях (Heidegger, 1967). Таким образом, Хайдеггер с определённой ставит точку

<sup>8</sup> Комментарии к этому фрагменту в отсылке к Делёзу см. в работе: (Warren, 2014).



в «философской» проблематизации существования мира за пределами сознания — столь тревожившей, как мы увидели, Гуссерля. По Хайдеггеру человек существует в мире, среди множества наполняющих его феноменов («...таких, которые появляются сами по себе») (Heidegger, 1967, 51).

В то же время, похоже, Хайдеггер верил в то, что наиболее важное в человеческой жизни обычно не проявляет себя. Поэтому задача феноменолога — стать немного волшебником, чтобы выявить и осветить то, что остаётся скрытым. Хайдеггер утверждает, что человеческие существа обычно не самоидентифицируются в своём бытии, будучи склонными терять себя среди множества исполняемых ими ролей. Такое отчуждение, в свою очередь, подразумевает, что человек «оказывается подвержен *детерминации* Другими» (Heidegger, 1967, 164). В этом смысле феноменологическая онтология и экзистенциальный анализ Хайдеггера направлены на то, чтобы искоренить эту детерминацию и обнаружить устойчивые основания индивидуальной самости. Такое возвращение к ней, представляющее собой своего рода освобождение, случается при столкновении либо с близостью собственной смерти, либо с *Angst*<sup>9</sup> — и то и другое резко снижает значимость внешнего мира. Именно в такие моменты приходит острое ощущение абсурдности «любой власти, кроме власти над самим собой».

Этот ход мысли выглядит весьма соблазнительно для интерпретации в анархистских терминах несмотря на то, что сам Хайдеггер по духу весьма авторитарен. В самом деле, в течение долгого времени он всерьёз заигрывал с фашизмом и поддерживал концепцию немецкого народа (*Volk*) как единственного, способного к духовному обновлению среди сумятицы эпохи технологий (не покидая своей удобной позиции, он хранил молчание как по поводу войны, так и по поводу собственного участия в национал-социалистической партии). В свою очередь, Райнер Шюрманн полагает, что из мысли Хайдеггера можно сделать куда более радикальные выводы, чем те, которые он сам мог бы себе позволить (Schürmann, 1987, 38). Так, Шюрманн фокусируется не столько на хайдеггеровском экзистенциальном анализе, сколько на размышлении о бытии, которое Хайдеггер начал развивать в 1930-х. В этом размышлении Хайдеггер показывает, что «бытие» было забыто, неким образом спрятано, сокрыто за бытием, как бы сведённым к чему-то ещё. Такая онтическая<sup>10</sup> редукция (или же,

<sup>9</sup> *Angst* — экзистенциальная тревога; безотчётный страх, тоска. Понятие введено С. Кьеркегором. — *Прим. пер.*

<sup>10</sup> «Онтический» — понятие в философии М. Хайдеггера, обозначающее затерянность в порядке сущего (в противоположность «онтологическому» как связанному с бытием. — *Прим. пер.*

в терминологии Хайдеггера, «онтология») происходит из предположения, что вся целостность реальности может быть установлена на основании одного «бытия» или «принципа». Так, если неоплатонизм отталкивается от принципа «всё едино»; христианство — от принципа «всё есть благо», а философия Нового времени — от принципа «всё есть мыслимое субъектом», то по Хайдеггеру, онтология и конец её метафизики предполагают, что «бытие» отсоединяется от всех подобных принципов. В отсутствии этой метафизики остаётся лишь история бытия как такового.

И для Хайдеггера, и для Шюрманна Бытие (или «мир» — для тех из нас, кто избегает метафизической терминологии) случается «от эпохи к эпохе», каждая из которых связана с другой минимально или вовсе никак. Попытки взять бытие «в рамки» могут ненадолго увенчиваться успехом, однако в конечном счёте они обречены на провал, оставляя нас в мире «без почему», мире, который есть не более чем просто «нечто преходящее» (Schürmann, 1987, 57). Можно было бы возразить, что Шюрманн расширяет область индивидуального *Dasein* от темноты собственного «откуда» или «куда» до всей истории бытия. Именно мир или бытие как таковое длится без истока и цели<sup>11</sup>.

В течение долгого времени Шюрманн сохранял убеждённость в том, что из этого онтологического анархизма — анархизма, связанного с событием мира и бытия — можно сделать политические и практические выводы. К сожалению, его преждевременная смерть (он умер от СПИДа в 1993-м году в возрасте 52 лет) помешала ему в полной мере развить эти идеи<sup>12</sup>. Однако из множества его опубликованных работ можно собрать воедино некоторые наброски. Так, в работе «Принцип анархии», странно переведённой как «Хайдеггер о бытии и действии», Шюрманн развивает то, что он называет «практическим *a priori*» «жизни без почему», то есть экзистенции, подразумевающей такой уровень искренности и подлинности, который крайне редко встречается как в современной философии, так и в целом в современной жизни: «Чтобы понять подлинную темпоральность [Хайдеггера], необходимо пребывать в “подлинном бытии”; чтобы полагать бытие учреждающим феноменом, необходимо самому позволить вещам “раскрываться в собственном бытии”; чтобы быть в состоянии уследить за развёртыванием “жизни без почему”, актуализирующей наличное бытие, необходимо уже “жить без почему»» (Schürmann, 1987, 287). Кратко приведённые положения можно суммировать так: «Модаль-

<sup>11</sup> Ср.: «Чистая таковость [Dasein] обнаруживает себя, но “откуда” и “куда” остаются сокрытыми тьмой» (Heidegger, 1967, 173).

