

На правах рукописи  
УДК 101.1

Гордюхин  
Евгений Федорович

**ФЕНОМЕН ПЛЮРАЛЬНОСТИ В ПРОСТРАНСТВЕ ФИЛОСОФСКОЙ  
РЕФЛЕКСИИ**

Специальность: 09.00.03 – история философии

**АВТОРЕФЕРАТ**  
диссертации на соискание ученой степени  
кандидата философских наук



Санкт - Петербург  
2011 г.

Работа выполнена на кафедре философской антропологии и истории философии Российского государственного педагогического университета имени А.Н. Герцена

Научный руководитель: Доктор философских наук, профессор  
Анна Сергеевна Степанова

Официальные оппоненты: Доктор философских наук, профессор  
Роман Викторович Светлов

Кандидат философских наук  
Алексей Александрович Воскресенский

Ведущая организация: Ленинградский государственный  
университет им. А.С.Пушкина

Защита состоится «16» июня 2011 года в 16 часов на заседании совета по защите докторских и кандидатских диссертаций Д 212.199.10 Российского государственного педагогического университета им. А.Н. Герцена по адресу: 197046, г. Санкт-Петербург, ул. Малая Посадская, д. 26, ауд. 317.

С диссертацией можно ознакомиться в Фундаментальной библиотеке Российского государственного педагогического университета им. А.Н. Герцена по адресу: 191186, г. Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48, корп. 5.

Автореферат разослан « 13 » 05 \_\_\_\_\_ 2011 г.

Ученый секретарь диссертационного совета  
кандидат философских наук, доцент

  
А.Ю. Дорехин

2011А  
10344

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ



### Актуальность темы исследования

Состояние современной культуры, рефлексивно осмыслившей себя в качестве «постмодерна», определяется распространенным представлением о последнем как всеобъемлющем плюрализме. В этом смысле само по себе современное представление о культуре может быть трактуемо как феномен ее плюралистической интерпретации и выражаться в различных философских проектах с точки зрения множественности ее предметного статуса и метода описания: культура как текст, как осуществленное единство социального производства и «производства желания», как симулированная действительность и т.п. Обусловленность данного феномена принципиальным для постмодерна отказом от репрезентативной модели философии, утратой престижа тождественного и, как следствие, элиминацией классической субъективности, влечет за собой, в свою очередь, и переосмысление тождественного в качестве *видимости*, а также концептуализацию субъективности как феномена несинтезируемого множества. Так, центральной проблемой постструктурализма как теоретической основы постмодерна выступает разработка философских стратегий конституирования новых форм субъективности в условиях онтологического плюрализма. Опыт решения данной проблемы сводится к осмыслению двух фундаментальных тем: 1) проблематики множественного и производства различного и 2) проблематики субъективности. В связи с этим, актуальность представленного исследования определяется необходимостью для современной философии решения вопроса о том, как во множественном устанавливается субъект.

В первую очередь, прояснения требует сам концепт «плюральность», лежащий в основании представлений о множественности как со стороны ее онтологического статуса, так и со стороны метода объяснения и истолкования. Важно заметить, что «плюральность» как мировоззренческая константа современной культуры явилась следствием не только установок гуманитарного знания и искусства эпохи постмодерна, но и стала основополагающим предметом современного естествознания, ориентированного на исследование проблематики становления, нестабильности и самоорганизации. Вместе с тем, есть основания полагать, что уже в античной философии, демонстрирующей полиморфизм мысли, возникла та форма рефлексии, в рамках которой происходило осмысление феномена плюральности. Особая значимость данного концепта проясняется в его соотносительности с понятиями *нередуцируемого различия и повторения* у Ж. Делеза, историко-философский и собственный теоретический проект которого, с нашей точки зрения, можно рассматривать как отвечающий задачам постструктурализма.

