

ОНТОЛОГИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ В.А. КОНЕВА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

А.С. Костомаров, И.В. Пахолова

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева»,
Самара, Россия

Для цитирования: Костомаров А.С., Пахолова И.В. Онтология индивидуальности В.А. Конева в контексте современной философской антропологии // Аспирантский вестник Поволжья. 2021. № 7–8. С. 75–84. DOI: <https://doi.org/10.55531/2072-2354.2021.21.4.75-84>

Поступила: 08.11.2021

Одобрена: 25.11.2021

Принята: 30.11.2021

▪ Данная статья посвящена попытке осмыслить онтологию индивидуальности В.А. Конева сквозь призму развития современной философской антропологии. Понятие индивидуальности в работах В.А. Конева рассматривается через обращение к таким значимым для современной философской антропологии проектам, как метафизика апостериори М.К. Мамардашвили, этика десубъективации Дж. Агамбена и трансцендентальный эмпиризм Ж. Делёза. Индивидуальность раскрывается как потенциальное, силовое, энергичное бытие, порождающее себя своей собственной способностью быть, своей уникальной манерой, направленное на раскрытие и утверждение себя в мире. В статье выявляется специфика индивидуальности, которая заключается в способности наделять сущее бытием, участвовать в производстве смысла. Понятая таким образом индивидуальность выступает необходимым онтологическим условием мира культуры, возникновением социального порядка.

▪ **Ключевые слова:** онтология индивидуальности; метафизика апостериори; этика десубъективации; трансцендентальный эмпиризм.

THE ONTOLOGY OF INDIVIDUALITY OF V.A. KONEV IN THE CONTEXT OF MODERN PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

A.S. Kostomarov, I.V. Pakholova

Samara National Research University, Samara, Russia

For citation: Kostomarov AS, Pakholova IV. The ontology of individuality of V.A. Konev in the context of modern philosophical anthropology. *Aspirantskiy Vestnik Povolzhiya*. 2021;(7-8):75–84. DOI: <https://doi.org/10.55531/2072-2354.2021.21.4.75-84>

Received: 08.11.2021

Revised: 25.11.2021

Accepted: 30.11.2021

▪ This article is devoted to an attempt to comprehend the ontology of individuality of V.A. Konev through the prism of the development of modern philosophical anthropology. The study deals with the concept of individuality in the works of V.A. Konev through significant modern philosophical anthropology projects as metaphysics a posteriori by M.K. Mamardashvili, the ethics of desubjectivation by G. Agamben and the transcendental empiricism of G. Deleuze. Individuality is considered to be a potential, forceful, energetic being, generating itself by its own ability to exist, by its unique manner, aimed at revealing and affirming itself in the world. The specificity of individuality consists of the ability to endow existence with being, to participate in the production of meaning. The authors consider the described individuality as a necessary ontological condition of the cultural world, the formation of a social order.

▪ **Keywords:** ontology of individuality; metaphysics of a posteriori; ethics of desubjectivation; transcendental empiricism.

Цель настоящего исследования — осмысление места онтологии индивидуальности В.А. Конева в ландшафте современной философской антропологии. Понятие индивидуальности в работах В.А. Конева будет рассмотрено через обращение к метафизике апостериори М.К. Мамардашвили, этике десубъективации Дж. Агамбена и трансцендентальному эмпиризму Ж. Делёза. Выбор данных концепций определён тем, что именно указанным философским проектам принадлежит философская разработка ключевых понятий современной постметафизической традиции таких, как различие, поступок, событие, сообщество и смысл. Методологическим основанием, которое связывает онтологию индивидуальности В.А. Конева с метафизикой апостериори М.К. Мамардашвили, этикой десубъективации Дж. Агамбена и трансцендентальным эмпиризмом Ж. Делёза является отказ от рассмотрения индивидуальности в терминах сущности или субстанции и поиска трансцендентальных оснований индивидуального бытия. Индивидуальность мыслится не в логике трансцендентализма, а в перспективе события и границы.

Общей смысловой направленностью, которая объединяет онтологию индивидуальности В.А. Конева с работами М.К. Мамардашвили, является вопрос о положении человека в культуре и анализ бытийных возможностей самого человека. Антропологический проект М.К. Мамардашвили можно определить в терминах антроподицеи, которая предполагает оправдание реального, эмпирического бытия через обращение к рождающейся, становящейся индивидуальности. В духе современной философии Мамардашвили преобразует классическую метафизику и отказывается от рассмотрения человека в терминах сущности или неизменной субстанции. Человек мыслится как генеративная структура, как становящееся, рождающееся бытие, который обретает свою индивидуальность, трансцендируя себя за пределы наличного (природного, предметного) порядка. Этот процесс рождения индивидуальности человек может осуществить только благодаря собственным усилиям. То есть человек как индивидуальность самооснован, он сам в начале себя.