<sup>12</sup> О политическом Шюрманна см.: (Schürmann, 1989)

ность мышления определяется как связанная с модальностью существования» (Schürmann, 1987, 237).

И если в более ранних метафизических системах действие следует из бытия (Фома Аквинский), а волеизъявление происходит из мышления (Декарт), то Шюрманн полностью переворачивает эту последовательность: для него способность мыслить нечто всецело определяется способностью действовать определённым образом и быть склонным к определённым сценариям жизни. Единственный способ понять эту практическую (и, возможно, политическую) установку — обратиться к исследованию Деррида идеи суверенитета и её теологического наследия: сувереном следует считать того, кто ставит себя в исключительное положение — например, правителя, который повелевает людям стать вегетарианцами, оставаясь при этом мясоедом. Это исключение, которое суверен делает для себя, и представляет собой «теологическое» наследие сохраняемой концептом суверенности: аналогичным образом в средневековой метафизике Первопричина (the Uncaused Cause) не является причиной самой себя, а аристотелевский Перводвигатель (the Unmoved Mover) приводит в движение всё, оставаясь при этом неподвижным. С этой точки зрения, ещё более заманчиво обнаруживать в практической установке Шюрманна призыв к тому, чтобы собственной экзистенцией «прорваться» к принципам своей самости, за пределами лицемерных императивов тех, чьё «да» — никогда не «да» до конца, и чьё «нет» — никогда не «нет», а также вопреки им. Здесь самое время вспомнить одно из высказываний Эммануэля Левинаса: «То, что я позволяю себе требовать от себя, несопоставимо с тем, что я вправе требовать от Другого»<sup>13</sup> (Goud, 2008, 23).

В строгом смысле Шюрманн не артикулировал политических симпатий к анархистской традиции. Так, в работе «Принцип анархии» он вполне отчётливо дистанцируется от неё, заявляя: «[В этой книге] речь пойдёт об анархии не в том смысле, какой в это слово вкладывали Прудон, Бакунин или их последователи. Отцы-основатели анархизма стремились *сместить* само основание, заменить «рациональную» власть, *principium*, властью авторитета, *princeps*, через уже привычную метафизическую операцию» (Schürmann, 1987, 6; Newman, 2010, 52). Для Шюрманна анархизм связан не с безоговорочным отбрасыванием власти, но с её перемещением и «перепрошивкой» властью совсем иного рода — таким образом, чтобы само «место власти всё же было сохранено». Разумеется, можно не согласиться с такой трактовкой Шюрманном традиции

---

<sup>13</sup> Больше о Шюрманне см.: (Schjivers, 2007).

анархизма; однако его онтологический анархизм по крайней мере объясняет, во-первых, почему следует избавиться от всех форм внешнего авторитета (ибо событие мира с неизбежностью ускользает от авторитета как устойчивой конструкции), и, во-вторых, почему нет ничего сложнее освобождения от них<sup>14</sup>. Отвечая на этот последний вопрос, Шюрманн развивает концепт «внутреннего метафизика» в каждом из нас, размышляя о своего рода онтологической, трансцендентальной склонности человека к сакрализации власти, постоянства и устойчивых принципов.

Этот «внутренний метафизик», концептуально выдвинутый на первый план в посмертно опубликованной работе Шюрманна «Сломанные гегемонии» (Schürmann, 2003, 94, 156, 211), проблематизирует принципиальное отсутствие у нас склонности делать что-либо, кроме как пробуждать к жизни «первозданную витальность» [originary wildness<sup>15</sup>] и уклоняться от «порядка» (Schürmann,

---

<sup>14</sup> Позицию Шюрманна подтверждает П. Маршалл: «Поскольку всякий человек обладает правом на суждение, есть лишь одно онтологическое благо: Справедливость. Прудон посвящает долгие восторженные пассажи прославлению пользы этого принципа; в самом деле, бесстрашно отбросив фигуру христианского Бога, он словно возвращает его под новым именем — справедливости: «Нет Бога выше справедливости», сообщает он нам, и «это — живой Бог» (Marshall, 2010, 249–250). Маршалл апеллирует к прудоновскому концепту справедливости в работе «Revolution and the Church» [1858].