Исследование теоретического существа философии в историческом измерении, то есть в историко-философском процессе, само по себе является актуальной задачей. Тем более своевременным представляется проект истолкования историко-философской актуальности как устойчивого

диалогического единства и взаимодействия теоретической философии (как античной, так и современной) и ее исторических трансформаций. Первостепенной с точки зрения современности, отличительной чертой которой является устойчивая тенденция культурного многообразия, представляется и проблема генезиса, а также рецепции идей, концептов и терминов в мировом историко-философском процессе. Актуальность последних обуславливает необходимость определения теоретической значимости самого феномена концептуализации ряда проблем и понятий античной философии, например, выявления в ней того смыслового потенциала (ядра), вокруг которого собираются такие понятия как «лектон», «клинамен», «атомарный минимум» и другие.

Не менее важна и задача аутентичной интерпретации различных исторических форм философии. Рассмотрение же проблем, поднятых еще в рамках античной философии в проекции философии современности должно способствовать определению современной философией ее предметных границ, проблемного поля, методологического инструментария и вектора дальнейшего движения.

Кроме того, с учетом значимости для проблемного поля современной философии задачи осмысления онтологического и гносеологического статуса субъекта, меры присутствия личностного в человеке, разработки стратегий сборки субъекта, встает вопрос о представленных в историко-философской мысли формах концептуализации имперсонального становления субъективности, реализации самого процесса субъективации. Предпринятый в диссертации анализ процесса субъективации у Ж. Делеза, рассмотренного посредством интерпретации концепта «смерти субъекта» в духе идеи вечного становления собой, Я как собственного произведения, характерной для современного понимания античной философии как «искусства жизни», а также исследование проблемы спецификации темы «смерти субъекта» в качестве «смерти автора» способствуют достижению целостности осмысления темы *субъективного*. Такой подход открывает возможность для решения проблемы становления субъективности в рамках практики множественного текста (философского и литературного), что и определяет перспективы исследования в данной области.

#### **Степень разработанности темы**

К проблеме множественности и производства различного, создания онтологии множественного, а также к проблематике переосмысления классической категории субъекта обращаются практически все виднейшие представители современной философской мысли, в особенности французской. Однако, историко-философский контекст данного исследования, быть может, в ущерб объему и широте охвата материала, позволяет, вместе с тем, сосредоточиться на более детальной проработке того концептуального целого, которое мы находим в сопоставлении эллинистической (в лице стоиков и эпикурейцев) и современной (в лице Ж. Делеза) философских традиций. Кроме

того, вынужденная ограниченность в спектре возможных отсылок усугубляется тем обстоятельством, что лишь немногие (М. Фуко, А. Бадью, П. Адо) мыслители при построении своих теорий или развитии определенных сюжетов и тем непосредственно обращались к стоическому или эпикурейскому философским учениям, и лишь для одного (Ж. Делез) такое обращение имело фундаментальное значение. Несмотря на это, в настоящее время не существует глубокого обобщающего исследования, посвященного рецепции стоического и эпикурейского наследия в творчестве Ж. Делеза, хотя работы, касающиеся разработки частных проблем, порой встречаются (Гаджикурбанова П.А., Кравец А.С., Марсева Е.В., Торбург М.Р.). По этой причине в своей работе мы опирались на труды, посвященные каждому из указанных объектов исследования в отдельности. Соответственно, источники и исследовательскую литературу по заявленной теме можно разделить на три группы: первые две группы составляют источники по стоической и эпикурейской философии, а также историко-философские работы, посвященные этим античным учениям; третья группа включает в себя собственные труды Ж. Делеза и исследования, посвященные его творчеству.