Опыт трансцендирования приводит человека к обнаружению особых точек интенсивности, пустых понятий, символов (Бог, совесть, свобода), которые вызывают к личностному действию, к появлению собранного субъекта. Символы, которые имеет в виду Мамардашвили, есть конституирующие при-способления, задающие условия для появления

личностных структур и выступающие трансцендентальным аппаратом, позволяющим человеку понимать мир [13]. «Символ (не знак!), — пишут Мамардашвили и Пятигорский, — всегда есть то, что мы не до конца понимаем, но что есть мы сами как понимающие, как существующие» [13, с. 59]. В работе «Символ и сознание» М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский указывают, что данный трансцендентальный аппарат носит онтологический характер и формирует не готовое, а возможное бытие, структуры трансцендентального аппарата соразмерны со структурами мира [13]. Важно подчеркнуть, что именно благодаря собственному усилию (мысль, личностный поступок) человек способен сопрягать себя с символами культуры и извлекать из них смыслы. Можно говорить о том, что культурные явления раскрываются благодаря использованию и пониманию символов. Двигаясь в русле онтологии смысла, которая разрабатывается в XX в. Делёзом и Дерридом, Мамардашвили показывает, что смысл существует, повторяясь, смысл требует свидетельства, то есть актуального воспроизведения.

Совершая усилие, человек трансформирует, преобразует себя, занимает в мире своё уникальное, неповторимое место. В случае, если человек не способен посредством усилия выразить содержание символических структур, то он теряет возможность обрести своё индивидуальное место в мире. В этом ракурсе человеческая индивидуальность есть всякий раз рождающееся, сбывающееся бытие, событие, без которого невозможно существование мира, ведь устройство мира таково, считает Мамардашвили, что требует непрерывного участия человека. Поэтому мир никогда не закончен, не завершён, мир всякий раз рождается в экзистенциальном усилии человека. «Если сохранилось, — пишет Мамардашвили, — а сохранилось именно непрерывным творением, — то это эмпирический факт, акт совершившегося в мире действия. Мир определяется именно этим, а не иным образом» [12, с. 76]. Такой взгляд Мамардашвили отличает его философию от классической метафизики. Достаточно вспомнить Лейбница, который полагал, что мир существует как законченное и гармоничное целое, в котором уже определены все причины и процессы. У Мамардашвили, как мы видим, мир постоянно создаётся заново, получает свою конкретность в каждом новом, длящемся усилии человека. Согласно мысли В.А. Конева, М.К. Мамардашвили создаёт оригинальную метафизику апостериори,

цель которой в описании того, как происходит рождение и утверждение индивидуально бытия [7]. В чём особенность метафизики апостериори? Если классическая метафизика исходит из существования определённых трансцендентальных структур, которые выступают основанием порядка, то метафизика апостериори исходит из свершающегося опыта (события индивидуальности), после свершения которого можно говорить о всеобщих законах и истинах, которые только на втором шаге уже предстают как вечные и безусловные. То есть человеческое сознание не отражает истину и закон, истина всякий раз извлекается из события индивидуальности. Данное событие — извлечение истины — делает невозможным возвращение к тому, что предшествовало этому событию, то есть событие извлечения смысла, истины, согласно В.Л. Лехциеру, переводит наше существование из регистра черновика в регистр чистовика, где всё необратимо, где всё уже решено [11].

Метафизика апостериори, которая была намечена в философии М.К. Мамардашвили, получает своё развитие в онтологии индивидуальности В.А. Конева. Исходным положением онтологии индивидуальности В.А. Конева является идея, что индивидуальность не дана человеку в готовом виде, как некое сущее, скорее индивидуальность, задана и требует своего свершения и утверждения. «Индивидуальное бытие (индивидуальность), — пишет В.А. Конев, — это не просто конкретность или особенность, а это бытие само себя утверждающее, то есть индивидуальность — это такое свойство бытия, которое не даётся бытию, а им самим приобретается» [8, с. 88]. Согласно мысли В.А. Конева, рождение индивидуальности происходит в апофатическом пространстве, в опыте различения, отрицания, нетсуществования. Проблема различия становится ключевой для онтологии XX в. Фундаментальная онтология М. Хайдеггера указывает на различие как на способ существования *dasein*; этическая философия Левинаса говорит о различии как необходимом условии возникновения самости, которая конституируется через опыт отделения, отличия (гипостазис) себя от акта существования, от самого бытия; экзистенциальная философия Сартра видит субъективность человека как центр различия между наличным опытом и сферой собственного бытия, наконец, немецкий феноменолог Б. Вальденфельс отмечает значимость процедуры различия своего и чужого для формирования человеческой самости.

Апофатическое пространство, пространство, в котором происходит рождение индивидуальности, требует проведения границы, различения себя от всякого предзаданного опыта, отличия себя от данного окружения [5, 8]. Жест различия, негации приводит к обнаружению значимых для индивидов ценностей, смыслов, которые не могут стать фактом действительности вне усилия человека, вне энергии человеческого деяния. Тем самым негативный жест (отрицание ситуации, отличие себя от наличного опыта) предполагает утверждение, амплификацию. Обнаруженный смысл должен быть не просто познан, но утверждён внутри самого существования человека, внутри его деятельности.