<sup>15</sup> В этом контексте предложен перевод «витальность» в связи с концептуальными особенностями современных дискурсов анархистской философии, на стыке с которой предпринимает своё междисциплинарное исследование Дж. Шрайверс. Так, в исследованиях либертарных антропологов последних 20 лет (см. Дж. Скотт, Д. Грэбер, Э. Кон, В. де Кастру, и др.) отчётливо проблематизируется т. н. *цивилизационный дискурс*, использующий в качестве своего базового политического основания бинарную оппозицию «сырой/дикий — цивилизованный». При этом под «сырым/диким» понимается всё, что уклоняется от власти и государственности и, тем самым, якобы утрачивает основания для того, чтобы быть воспринятым в качестве онтологически состоятельного агента. Либертарная антропология и в целом анархистская философия усматривают в этом словоупотреблении неправомерную дискурсивную ангажированность, апеллирующую к призме ложной (мнимой) дихотомии, от лица которой государственности разных регионов мира исторически осуществляли кровопролитную экспансию безгосударственных территорий, геноцид народов, не согласных принять государственность, а также политические преследования отдельных групп и лиц, уклоняющихся от неё. В свете этого слово «дикий» было отрефлексовано как политически заряженное и направленное на дискредитацию систем, отвергающих ориентированное на вечность метафизическое присутствие в мире в регистре постоянной готовности умереть за трансцендентную инстанцию (власть) в пользу витального присутствия в безгосударственном регистре свободы. Таким образом, именно витальное есть то в диком (уклоняющемся), что инициирует неопозволяемое ускользание от власти, ориентирующей своих агентов на предпочтение жизни смерти, а имманентному — трансцендентного. Неслучайно именно витальные проявления внутри авторитарных систем исторически предполагают

2003, 504). Феномены жизни и мира сохраняют свою анархичность и неприрученность — и даже если та или иная система демонстрирует способность на краткий миг сделать реальность постижимой, в конце концов она также достигает собственного предела, потому что «устремлённость к смерти» в конечном счёте свойственна также и бытию: никакой порядок, никакая система и никакое бытие не свободны от исчезновения (Schürmann, 2003, 624). Поэтому неудивительно, что в этом объёмном и — по всеобщему признанию — сложном трактате Шюрманн приводит наиболее полный обзор своего понимания онтологического анархизма, показывая, как различные эпохи и соответствующие им высшие формы бытия, заведомо полагают предел всему, что в них может возникнуть, подобно тому как все эпохи — греческая, римская или современная — содержат в себе элементы, в конечном счёте разрушающие их собственный порядок, и становящиеся причиной их увядания.

Внеположным этим эпохам неизменно остаётся лишь ан-архичное бытие бытия как такового. «[Е]сли говорить об анархии, то это слово лучше всего указывает на невозможность предельного, универсального референта» (Schürmann, 2003, 289): нет такого понятия, которое способно окончательно и определённо охватить бытие и мир. По этой причине Шюрманн говорит о «первозданной витальности» и указывает на сущностный антагонизм между различными «референтами», магически препарированный в философствовании внутреннего метафизика (Schürmann, 2003, 585). Также и в самой мысли Шюрманна сохраняется нечто от предельной сокрытости, поскольку и сам анархичный феномен жизни беспрестанно скрывается под непримиримо противостоящими друг другу взаимоисключающими фантазмами внутреннего метафизика.

### *ЛЕВИНАС: НЕ-ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДРУГОГО*

В предчувствии трагедий, неизбежно порождаемых тоталитарными системами, Левинас следует за Шюрманном, работая с анархичными основаниями бытия (или, в его собственной терминологии, с тем, что трансцендентно бытию или отлично от него), сосредоточенного на одной вещи, не сводимой к простому феномену, к простой части тоталитарной системы. Эта загадочная вещь, уклоняющаяся от любого проявления в феноменальном, — «лицо». Для Левинаса человек — не просто бытие; он есть бытие, не сводимое к своей соб-

---

наказания и санкции. По этой причине, удерживаясь в концептуальной оптике анархической философии, «дикий» возможно перевести именно таким образом, высвобождая его из политического плена цивилизационного дискурса. — *Прим. пер.*

ственной бытийности, к своей феноменальности — то есть к конкретному способу, которым он проявляется в бытии и в мире. Официант — не просто официант, торговец — не просто торговец, еврей — не просто еврей, и так далее.

В представлении Левинаса человеческое существо всегда отличается от того, что может быть помыслено или феноменологически схвачено в опыте. Вот почему человеческое бытие всегда «трансцендентно», то есть «не совпадает» с бытием как таковым. Оно — принцип, приводящий в движение всё вокруг. По Левинасу, не бытие даёт нам речь, но, напротив, именно ввиду того, что мы говорим и открываем себя друг другу в качестве звучащих голосов бытия, онтология (а потому и феноменология) вообще становится возможной. В этом смысле человеческое бытие всегда находится как бы «вне системы»; оно всегда оставляет возможность для протеста и восстания против тоталитарных стремлений подчинить бытие как таковое или перестроить общество по одной единственной, унифицирующей модели. В этом смысле именно человеческое в человеке, «человечность Другого» направляет все попытки произвести смысл бытия и мира. Именно это своеобразное неучастие, отстояние Левинас называет «несовпадением с бытием».