1) Научную историографию Стои принято вести от фундаментальных трудов Э. Целлера и К. Прантля, объединенных в отношении стоиков общей недооценкой их философского значения. Подлинная реабилитация стоицизма как самостоятельного духовного течения связана с именем М. Поленца, вставшего у истоков традиции осмысления его в качестве определенной «техники», «искусства жизни» - традиции, воспринятой в XX веке и получившей дополнительное развитие в творчестве П. Адо, М. Фуко и Ж. Делеза. Намечившаяся в конце XIX века тенденция к широкой реабилитации Стои и вылившаяся в XX веке во всеохватывающий интерес, касалась не только наиболее известного, этического, (Б. Инвуд, Д. Рист, Л. Эдельштейн, Д. Христенсен), но и двух остальных системообразующих частей учения – физики (С. Самбурский, Л. Блус) и логики (А. Лонг, Б. Мейтс, М. Фреде). В то же время, сама возможность рассмотрения проблематики множественного у стоиков и связанной с ней экспликации процедур смыслопорождения, обусловлена возникшим в середине прошлого века интересом некоторых исследователей (Э. Брейс, М. Босри, А.Ф. Лосев) к стоической теории бестелесного и наименее проясненному в своем статусе понятию «лектон», или бестелесного смысла-события. Огромный вклад в данной области внес французский историк философии Эмиль Брейс, чья программная статья послужила основой для концептуального переосмысления стоической традиции Ж. Делезом.

В отечественной литературе, помимо основополагающих для данной работы идей А.Ф. Лосева о стоической эстетике и иррелевантном характере «лектон», особого внимания заслуживают систематический труд А.А. Столярова по истории стоицизма, а также исследования в области Ранней Стои и стоической физики А.С. Степановой.

2) Примером подлинно философского систематического осмысления эпикуреизма следует считать диссертацию К. Маркса «Различие между

натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура». В дальнейшем, и вплоть до настоящего времени, помимо второстепенных «общих введений», научный интерес сосредотачивается на разработке частных аспектов учения, из которых существенное значение для нас имеет вопрос о статусе эпикурейских богов (Д. Лемке, Р. Америко, А.Ф. Лосев) и проблема атомарных минимумов (Г. Кремер, С.Я. Лурье, Ю. Мау, А.Ф. Лосев). Последняя, в сочетании с концепцией эпикурейцев об идолах-симулякрах и общей критической направленностью их учения относительно всех форм мифа как «ложного бесконечного», получила оригинальное развитие в творчестве Ж. Делеза.

В советско-российской историографии исследование эпикуреизма долгое время имело явный идеологический подтекст, в связи с чем он воспринимался как исключительно материалистическое и атеистическое учение. Тем ярче на общем фоне выделялись работы А.Ф. Лосева, который, опираясь на выводы своих западных коллег, представил оригинальную интерпретационную модель и по-новому сформулировал принципы иррелевантной эпикурейской эстетики. Существенное значение для осмысления римского эпикуреизма в лице Лукреция имеют работы Т.В. Васильевой. Особого внимания заслуживает научная деятельность З.А. Покровской по исследованию терминологических особенностей поэмы Лукреция. Кроме того, стоит отметить также обобщающий труд М.М. Шахнович по вопросу о религиозных воззрениях Эпикура.

3) В настоящее время в отечественной литературе, за исключением монографий Л.А. Марковой и И.Е. Карцева, не существует труда, непосредственно посвященного анализу основных положений творчества Ж. Делеза. Данный пробел в известной мере компенсируется множеством вводных статей и послесловий к переводам, принадлежащих перу таких авторов, как: И.П. Ильин, М.К. Рыклин, В.А. Подорога, С.Л. Фокин, Я.И. Свирский, О.В. Аронсон, Н.Б. Маньковская и др. Интерес большинства зарубежных исследователей вращается вокруг политических, психологических и эстетических концептов творчества Ж. Делеза. Вместе с тем, в ряду прочих, следует обратить внимание на работы К. Пирсона, Д. Белла, В. Берген, Д. Смита, Д. Маркса, М. Ролли, П. Виддера, С.Цепке, Ф.Менге, Д. Олковски, Д. Селларса и др., предметом которых выступают гносеолого-онтологические аспекты философствования Делеза. Наиболее оригинальным и глубоким по своему содержанию прочтением Ж. Делеза, отличается широко известный и во многом полемичный труд А. Бадью, представляющий для нас особый интерес в виду не только детального изложения автором проблематики множественности и субъективности у Ж. Делеза, но и в силу того, что именно А. Бадью впервые указал на прочную связь Делеза и стоиков, в частности, в вопросе подчинения мышления множественного обновленному представлению о Едином.