Таким образом, онтология индивидуальности В.А. Конева, как и метафизика апостериори М.К. Мамардашвили, предполагает появление символических структур на втором шаге, в процессе появления особого прецедента: рождения индивидуальности. По мнению М.К. Мамардашвили, именно в русле метафизики апостериори можно говорить о возникновении исторического человека, способного своим жизненным усилием породить и воспроизводить («я могу») символический порядок.

Значимой вехой в рассмотрении вопроса о том, как возможна индивидуальность человека в современной философии, является антропологический проект Джорджо Агамбена. Агамбен осуществляет критику европейской онтологии и отказывается от рассмотрения бытия как действительности и пытается перейти к рассмотрению бытия как возможности, потенции. Критика Агамбена во многом повторяет критику Делёза и Гваттари, направленную на теорию репрезентации и устойчивых форм идентичности. В «Различии и повторении» Делёз полагает, что различие первично по отношению ко всякому сущему [3]. Свойства конкретного сущего есть производное от становящегося различия, которые мы можем наблюдать в конкретный момент. Поэтому невозможно мыслить индивидуальность в терминах устойчивой и неизменной идентичности. Идентичность человека лишена субстанциального начала, децентрирована, она вся в становлении. У человека «нет постоянной идентичности, он всегда децентрирован, будучи выведенным из состояний, через которые он проходит» [4, с. 40]. Идентичность в этом ракурсе есть поток гетерогенных процессуальных различий, у неё нет ориентации на внешнее или внутренне завершение. Если воспользоваться словами самого Делёза,

человеческая идентичность есть не что иное, как ассамбляж отличных друг от друга потоков, энергий и сил. В «Различии и повторении» Делёз указывает на особую процедуру, на дизъюнктивный синтез, который позволяет индивиду перформативно выразить ассамбляж личностных структур [3, с. 125–131]. Как мы видим, различие есть не только условие индивидуального бытия, но трансцендентальное условие человеческого мира как такового. Анализ современности, становление глобального капитализма, который в отличие от промышленного и индустриального не предполагает наличие единого центра, возникновение новых социальных групп и идентичностей, утверждающих своё право на отличие, уникальность, своеобразие, требующих реализации своих прав и свобод, всё это указывает на то, что современный мир выстраивается вокруг принципа различия. Поэтому, как нам представляется, понятие различия становится фундаментальным для нового типа онтологии, онтогетерологии, для которой центральной становится идея утверждения бытия в его множественности и различности.

Критическая философия Джордžo Агамбены, как и философия различия Жиля Делёза, направлена на переосмысление понятия идентичности и индивидуального бытия. Опираясь на онтологию Аристотеля, который впервые начинает различать бытие в действительности и бытие в возможности, Дж. Агамбен предлагает говорить о человеке как о возможном, потенциальном бытии. Человек есть бытие в возможности, причём человек может как использовать свои возможности, так и нет. Значимой для Агамбена является идея потенциальности человеческой природы, где потенциальное действие становится необходимым, конститутивным элементом бытия. Человеческая индивидуальность не есть завершённая монада, напротив, индивидуальность оказывается всякий раз изменяемой, свободно определяемой и переопределяемой, исходя из потенциальной природы человеческого бытия. В «Грядущем сообществе» Агамбен пишет: «Человек есть нечто фактическое, но то, чем он является и чем он должен являться — это вовсе не сущность и не какая-либо вещь: ибо само существование человека есть не что иное, как возможность или потенциал» [1, с. 43]. По мысли Дж. Агамбена, природа человеческой индивидуальности в том, что она не существует как знающая себя мысль, как рефлексия, или осознающая себя воля, индивидуальность есть экспозиция. Экспозиция означает, что человеческая индивидуальность существует единично, сингуляр-

но, она всегда показывает, открывает себя миру других людей. Благодаря характеру экспозиции всякое единичное бытие у Агамбена оказывается общим местом. Индивидуальность, по словам Ж.Л. Нанси, в каждой своей конфигурации образует экспозицию, выступает той сингулярной точкой, которая является источником, началом и условием совместного бытия [14, с. 98]. При этом, как считают Нанси и Агамбен, индивидуальность, будучи включённой в мир других людей, лишена какой-либо заранее данной или заданной сущности. В этой логике сущность, смысл индивидуального бытия всякий раз обретается в открытости, в движении к другому. «Пространство между нами, — пишет Ж.Л. Нанси, — пространство не-пребывания-тем-же-самым и пребывания во взаимном показе: эта экспозиция, или “сообщество” как таковое, или “совместность” (если бы “пребывание-вместе” могло быть названо сущностью), есть некоторый предел в том смысле, что граница всегда совмещает две разные вещи или два различных участка. Она совмещает их, но также и разделяется “между” ними. Она одна и две одновременно, она “внутри” и “вовне”, она закрыта и открыта» [15].