По Левинасу, человеческое лицо одновременно и содержит в себе некий принцип, и свободно от него. Он прекрасно знает, что зачастую мы видим в официанте лишь официанта, а в торговце — лишь торговца. Но Левинас пишет накануне Второй мировой войны, и общий посыл его философии вполне правомерно расценивать как ответ на тоталитаризм и фашизм. Вот почему левинасовская концептуализация лица фундирована этически; *не следует упускать из виду*, что люди — не только нечто большее, чем те роли, которые они играют в той или иной системе, но и нечто отличное от них. Более поздние работы Левинаса направлены на осмысление той двойственной тенденции, в рамках которой мы одновременно стремимся свести чужую инаковость к неразличимому тождеству, сознавая при этом, что, напротив, должны уважать её. По Левинасу, человеческое бытие представляет собой одновременно и «загадку» (так как оно не похоже на прочие формы бытия), и «феномен» (подобный всем прочим феноменам)<sup>16</sup>.

Левинаса часто обвиняют в том, что, постулируя анархичность лица как такового — он вместе с тем вводит универсальное и принципиальное условие для превращения Другого в высшего правителя и суверена. Не спасает даже то, что многие работы Левинаса — этической, религиозной и даже теологической

---

<sup>16</sup> Отсылка к: (Levinas, 1996, 65–78).

направленности. Основанием для подобных подозрений служит старая идея о том, что «значимость» *Другого* может обеспечиваться только неким ещё более значимым Другим, а именно — Богом. Так, даже в своих более поздних работах Левинас описывает и анархичность *Другого*, и его движение «за пределы» системы — как событие «бесконечности» (Levinas, 2002, 93). В защиту Левинаса, однако, свидетельствует то, что он стремится сохранить эту двойственность до конца. Таково само условие возможности быть настроенным именно на *Другого*, а не на эмпирику наших взаимодействий и конфронтаций с другими (которые он пытается описать). Вот почему следует считать «онтологическим» тот факт, что мы связаны с другими, и сами должны случиться в качестве бытия-с-другими, и что, по всей видимости, следует допускать возможность божественного — при условии, что удастся избежать догматичной определённости атеизма (Levinas, 2000, 93).

В феноменологии Левинаса можно уловить тяготение к событию, ускользающему от любых попыток главенствовать или господствовать через свою «событийность». Именно этим удвоением захвачены новые феноменологии, а не самим фактом присутствия («присутствования», как сказал бы Хайдеггер) подобных событий и столкновений. Так, с одной стороны, я могу определять, встретимся ли мы с вами завтра в 2 часа, но, с другой, сам факт моего существования (а значит, и возможность встретить вас завтра) не в моей власти.

### ДЕРРИДА И НАНСИ

Именно Деррида мы обязаны поворотом онтологии к более земному взгляду на проблему *Другого*. Уже в ранних работах он замечает, что гуссерлевское понимание *Другого*, сурово раскритикованное Левинасом, настолько же предполагает уважение к инаковости иного, насколько этого хотел и сам Левинас<sup>17</sup>. В действительности же понимание Гуссерлем *alter ego* — не просто «редукция другого к тождественному», как это трактует Левинас; даже если я своему официанту исключительно к роли официанта, всё равно и для меня, и для него сохраняется некий зазор инаковости, препятствующий подобной редукции. Гуссерль называет это «апперцепцией» в каждой перцепции. Неважно, насколько мы близки, неважно, вижу ли я другого, слышу, или касаюсь, неважно, таким образом, как я решаю, что другой в самом деле *подобен* мне, — так или иначе, я не могу ни видеть, что он думает, ни предсказать, что он скажет.

---

<sup>17</sup> Особенно см.: (Derrida, 1978, 79–153).

Здесь имеется в виду своего рода «первоначальное неприсутствие», или отсутствие в самом сердце присутствия, которое позже Деррида расширит до события мира, продемонстрировав, что всё, с чем мы сталкиваемся, неизведанно, поскольку представляет собой феномен. Трудно понять, почему философия так долго шла к размышлению о (бытии-в-)-мире; в самом деле, попытки таких философов модерна, как Декарт, доказать существование мира, выглядят довольно глупо. Для Деррида как первоначальное отсутствие в самом сердце присутствия, так и сам факт присутствия предшествуют всем редукциям и связаны уже не только с интерсубъективной встречей, сколько с чистым присутствием и фактичностью мира. Мир вне меня существует за пределами того, что доступно моему сознанию — вначале со мной, а затем и после завершения моего бытия. Выводы из такого расширения поистине многочисленны. Согласно хайдеггеровской оптике, взгляд Деррида намного чувствительнее к вопросам экологии — таким как, например, вопрос о статусе животного: «каким образом животное оказывается Другим?» или «сталкиваемся ли мы с животными или они сталкиваются с нами?», нежели взгляд Левинаса и всей традиции западной метафизики.