**Объект исследования.** Античные варианты концептуализации онтологического статуса множественного и их рецепция в философии Ж. Делеза.

**Предметом исследования** выступает феномен *плюральности*, рассматриваемый в историко-философском измерении.

**Цель и задачи исследования.** Основная цель данного диссертационного исследования заключается в определении принципов концептуализации субъективности в условиях передудцируемого множества (для каждой из представленных концепций).

Достижение поставленной цели предполагает решение следующих задач:

1. Определять онтологический статус множественного и дать теоретическое обоснование философского плюрализма.
2. На основе историко-философской реконструкции предложенных объектов исследования установить их общее концептуальное целое, определяющее схожесть проблем и взаимную корреляцию понятий.
3. Обосновать критическую направленность учений стоиков и эпикурейцев по отношению к предшествующей традиции.
4. Восстановить единство онтологического и этического учений стоиков на основании принципа «повторения».
5. Прояснить статус «бестелесного» в стоической философии как принципа производства смыслового многообразия.
6. Определить принципы концептуализации единичности как основания для производства различного у эпикурейцев.
7. Выявить концепты, соответствующие проблеме множественности у Ж. Делеза, и артикулировать их взаимную корреляцию с аналогичными концептами у стоиков и эпикурейцев.
8. Раскрыть содержание понятий различия и повторения в контексте проблемы субъективности у Ж. Делеза.

**Методологическая основа исследования.** Для решения поставленных задач в рамках комплексного историко-философского исследования автором использована комбинация различных методов историко-философской реконструкции и компаративистских приемов. Метод сравнительного анализа в сочетании с герменевтическим методом и текстологическим анализом источников позволили выявить факторы взаимовлияния и взаимоперехода достижений мысли в историко-философском процессе, различия в интерпретации некоторых античных понятий, а также определить их существенную теоретическую значимость и потенциал концептуализации для современной философии. Применение философско-антропологического подхода позволило сконцентрироваться на некоторых аспектах конституирования субъективности в контексте исследования проблематики несинтезируемого и безличного множественного, а также с учетом фундаментальных для современной культуры парадигм «смерти субъекта» и «смерти Автора», обусловивших междисциплинарный характер исследования. Диалектический подход, принцип единства логического и исторического дали возможность проследить трансформацию рассматриваемых концептов в процессе их историко-философского и социо-культурного осмысления.

Научная повизна диссертации обусловлена спецификой предмета исследования и состоит в определении принципов конституирования субъекта в качестве симулякра, представленных в историко-философской рефлексии.

1. Артикулировано концептуальное сходство эллинистической (в лице стоиков и эпикурейцев) и современной (в лице Делеза) философских традиций.

2. Предложена трактовка субъективного стоического принципа тождества в значении *симулированного тождества*, или *повторения*, вносящая определенный элемент повизны как в понимание всей стоической теории, так и рецензии и развития отдельных ее сторон, в частности, в философии Делеза. Показано, что тождество для стоиков – лишь формальный момент согласия телесной души с самой собой, которое, однако, в силу его повторения, продуцирует некий бестелесный смысл как то, что к этому единству не сводится. На смену формальной логике приходит логика события, логика множественности, которую можно свести лишь к некоему симулированному тождеству, маскирующему действие различия.

3. Проведен анализ субъективности в контексте понимания всеобщего как изолированной единичности в учении эпикурейцев. Показано, что сам их субъективный принцип полагается как внутренне различенный, при котором всеобщее трактуется как относящаяся ко мне единичность – бог, или другой. Само же это различие рассматривается за счет понятия «междумирья» как проекции отношений взаимобратимости внутреннего и внешнего.