Что же, будучи частью сообщества экспонирует, предвдвляет индивидуальность? Согласно Агамбену, индивидуальность всегда тождественна своему способу существования, своему так, своей собственной манере быть. В «Грядущем сообществе» Агамбен формирует следующие индивидуальности: «...это бытие, которое экспонирует себя в этих качествах, которое без остатка есть собственное так — такое бытие не является ни акцидентальным, ни необходимым, но, так сказать, непрерывно порождается собственной манерой» [1, с. 32]. Онтология индивидуальности, которую выстраивает Агамбен, предполагает тождество самости с правилом, по которому она выстраивает своё существование (форма-жизни), тождество человека со своим собственным способом бытия. Именно манера как правило, как собственный способ бытия формирует индивидуальность человека. Не манера применяется к жизни, но сама манера учреждает эту жизнь. Нет человеческой жизни отдельно от манеры. Вначале манера, собственное так, а потом уже индивидуальность как определённое произведение. «Не-свойственное, — отмечает Агамбен, — которое мы экспонируем в качестве нашего собственного бытия, как собственно наше бытие — манера, которую мы используем, — именно она-то нас и порождает, она есть наша вторая, более счастливая натура» [1, с. 33]. Представляется,

что в условиях современной культуры, когда властные диспозитивы всё более и более колонизируют жизненный мир человека, и сама жизнь фрагментируется и расщепляется на отдельные способы жизни, онтология Агамбена с её принципом тождества манеры и самой жизни оказывается особенно ценной и актуальной не только в пределах философского знания, но и реальной жизни человека. На это направлен этический проект Агамбена, который мы можем определить как этику де-субъективации, которая предполагает деконструкцию того типа существования, который определён логикой властных диспозитивов. Не поднимая здесь большую и важную для критической философии Агамбена тему праздности, отметим пунктирно, что именно праздность возвращает человека к его собственной способности быть (манера), к раскрытию «изначальной возможности (то есть чистой потенции) при снятии и вычитании всех конкретных специфических возможностей» [2, с. 82].

Философию индивидуальности В.А. Конева объединяет с антропологическим проектом Джорджо Агамбена стремление раскрыть индивидуальность в перспективе онтологии актуального бытия. Что такое индивидуальность? Согласно логике мысли В.А. Конева, мы не можем определять индивидуальности по логике сущности, опираясь на родовые или видовые различия, поскольку указанные данные фиксируют общее, а не единичное и уникальное. Индивидуальность есть там, где есть самоопределённость бытия, где индивид, как сказал бы Агамбен, понимает и определяет себя через свою манеру, через свой собственный способ быть. «В бытии *Этого*, — пишет В.А. Конев, — *собственного, индивидуального* онтологическое и эпистемологическое начала переплетаются — утверждая себя как *Это* бытие, сущее есть *Это* и понимает своё *Это*» [8, с. 89]. Таким образом, индивидуальность всегда определяет себя в перспективе первого лица, через свою манеру, через поступок, через инсценирование и утверждение определённой системы ценностей. Причём это определение индивидуальности всегда происходит актуально, здесь и сейчас, из настоящего (a recentiori). Подобная стратегия постижения индивидуальности является наиболее перспективной в современной философии, поскольку позволяет рассмотреть индивидуальность не в логике сущности, а в логике со-бытия, в перформативном действии.

Если, как мы уже отмечали, Агамбен говорит, что индивидуальность всегда экспонирует себя и тождественна своей собственной

манере, то В.А. Конев в цикле своих работ, посвящённых онтологии индивидуальности, пишет, что индивидуальность стремится к объявлению, предъявлению себя в мире. «Я думаю, что можно и нужно принять онтологический постулат, что всякое сущее объявляет себя в ситуации, и это объявление становится основанием его бытия... Объявление себя и есть онтологически отнесение к окружению, в котором рождается необходимость данного существования. Но здесь важно, что объявление исходит от этого сущего, оно теперь есть, а следовательно, будут теперь происходить такие-то и такие-то процессы с учётом этого сущего» [8, с. 54].

Итак, как мы видим, индивидуальность формирует себя в окружении, экспонирует, высказывает себя, предъявляет свою манеру, свой собственный способ быть. Важно отметить, что индивидуальность формируется не через тождество со своим окружением, но через жест различия, отличия между собственной экзистенцией и сферой наличного бытия, между собственным и несобственным. Как пишет в этой связи В.А. Конев, индивидуальность есть бытие, которое «требует своего объявления через отделение себя от окружения и утверждения себя в этом отделении» [8, с. 56]. Подчеркнем, что личность, индивидуальность никогда не тождественна своему социальному окружению. Личность конституируется свободой, определяется дистанцией и даже противопоставлением своему окружению. Специфика индивидуальности состоит не только в том, что она способна определяться в перспективе первого лица, но и осваивать и приспосабливать множественность, многообразия бытия, конкретные ситуации в соответствии с собственным способом существования. Такой подход позволяет сделать вывод, что сами ситуации, в которые вовлекается человек, не являются для него предзаданными и не несут в себе всю полноту смысла, скорее наоборот, их смысловое содержание зависит от того, как они будут освоены и приспособлены индивидуальностью в процессе её раскрытия и утверждения. Индивидуальность, в интерпретации В.А. Конева, есть чистая активность, индивидуальность способна наделять сущее бытием, то есть участвовать в производстве, инсценировании смысла, давать сущему характеристику, участвовать в его бытии. Это есть ситуация произведения, в которой и существует всякая индивидуальность. В этой перспективе мир перестаёт быть набором вещей, пространством, вмещающим в себя многообразие физических объектов. Индивидуальность, как резюмирует

В.А. Конев, формирует «мир доступа, мир достигаемый и достижения, мир свершений и событий» [8, с. 47].