И всё же говорить об онтологическом (или политическом) анархизме Деррида преждевременно. Со своей стороны он целиком остаётся «в перспективе традиции» — при условии, что все традиции, системы и инстанции власти будут зрими одновременно на предмет и своих совершенств, и своих искажений<sup>18</sup>. Для Деррида лучшее и худшее мыслится как одинаково возможное в перспективе; и то, и другое может случаться со всеми феноменами, и даже одновременно. Вместе с тем, он настаивает на том, что не может быть ни институции, ни системы, ни традиции, *свободных от власти*. Всё, что мы можем, — это искать лучшую из возможных форм власти, которая, строго говоря, наименее ужасна и несправедлива. Такова отчётливая тональность его поздних работ, например, *Voieus* (2003), посвящённой размышлению над принципами демократии и суверенитета. В ней Деррида развивает идею Левинаса о демократии как форме, открытой к непрерывности революции. Эта революция — как и большинство других реальных революций — может пойти по любому пути; «хорошая» идея может иметь «печальные» последствия, а «плохая» может неожиданно привести к «хорошим». Что считать «хорошим» или «плохим» в конечном счёте опре-

---

<sup>18</sup> Подробнее о самоопределении Деррида в терминах консерватизма см.: (Caputo, 1997, 9). Хорошее введение в позднего Деррида дано здесь: (Chérif, 2008). Подробнее о технической феноменологической трактовке Деррида «события мира» см. (Derrida, 2005a, 237), где Деррида говорит о инаковости архифактичности, «не совпадающей с [архифактичностью] *alter ego*.



деляется и охраняется «традицией», то есть правящей элитой и подчинёнными ей институциями.

Несмотря на то, что Деррида в этом отношении отчётливо «консервативен», его идея непрерывной революции не лишена смысла. В самом деле, позиция, которую он формулирует в работе *Voûtes* (2003), по-своему граничит с онтологическим анархизмом, затронутым ранее. Сосредоточиваясь на событии (мира), он упоминает возможность этого события как безусловного (имея в виду, что событие всегда совершается независимо от прошлых стандартов и условий), но при этом не полностью суверенного. Такое событие безусловно, потому что оно не знает исключений — подобно тому, как солнце не проводит различий среди всех, для кого встаёт: среди бедных и богатых, евреев и палестинцев. Событие мира для Деррида — это суверенность без (конкретного) суверена (Derrida, 2005b, 141).

В идее Жана-Люка Нанси онтологический анархизм события мира соединяется с полномасштабной политической философией. То, как Нанси понимает событие, совпадает с тем различием, которое мы провели ранее между вещами, созданными человеком, и вещами, выходящими за пределы его контроля. Событие, по мысли Нанси, «не есть некая вещь, *которая* случается, но [...] представляет собой *сам факт*, саму событийность события. [Эта] событийность, помысленная в терминах истинности вещи, отличается от феномена: [она] — нефеноменальная истина феномена как такового» (Nancy, 2000, 161). Философию Нанси, лишь косвенно соотносящуюся с основоположениями феноменологии, можно рассматривать как поиск политических оснований, созвучных анархистской концепции развёртывания мира и истории.

Для Нанси онтологический анархизм следует понимать в политическом контексте глобального мира, стоящего перед выбором: либо он уничтожит себя с помощью глобального капитализма, либо спасётся, создав новый системообразующий принцип, способный выдержать испытания временем. Это равносильно поиску принципа, который позволил бы справиться с самим фактом существования — существования без богов и господ, объясняющих нам, как существовать и «бытийствовать» наше бытие. Бытие «по самой своей сути анархично» в том смысле, что оно «обращено ко всем правам без каких-либо прав» (Nancy, 2000, 48). Это означает, что, во-первых, мы замкнуты в пространстве между рождением и смертью, во-вторых, не существует никакой воли, вызывающей нас к бытию, и, в-третьих, ничто не гарантирует нам бытия. Нет никакого всеобъемлющего принципа, подходящего для удовлетворительного объяснения самого факта нашего бытия-в-мире. И всё же это бытие-в-мире ак-

тивно присутствует в каждом из нас, поэтому нам нужна политика, делающая возможными переговоры о том, как «событийствовать» со всеми существами, брошенными вместе в немой материальности мира. Даже если нет грандиозного замысла, который бы раз и навсегда определил истину этого мира, тем не менее, в мире все равно остаётся некий порядок и смысл. Нанси выделяет человеческое бытие как способное придавать смысл вещам и из ничего создавать принципы, организующие общество и новые формы со-бытия<sup>19</sup>.