4. Дано обоснование целесообразности трактовки эпикурейской эстетики в терминах «Аналитики возвышенного» и теории вкуса Канта.

5. Предложена интерпретация концепта «смерти субъекта» в духе идеи вечного становления собой, Я как собственного произведения.

6. Предложен вариант рассмотрения проблемы становления субъективности у Делеза в рамках практики множественного текста.

#### Положения, выносимые на защиту:

- Плюралистическая направленность рассматриваемых концепций получает обоснование с учетом онтологического статуса как Единого, так и множественного, определяемого в качестве симулякра на основе идеи передудцируемого различия.

- Экспликация стоического принципа тождества, а также обоснование единства онтологического и этического учения стоиков, осуществляются согласно принципу повторения и в рамках мифологемы «вечного возвращения», характерных для стоиков.

- Обоснование единых субъективных принципов стоической и эпикурейской философии осуществляется посредством концептуализации их внутренней различности, вследствие которого стоический «мудрец» и «человекоподобные боги» Эпикура предстают в качестве «концептуальных персонажей» их теорий.



- Трактовка эпикурейского учения о богах в качестве завершающего этапа реализации принципа удовольствия представлена как актуализация эстетического у Эпикура в качестве искусственно воспроизводимой, этически заданной формы.
- Интерпретация концепта «смерти субъекта» в рамках идеи «повторения», вечного «становления собой» у Делеза осуществляется с учетом рассмотренной Фуко античной модели «культуры себя», Я как собственного произведения.
- Обоснование вне-личностного характера процесса субъективации у Делеза может быть дано посредством рассмотрения данной проблемы в рамках концепта «смерти Автора» и практики множественного текста.

**Теоретическая значимость** работы заключена в том, что результаты, полученные в ходе исследования, освещают неактуализированный к данному моменту пласт в истории философской мысли, выявляя широкий потенциал концептуализации используемых понятий и открывая перспективу для дальнейших исследований в рамках проблематики множественного и становления субъективности.

**Практическая значимость** исследования состоит в том, что материалы диссертации, теоретические положения и выводы могут быть использованы для дальнейшей разработки методологических принципов историко-философского знания, в образовательном процессе при написании пособий для студентов и аспирантов, а также в преподавании курсов философии, истории западной философии и истории современной философии, курсов этики и эстетики.

**Апробация работы.** Основные положения и выводы диссертации, а также отдельные вопросы и сюжеты по теме исследования были представлены и обсуждались в ходе теоретических семинаров, включая 17-ю историко-философскую конференцию «Универсум платоновской мысли: Платонизм в контексте античной культуры (историко-методологический аспект)» (19 июня 2009 г.). Материалы диссертационного исследования были использованы при подготовке курсов лекций и семинаров по истории философии и герменевтике. Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры философской антропологии и истории философии РГПУ им. А. И. Герцена (10 декабря 2010).

**Структура диссертации.** Работа состоит из введения, четырех глав, содержащих 15 параграфов, заключения и списка литературы. Список литературы составляет 156 источников, в том числе 28 – на иностранных языках. Общий объем диссертации составляет 165 страниц.

## **ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ**

Во введении обоснована актуальность темы диссертации, рассмотрена степень разработанности данной проблематики, определены основные задачи исследования, методологическая база, выдвинуты положения, выносимые на защиту.

В первой главе «Онтологический статус множественного и критика платонизма» дана общая характеристика программы Делеза по «низвержению платонизма», послужившей отправной точкой для переосмысления онтологической связи Единого и множественного на основе идеи передуцируемого различия.