Онтологию индивидуальности В.А. Конева также можно рассмотреть в контексте трансцендентального эмпиризма Жюль Делёза, обращённого к основаниям не возможного (априорного), а реального (апостериорного) опыта. Реальный опыт мысли Делёз характеризует как насильственный, как то, что случается с человеком, то, что вторгается в жизнь человека помимо его воли [3, с. 171–175]. Делёз полагает, что человек не может начать мыслить по своему желанию, опыт мысли, реальный опыт, который не обеспечен заранее априорным порядком свершения, случается как страдательный опыт. Что же может заставить мыслить человека? Делёз указывает на некий особый объект, который есть для человека объект встречи, не связанный с прошлым человека, не связанный с предыдущим знанием [3, с. 175]. Встреча — это не узнавание, а встреча есть встреча с чем-то внезапным, объект встречи должен приводить человека в волнение, причинять беспокойство, отчасти страдание. Что такое этот объект встречи?

Объект встречи затрагивает человека, пробуждает в нём чувствительность [3, с. 175]. Как отмечает В.А. Конев, такой объект встречи не опознаваем, но он проясняется как непредсказуемое явление. Делёз раскрывает нам такую ситуацию встречи с объектом, согласно В.А. Коневу, в которой человек сталкивается с чем-то конкретным и, одновременно, с чем-то неопределённым, что опознается как трансцендентность [9, с. 78]. Столкновение с объектом встречи подобно столкновению с трансцендентным, которое даёт человеку предчувствие нового, тревожит переменами, как будто человек уже знает, что теперь всё будет по-другому. Подобный объект встречи Делёз анализирует в своей книге «Марсель Пруст и знаки», где чувства героя пробуждаются от печенья «Мадлен».

Объект встречи делает человека особо чувствительным, точнее, настраивает его на особую чуткость, ведь это знакомая встреча с трансцендентным, которая никогда не проходит бесследно, она разворачивает человека к неизведанному, сигнализирует о выходе за пределы привычного мира, привычных мироощущений. Делёз говорит о том, что объект встречи не только приводит человека в волнение, не только пробуждает его чуткость и чувствительность, но и озадачивает его, опознаётся как задача [3, с. 176]. Чем человека так озадачивает объект встречи? Делёз обращается к теории познания Платона, согласно которой,

человек не узнает что-то новое, а напоминает. Иначе говоря, объект встречи задействует трансцендентальную память. Объект встречи так воздействует на человека, что превращает встречу в запрос, идущий как будто из прошлого, как будто с этим человек уже когда-то имел дело. Человек оказывается озадачен чем-то смутным, неопределённым и в то же время чем-то знакомым, и эта озадаченность должна завершиться ответом, где от человека требуют раскрыть все свои душевные способности [3, с. 176–177].

Какой ответ может дать человек, озадаченный и смущённый объектом встречи? Такой ответ требует от человека большого напряжения души, из душевной смуты должна вырасти духовная собранность и согласованность. Собранности и согласованности души человек достигает в Идее. Ответом на вызов, который бросает человеку объект встречи, должна стать Идея. Идея появляется из душевной смуты, поэтому она сама по себе ещё смутная и нечёткая, но она погружает человека не только в озадаченность вопросом, но также в озадаченность поиском новых решений. Идея появляется как спасение от душевной смуты, как то, что наталкивает человека на пути выхода из проблемной ситуации. Идея проясняет условия ситуации смуты, в которой оказывается человек, а там, где человеку ясны условия, там созревает и решение [3, с. 241]. Появление Идеи, по мнению Делёза, является главным моментом в понимании того, как свершается новый социокультурный опыт, не имеющий априорных оснований. Идея в культуре связана с появлением и утверждением чего-то нового, с появлением произведения.

Для Делёза Идея есть проявление виртуальной реальности, Идея сама по себе виртуальна [3, с. 256]. Что есть виртуальная реальность Идеи? Виртуальная реальность — это реальность под вопросом, она держится на вопрошании. Делёз придумывает особую графему для обозначения проблематичности виртуальной реальности — это (?)-бытие. Идея как виртуальная реальность вопрошания пробуждается в момент появления объекта встречи, считывает этот объект как вопрошание, видит в нём требование, запрос и поставленную задачу. Появление Идеи Делёз связывает с зарождением мысли. Вот появляется у человека Идея, она ещё очень смутная, но уже в чём-то определённая, имеющая очертания, заставляющая человека беспокоиться, но в то же время и видеть перспективы. Идея как предчувствие того, что грядёт нечто, что скоро что-то появится

и проявит себя. Как отмечает В.А. Конев, в Идее у Делёза происходит слияние бытия и мысли, где быть и мыслить — это одно и то же. Идея пробуждает к жизни нечто новое, Идея порождает произведение, производит нечто новое, но это нечто существует пока только виртуально, это новое всё ещё часть проблемного бытия, с которым пытается справиться человек [9, с. 135].