Когда христианство (по преимуществу западная религия) начало сходиться на нет вместе с привнесёнными им в цивилизацию динамизмом и энергией, последние вышли в автономный режим, трансформировавшись в заботу о бытии-мира и существовании. Такой фокус внимания, по существу, демократичен и принципиально анархичен; по утверждению Батая, он наведён на «суверенность, которая есть ничто», или, по крайней мере, не является чем-то определённым и конкретным. Никакие правители или политические силы не управляют самим существованием мира:

Демократия означает, [что] ценность задаётся лишь совместным существованием, альтернативой которому оказывается опасное отсутствие окончательного смысла, обеспечивающего истинное и вечное чувство бытия. Если люди и автономны, то они должны осознать, что в основе автономии лежит ничто. Она не размещается в отдельном человеке, форме или скрижалях. [Автономия] — это нечто такое, выше чего ничего нет. Нет ничего над ней. Ни Бога, ни господина. И в этом смысле демократия совпадает с анархией. Однако анархия предполагает определённые действия, проекты и борьбу, определённые формы, которые позволяют последовательно уклоняться от любых открытых, скрытых и навязанных видов *archè* [власти]. Сила людей — главным образом в том, чтобы расколоть *archè*. (Nancy, 2010, 56–57)

В своей вере в демократию Нанси более откровенен, чем Деррида. Фундаментальное равенство, вытекающее из анархической автономии, ограничивает роль политики и политиков риторикой убеждения в эгалитарных пространствах, не наделяя контролем над ними. В некотором смысле они являются представителями не столько самих людей, сколько их не подлежащей представительству автономии. Они оказываются теми, кто вдыхает содержание в недетерминированную и неопределённую истину, которая, тем не менее, заключена в единственной фигуре, системе или проекте, доступных каждому. Это своего рода «отступающая политика», политика, которая совершенствует страте-

<sup>19</sup> Многочисленные аллюзии на христианский нарратив проясняют, что это анархичное событие мира составляет ядро предпринимаемой Нанси деконструкции христианства. См. (Nancy, 2008, 21–76; Nancy, 2013, 64).

гии социального бытия, не объявляя при этом его всеобщих и конечных целей (Nancy, 2010, 60–61).

### НОВАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

В рамках течения, которое постепенно становится известным как «новая феноменология» (постхайдеггеровское поколение французских феноменологов во Франции), мало кто столь тщательно описал событие мира, как Жан-Ив Лакост и Клод Романо. Взгляд Романо на событие напоминает марионовскую теорию насыщенных феноменов, хотя он больше фокусируется на имперсональной природе события. Для Мариона Бог — это своего рода гарант, страж события мира. Для Романо событие остаётся имперсональным: оно случается и длится подобно тому, как идёт снег или дождь (Romano, 2009, 31, 46). С этой точки зрения, Романо следует за шюрманновским концептом «внечеловеческой фактичности» (Schürmann, 1987, 57), предполагающим, что некий мир существует одновременно *до* и *после* нашего собственного появления в нём.

И всё же для Романо событие также в полной мере анархично (Romano, 2009, 38–48). Не существует некой единственной причины, исчерпывающе охватывающей его возникновение. Напротив, именно через событие мы обнаруживаем себя изменёнными и «реконфигурированными» в тех, какими мы оказываемся в своём своеобразии. Например, если мы попадём в автомобильную аварию, после неё мы с очевидностью будем не теми же, что до; действительно, в результате этого события для нас всё изменится. Однако никогда невозможно предвидеть, что именно с нами случится в этой аварии. Заложенный в ней «ан-архичный прорыв» (Romano, 2009, 43) по своему характеру непредсказуем. Даже сумма условий, необходимых для того, чтобы эта авария случилась — например, сам факт того, что мы вышли из дома, сели за руль и так далее, — не даёт случившемуся событию удовлетворительного объяснения: в самом деле, мы могли ездить по той же дороге, в той же машине, в то же время дня миллионы раз до этого. Поэтому для Романо не существует такой категории, как «ход событий». Напротив, событие устанавливает собственный курс и встраивает в него нас.

Романо фокусируется на феномене рождения как на узле, где безличное событие пересекается одновременно и с миром, и с моей индивидуальной личностью:

Рождение — это чистое событие, поскольку рождаясь, мы не являемся мерой события, происходящего с нами без какого-либо изначального намерения; и только

оно даёт нам возможность столкнуться со всеми остальными событиями, для которых мы оказываемся заданным местом назначения, и которые сами формируют через это нашу судьбу. (Romano, 2009, 19)

Осмывая этот феномен, Романо заключает, что «Бытие как таковое дано нам посредством события рождения» (Romano, 2009, 20).

Однако то, как Романо настаивает на демаркации между «событием» и «миром», представляет собой очевидную спекуляцию на тему приоритетности некоего мистического «Бытия» (внезапно — с большой буквы «Б»), что даёт нам основания предположить неправомерность такого разделения. Если Бытие случается, оно случается одновременно внутри и в *качестве* мира. Нет ничего предшествующего миру, и ничего за его пределами; анархичное свершение Бытия и *есть* событие мира, даже если это событие превышает нашу собственную «способность к свершению». Здесь я соглашусь с хайдеггеровской интерпретацией события у Жан-Ива Лакоста. И хотя Лакост колеблется в том месте, где речь идёт об анархичном развёртывании мира, тем не менее он вполне артикулировано обращает внимание на всё, что происходит в качестве событий мира, а также на то, что эти «события» мира не являются ни подлежащими предвидению, ни причинно обусловленными. Существование как таковое содержит в себе «анархичную» вариативность феноменов, каждый которых заслуживает философского осмысления (Lacoste, 2011, 258). В феноменологии Лакоста отсутствуют иерархии; безмолвный „*Angst*” аутентично индивидуального удовлетворяется такого же внимания, как и интерактивное и неаутентичное «они» (*Das Man*).

Для Лакоста — как и для других философов, которых мы обсуждали ранее, — принимать анархию всерьёз означает мыслить в терминах фундаментальной множественности, как если бы сам принцип анархии означал принцип плюральности: то, что реально, актуально и ценно для меня, может не быть таковым для тебя, и наоборот. Именно различие и множественность представляют собой то, что феноменология обнаруживает в самом сердце бытия, и на чём она концентрируется, всё время удерживаясь в осознании того, что среди прочих животных, именно мы, человеческие животные, пребываем в этом «бытии» (Lacoste, 2011, 162).

Хайдеггеровская позиция Лакоста связана с критическим анализом Мариона, отделяющего «мир и бытие» от «Бога» подобно тому, как Романо отделяет «мир и бытие» от «события». Вместо этого он предлагает подробное описание и интерпретацию события мира в перспективе ограниченного, но оби-

таемого пространства между рождением и смертью. По сути, Лакост отвергает позицию Мариона (хотя кто-то может справедливо удивиться, не стоит ли по этой же причине отвергнуть позицию Романо), утверждая, что предложенное Марионом разграничение между насыщенным феноменом и простыми объектами (например, столами) «элегантно, но слишком риторично» (Lacoste, 2011, 40–42). Не существует никакой реальной границы между тем, что происходит со мной в мире (всё, что происходит, происходит со мной — подобно тому, как «Я» вообще не имеет никакого смысла без моего рождения, а моё рождение лишено смысла без «меня») — будь то в качестве объекта, либо в качестве события. И хотя я действительно не могу сидеть на сущности стола, всё же я также никогда не могу сидеть за одним столом дважды в качестве одного и того же человека, и сам стол всякий раз не остаётся до конца тем же самым. По Лакосту, это работает «раз и навсегда», то есть, говоря *строго* феноменологически, таково вообще «условие всех явлений» (Lacoste, 2011, 41). Например, неважно, насколько часто я вижу свою мать, каждая встреча с ней — в своём роде первая и последняя, поскольку она оказывается неизбежно новой и отличной от предыдущей. Если событие относится к бытию и миру, следует для начала обратиться к смыслу анархичного события (нашего) бытия и (нашего) мира, избегая спекуляций на тему «Бытия» вообще, равно как на тему «Бога» и так далее.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ: О ПРИНЦИПЕ, КОТОРЫЙ НЕ ГОСПОДСТВУЕТ

Есть два важных вывода, которые можно сделать из феноменологии анархичного события мира. Первый (негативный) — о том, что в перспективе события мира существует риск сведения человеческих (и прочих) существ к роли простых реципиентов «событий». Неудивительно, что эта опасность артикулируется в феноменологической теологии Мариона более явственно, чем в других философских концепциях, рассмотренных выше: для Мариона человеческое существо — всего лишь агент, пассивно встраивающийся в событие насыщенного феномена, разворачивающегося в отношении и посредством него. Временами Марион и вовсе сводит его к функции инструмента события — простого свидетеля и проводника насыщения, «индикация которого загорается, как на панели управления, каждый раз в тот момент, когда информация, которую он должен проявить как феноменальную» (Marion, 2002, 217–218) демонстрирует свою феноменальность.

Очевидно, что анархическая феноменология события находится в антагонизме с самой анархистской традицией. Вместо того, чтобы воодушевляюще