На наш взгляд, Идея у Делёза репрезентирует чистый свершающийся социокультурный опыт, у которого нет ещё априорных оснований для свершения, это опыт апостериори, где чтобы что-то было, надо чтобы что-то стало. Подобный опыт, согласно Делёзу, требует реализации, и эта реализация осуществляется в интенсификации различий. Идея запускает эту интенсификацию различий, работа над Идеей сопровождается особой интенсивностью [3, с. 298]. Идея у Делёза проявляется в различии и через различие, Идея — это различие, которое выявляет задачу и проблему. Не было задачи, не было проблемы, и вот она появилась в Идее, в различии проявилось то, что человек раньше не различал и не видел. Интенсификация Идеи — это различие, которое уже высвечивает не задачу, а её решение. Находясь в поиске решения проблемы, человек осуществляет различие, отбрасывая всё новые и новые варианты решения, пока решение не будет найдено. Проблематичность Идеи находит решение в конкретном опыте, который предстаёт как индивидуальное решение [3, с. 299].

Индивидуальное решение Идеи у Делёза зависит только от индивида, наделённого способностью мыслить. Человек как мыслящий индивид находит решение проблематичной Идеи, осуществляя и постигая различия [3, с. 307–309]. Индивидуальное решение проблематичного бытия, то есть (?)-бытия, каждый раз исходит из конкретного свершающегося опыта мысли, потому что проблематичное бытие требует каждый раз постижения новых различий, нового отбора решений. Индивидуальное решение проблематичной Идеи вырастает в произведение. Произведение в социокультурном мире существует как конкретный данный свершённый опыт, появившийся из собственного порядка свершения, не имеющий готовых культурных форм и образцов. Онтологическим понятием такого произведения является симулякр, который соотносится только с самим собой, появляется только из себя, не имея других оснований, кроме той Идеи, которая образовалась как виртуальная реальность нового произведения.

Сходный порядок свершения реального опыта как определения индивидуальности в социокультурном мире проявляется в метафизике апостериори Мераба Мамардашвили. Мамардашвили обращается к проблеме мышления: как рождается мысль, из чего человек начинает мыслить, что его наталкивает на мысль. Согласно Мамардашвили, человек начинает мыслить, попадая в точку интенсивности [12, с. 32]. Что может интенсифицировать мысль человека, что придаёт ей интенсивности? Интенсивность мысли появляется в столкновении с некоторым пределом, который существует в социокультурном мире как проблема для человека, как задача, которая каждый раз нуждается в новом решении. Сталкиваясь с таким пределом, человек вынужден самоопределяться, совершать работу по определению себя и новых культурных границ. Подобный предел или пределы существуют как вечные проблемы культуры, как те вопросы, которые снова и снова задаёт себе человек, которые решаются каждым новым поколением.

В качестве таких пределов, интенсифицирующих мысль, Мамардашвили полагает простые вопросы: что есть Бог, Смерть, Любовь, Красота, Истина? Но сами по себе вечные проблемы культуры не запускают интенсивное поле мысли. Здесь речь не идёт о том, чтобы на вопрос был дан ответ. Действительно, в социокультурном мире уже существуют готовые ответы на вечные вопросы, но это не то, что побуждает мыслить человека. Мысль порождается и побуждается тогда, когда человек наталкивается на предел, через который он не может переступить, после которого он не может продолжать путь дальше. По мнению Мамардашвили, человек не может инициировать мысль своим желанием, мысль всегда страдательна, что-то заставляет человека мыслить, что-то встаёт на его пути. Человек начинает мыслить *вдруг*, столкнувшись с чем-то непреодолимым, что требует преодоления и порождает интенсивность мысли. Это *вдруг* прерывает привычный порядок вещей, нарушает рутину повседневной жизни, подвешивает всё существование человека. Находясь в подвешенном существовании, человек вынужден заново определяться в мире, поскольку прежний культурный и жизненный опыт не работает, нужно искать новые основания существования в мире. Но эти опоры человек должен найти сам и из себя.

Для того чтобы устоять самостоятельно на собственных ногах, человек, по мысли

Мамардашвили, должен собраться как мыслящее *cogito*. Здесь Мамардашвили обращается к картезианскому методу сомнения, полагая, что человек должен самоопределиваться через отбор и отказ от всего, что вызывает сомнение, так можно достичь чего-то несомненного, совершить заново сборку самого себя, чтобы найти силы для нового самоутверждения в мире. Сборка мыслящего *cogito* приводит человека к тавтологии, которая является плодотворной тавтологией [12, с. 50]. Подобно тому, как Декарт утверждает своё существование через *cogito ergo sum* — «я мыслю, я есть». В этом онтологическом уравнении человек утверждает себя как то, что существует на своих собственных основаниях, как то, что имеет основание в самом себе, что не нуждается в дополнительной внешней опоре [12, с. 52]. Человек самоутверждается, как самоутверждается Лютер, когда говорит своё знаменитое «на том стою, и не могу иначе».

Подобную тавтологию самоутверждения мы встречаем у В.А. Конева, когда он говорит о чистой культурной способности человека утверждать себя (*affirmo*) [7, 10]. Сталкиваясь с пределами в социокультурном мире, которые вырывают человека из рутины повседневной жизни и делают его существование проблематичным, человек должен сосредоточиться на себе, чтобы найти выход, подобрать решение проблемы. Сосредоточение ведёт человека к новой оптике — чтобы найти решение проблемы, нужно разглядеть смутные новые образы, порождённые проблематичным существованием. В хаотичном и неупорядоченном поиске нового решения человек вынужден перебирать всё смутное и непонятное, что ему мыслится в интенсивности мысли, потому что смутное и непонятное должно получить своё определение, стать понятным и различимым. Мамардашвили говорит об усилении (амплификации) смутных образов, которые должны привести человека к одному единственному ответу, чтобы человек мог сказать своё «да» [12].

Чтобы интенсивность мысли свершилась как событие мысли, согласно Мамардашвили, необходимо усиление мысли. Усиление мысли, или амплификация, действует не по законам логики. Если бы новая мысль порождалась логически, то социокультурный мир был бы перегружен производством произведений и инноваций, но это не так. Событие мысли предполагает её необратимость для человека, для культуры, после свершения события мысли мы не сможем отыграть назад, то, что свершилось, заставляет нас жить иначе. Событие мысли создаёт точку

невозврата — «разве можно мыслить после Освенцима». Итак, интенсивность мысли подкрепляется её усилением, но не законами логики. Событие мысли свершается в порядке апостериори, а не априори.

Говоря об усилении интенсивности мысли, Мамардашвили выделяет несколько моментов, которые сопровождают работу мысли человека, способствуя свершению события мысли. Первое, на что Мамардашвили обращает внимание в действии усиления, — это избирательность мысли в отборе смутных образов, из которых нужно будет выбрать один для утверждения. Второе — избирательность мысли невозможна без воображения, в котором нам представляется отобранный образ. Третье — воображение действует с такой силой, что человек в своём представлении связывает разные элементы, которые раньше не составляли целое. Четвертое — новый образ должен быть выразительным, чтобы стать единственным для утверждения в культуре чего-то нового. Наконец, пятое — усиление интенсивности мысли действует с полной свободой до момента утверждения, но как только утвердилось что-то новое, возникло новое произведение, то свершается событие мысли, образующее в социокультурном мире новый порядок, требующий считаться с собой. Утверждение нового имеет необратимый событийный порядок в культуре. Мы не сможем жить как раньше, если свершилось нечто новое [12, с. 222–254].

В онтологии индивидуальности, становления значимого бытия В.А. Конева большую роль играет такой опыт сознания, как «опыт откровения бытия, и это откровение может быть только конкретным и в конкретной ситуации, то есть данному человеку <...> сознательный опыт совершается в „одиночестве душевной жизни“, опыт автономного сознания, „мой“ опыт, на „моем“ откровении держится» [6, с. 145]. Это особый культурный опыт, который не транслируется в каких-то готовых застывших формах, а даётся человеку на личностном примере, через удивление, через столкновение с парадоксальным мышлением конкретных людей, составляющих культурную среду, культурное окружение.

Онтология индивидуальности В.А. Конева, метафизика апостериори Мераба Мамардашвили, этика десубъективации Джорджо Агамбена, трансцендентальный эмпиризм Жюль Делёза дают нам представление, как в социокультурном мире появляется и утверждается новый смысловой порядок. Появление нового смыслового порядка не подчиняет-

ся линейным причинно-следственным связям, это происходит вдруг, когда привычный социокультурный порядок проблематизируется, становится (?)-бытием (Делёз). Проблематизированное бытие под вопросом вызывает к определённости, прояснённости в неопределённости (?)-бытия, проведения новых границ. На этот вызов-призыв даёт ответ человек, проявляя свою фундаментальную культурную способность к утверждению (В.А. Конев), сосредотачиваясь на самом себе, чтобы быть из самого себя в самоутверждении (М.К. Мамардашвили), в особой манере человека быть так, а не иначе (Дж. Агамбен), быть в усилия мысли, продуцируя Идеи, проводя различия для создания новых произведений (Ж. Делёз).