проливать свет на революционный регистр человеческого бытия, она останавливается на описании его полной пассивности, тем самым больше парализуя, чем побуждая. В точке этого — по экспрессивному выражению Деррида — «извращения» следует навести фокус на «совершенство» наших институций<sup>20</sup>. Таково второе (позитивное) следствие анархического события мира: именно случающееся противостоит существованию статичной власти и гарантирует, что если власть и существует, то она осуществляется и проходит, подобно всем прочим конечным феноменам. Событие мира учит нас тому, что всё может меняться, поскольку суть всего и есть изменение. То, что кажется «необходимым», в действительности большую часть времени является лишь предварительным, временным и случайным. Именно такому взгляду на освобождение могли бы способствовать феноменологии, рассмотренные в этой главе. Анархичное событие мира, свершаясь, обнажает «относительность всех верований»<sup>21</sup> (Binswanger, 1993, 598). Следы этого могут быть обнаружены в «старой феноменологии» любви Людвиг Бинсвангера, повествующей о радикальной возможности баланса между пассивностью и активностью, между неизбежным и ситуативным. С одной стороны, Бинсвангер указывает на «относительность» всех верований, настаивая на том, что феномен любви, по-разному являющий себя на разных этапах бытия, подлежит постоянному обновлению; те формы любви, которые существуют сегодня, соотносятся с универсальной сущностью любви и расширяют феномен; при этом ни одна из форм не может исчерпать феномен раз и навсегда. С другой стороны, описание Бинсвангером онтологии бытия близко к левинасовскому, согласно которому наша *обращённость* к другим в целом оказывается более важной, чем наша текущая сфокусированность на любом конкретном другом. Для Бинсвангера присутствие в бытии любви и есть то, что конституирует «событие мира» (и без чего оно невозможно), хотя эмпирические формы, которые она принимает, и носят временный характер, отличаясь от эпохи к эпохе. В духе Гёте феноменология Бинсвангера утверждает любовь в качестве единственного принципа, не требующего господства.

Этот взгляд одновременно позволяет поддерживать представление об относительности любых верований благодаря тезису о фундаментальной неопределённости и мимолётности бытия, а также даёт возможность противостоять любым фанатичным установкам там, где принцип «относительности веры» не

<sup>20</sup> Имеется в виду игра слов: “*pervertibility*” («извращать, исказить»; от англ. *pervert*) — и “*perfectibility*” («совершенство»; от англ. *perfect*) — Прим. пер.

<sup>21</sup> Отсылка к работе В. Дильтея «Der Aufbau der Geschichtliche Welt in den Geisteswissenschaften». [«Построение исторического мира в науках о духе»].

поддерживается. Одним словом, новые феноменологии — не всегда единственное, что способно указать нам дальнейший путь. Надеюсь, этот обзор продемонстрировал, что в действительности анархизм и феноменология долгое время были союзниками, пусть порой и весьма косвенно, и что феноменология располагает ценными ресурсами для того, чтобы мыслить альтернативную анархическую реальность, свободную от власти.

## REFERENCES

- Binswanger, L. (1993). *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins*. Heidelberg: Asanger Verlag.
- Caputo, J. (1997). *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.
- Chérif, M. (2008). *Islam and the West*. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1978). *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1989). *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*. Lincoln, Neb.: University of Nebraska Press.
- Derrida, J. (2005a). *On Touching — Jean-Luc Nancy*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2005b). *Rogues: Two Essays on Reason*. Stanford: Stanford University Press.
- Goud, J. (2008). "What one Asks of Oneself, One Asks of a Saint": A Dialogue with Emmanuel Levinas, 1980–1981. *Levinas Studies*, 3, 1–33.
- Heidegger, M. (1967). *Being and Time*. San Francisco: Harper and Row.
- Husserl, E. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Lacoste, J.-Y. (2011). *Être en danger*. Paris: Cerf.
- Levinas, E. (1996). Enigma and Phenomenon. In A. Peperzak, S. Critchley & R. Bernasconi (Eds.), *Basic Philosophical Writings* (65–78). Bloomington: Indiana University Press.
- Levinas, E. (2000). *God, Death, and Time*. Stanford: Stanford University Press.
- Levinas, E. (2002). *Otherwise than Being, or Beyond Essence*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Marder, M. (2011). *The Event of the Thing: Derrida's Postdeconstructive Realism*. Toronto: University of Toronto Press.
- Marion, J.-L. (2002). *Being Given. Toward A Phenomenology of Givenness*. Stanford: Stanford University Press.
- Marion, J.-L. (2008). *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press.
- Marion, J.-L. (2012). *In the Self's Place. The Approach of Saint Augustine*. Stanford: Stanford University Press.
- Marshall, P. (2010). *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. Oakland: PM Press.
- Nancy, J.-L. (2000). *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press.
- Nancy, J.-L. (2008). *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity I*. New York: Fordham University Press.
- Nancy, J.-L. (2010). *The Truth of Democracy*. New York: Fordham University Press.
- Nancy, J.-L. (2013). *Adoration: The Deconstruction of Christianity II*. New York: Fordham University Press.
- Newman, S. (2010). *The Politics of Postanarchism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Romano, C. (2009). *Event and World*. New York: Fordham University Press.
- Schrijvers, J. (2007). Anarchistic Tendencies in Continental Philosophy. *Research in Phenomenology*, 37, 417–439.
- Schürmann, R. (2003). *Broken Hegemonies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Schürmann, R. (1987). *Heidegger on Being and Acting: From Principle to Anarchy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Schürmann, R. (1989). *The Public Realm: Essays on Discursive Types in Political Philosophy*. New York: State University of New York Press.
- Warren, N. de. (2014). The Anarchy of Sense: Husserl in Deleuze, Deleuze in Husserl. *Paradigm*, 2, 49–69.