Современная культура и общество стоят перед человеком новые задачи, которых не было в прошлом. Одна из основных проблем современной культуры — это проблема самоопределения человека. Современный человек оказался в особой культурной ситуации, где всё меньше готовых культурных форм и образцов, и всё больше неопределённости, которая требует новых решений. Философская мысль, направленная на становление значимого бытия, на выявление способности человека быть в различии с собой, утверждать новые смыслы и значения в социокультурном пространстве, такая философская мысль отвечает потребностям современной культуры, и порождает всё новые культурные потребности.

Список литературы

1. Агамбен Дж. Грядущее сообщество / пер. с итал. Дм. Новикова. М., 2008.
2. Агамбен Дж. Открытое. Человек и животное / пер. с итал. и нем. Б.М. Скуратова. М., 2012.
3. Делёз Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб., 1998.
4. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения / пер. с фр. Д. Кралечкина. Екатеринбург, 2007.
5. Конев В.А. Дантовы координаты (проблема определения ценностного бытия) // Конев В.А. Онтология культуры (Избранные работы). Самара, 1998. С. 65–85.
6. Конев В.А. Критика опыта сознания: Самарские семинары по трактату М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и сознание». Самара, 2008.
7. Конев В.А. Семинарские беседы по «Картезианским размышлениям» М.К. Мамардашвили. Самара, 1996.
8. Конев В.А. Смыслы культуры. Самара, 2016.

9. Конев В.А. Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делёза: Семинары по «Различию и повторению». Самара, 2001.
10. Конев В.А. Философия культуры и парадигмы философского мышления // Философские науки. 1991. № 6. С. 16–30.
11. Лехциер В.Л. Введение в феноменологию художественного опыта. Самара, 2000.
12. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления (январь 1981) / под ред. Ю.П. Сенокосова. М., 1993.
13. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. М.: Гнозис, 2009.
14. Нанси Ж.-Л. О событии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991.
15. Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad Marginem' 93. Ежегодник. М.: Ad Marginem, 1994.

References

1. Agamben Dzh. Gryadushchee soobshchestvo. Transl. from Ital. Dm. Novikov. Moscow; 2008. (In Russ.)
2. Agamben Dzh. Otkrytoe. Cheloveki zhivotnoe. Transl. from Ital. and Germ. B.M. Skuratov. Moscow; 2012. (In Russ.)
3. Delez Zh. Razlichie i povtorenie. Transl. from French N.B. Man'kovskaya, E.P. Yurovskaya. Saint Petersburg; 1998. (In Russ.)
4. Delez Zh, Gvattari F. Anti-Edip. Kapitalizm i shizofreniya. Transl. from French D. Kralechkin. Ekaterinburg; 2007. (In Russ.)
5. Konev VA. Dantovy koordinaty (problema opredeleniya cennostnogo bytiya). In: Konev V.A. Ontologiya kul'tury (Izbrannye raboty). Samara; 1998. P. 65–85. (In Russ.)
6. Konev VA. Kritika opyta soznaniya: Samarskie seminary po traktatu M.K. Mamardashvili i A.M. Pyatigorskogo "Simvol i soznanie". Samara; 2008. (In Russ.)
7. Konev VA. Seminarskie besedy po "Kartezianskim razmyshleniyam" M.K. Mamardashvili. Samara; 1996. (In Russ.)
8. Konev VA. Smysly kul'tury. Samara; 2016. (In Russ.)
9. Konev VA. Transsendental'nyi empirizm Zh. Deleza: Seminar po "Razlichiyu i povtoreniyu". Samara; 2001. (In Russ.)
10. Konev VA. Philosophy of culture and paradigms of philosophical thinking. *Russian Journal of Philosophical Sciences*. 1991;(6):16–30. (In Russ.)
11. Lekhtsier VL. Vvedenie v fenomenologiyu khudozhestvennogo opyta. Samara; 2000. (In Russ.)
12. Mamardashvili MK. Kartezianskie razmyshleniya (yanvar' 1981). Ed. by Ju.P. Senokosov. Moscow; 1993. (In Russ.)
13. Mamardashvili MK, Pyatigorskii AM. Simvol i soznanie. Moscow: Gnozis; 2009. (In Russ.)
14. Nansi Zh-L. O sobytii. In: Filosofiya Martina Khaideggera i sovremennost'. Moscow: Nauka; 1991. (In Russ.)
15. Nansi Zh-L. Segodnya. In: Ad Marginem' 93. Ezhegodnik. Moscow: Ad Marginem; 1994. (In Russ.)

▪ **Информация об авторах**

Артур Сергеевич Костомаров — кандидат философских наук, доцент кафедры философии социально-гуманитарного института. ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королёва», Самара, Россия. E-mail: arthur_boyard@mail.ru

Ирина Викторовна Пахолова — кандидат философских наук, доцент кафедры философии социально-гуманитарного института. ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королёва», Самара, Россия. E-mail: vienn@mail.ru

▪ **Information about the authors**

Artur S. Kostomarov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Philosophy, Social and Humanitarian Institute. Samara National Research University, Samara, Russia. E-mail: arthur_boyard@mail.ru

Irina V. Pakholova — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Philosophy, Social and Humanitarian Institute. Samara National Research University, Samara, Russia. E-mail: vienn@mail.ru