По Делезу мышление множественного основывается на таком понимании Единого, при котором последнее предстает как воспроизводство, а, точнее, *повторение* изначального различия. Единое в действительности мыслится как принцип, но принцип вторичный, имеющий значение, так называемого, *симулированного тождества*. В противоположность различию, играющему роль отрицательного в рамках тождественности понятия, различие само по себе, как принцип некой дифференцирующей силы, обретает значение позитивного утверждения за счет повторения как вторичного тождества. Разница в том, что движение мысли исходит не из понятия как бытия тождественного в сторону многообразия явлений, но из множественного как бытия становящегося с тем, чтобы обнаружить в нем утверждающую силу Единого. Иначе говоря, Бытие как Единое выражается в самом различии, выступая повторением различия. Но тогда и мышление Бытия уже не может быть мышлением понятия, так же как различие не может быть различием внутри тождества. Единое, по Делезу, не может быть понятием, поскольку о нем теперь нельзя помыслить согласно принципу.

Согласно Делезу, подлинная мысль начинается с принуждения случая, знака, и носит характер произвольности. Знак, как элемент дифференцированного множества, указывает на существование того, что не может быть определено как тождественный себе объект и пребывает в бесконечном становлении. Сущность, открываемая знаком, есть Единое, которое не заключено в форму понятия, которое вечно ускользает от определения, и в этом смысле должно быть понято как Единое различия, Бытие различия, его достаточное основание. С помощью знака мы постигаем многие формально различные смыслы, относящиеся к Бытию как онтологически единому. Поскольку Единое сказывается в одном смысле для всего существующего, речь должна идти о «*дизъюнктивном синтезе*», результатом которого становится видимость взаимоотношений на основе равенства различного, единого смысла для всех различающихся. Этот *плюрализм* на основе онтологического единства выражается в одинаковом для всего сущего статусе симулякра, нейтрального смысла-события. Таким образом, мышление, отвечающее требованию тождества мышления и Бытия, может быть лишь дизъюнктивным синтезом, или симулированным тождеством того и другого, проявляющемся в нейтральности смысла-события.

Онтологический статус множественного, мыслимого в качестве производства симулякров, объясняет то, почему различие не организуется в понятийную иерархию родов и видов и, стало быть, не мыслится теперь как операция специфического различения внутри понятия, а также почему, следовательно, и Бытие не выражается в нескольких смыслах, распределяясь по областям наибольшего или наименьшего соответствия принципу. Для того,

чтобы утвердить Единое, следует помыслить и реальность различия. И наоборот, для того, чтобы утвердить реальность различия, следует помыслить его лишь как выражение Единого, выступающего принципиальным условием для равноправного сосуществования симулякров.

Этот позитивный характер мышления различия, не позволяющий смешивать последнее с отрицанием, определил общий антидиалектический пафос философии Делеза, выражающийся в требовании мышления без посредничества. В том и заключается смысл дизъюнктивного синтеза, что никакое Единое различного невозможно посредством установления внутреннего отношения сущностей друг к другу – отношения родов и видов, влекущего за собой бесконечное уточнение распределений; перехода через отрицание, вводящего неоднозначность. Онтологическое равенство различного достигается за счет его повторения в симулированном тождестве: различное можно определить как тождественное только благодаря его воспроизводству в качестве симулякра. Утверждение же сущего как симулякра сущего – главная цель того, что Делез подразумевал под «низвержением платонизма».

Переориентация мира с порядка сущностей и явлений на порядок симулякров означает утверждение принципиально неиерархизированного пространства различного и равноправного – *плюралистичного мира «кочующих сингулярностей»*, лишенного всякого основания. В этом смысле Единое выступает как условие схождения того, что изначально различно, но выражается оно лишь в качестве позитивного утверждения этого различия, то есть в производстве эффекта, или симулированного подобия.

Вторая глава «Повторение как принцип философской системы стоицизма» состоит из шести параграфов и посвящена рассмотрению вопроса о том, как отношение Единого и множественного оборачивается проблемой становления субъективности. На примере стоиков показано, что мышление множественного основывается на таком понимании Единого, которое имеет характер субъективно всеобщего, или Логоса. Множественное, выведенное в сферу нейтрального бестелесного, утверждается за счет повторения в субъективном тождестве события (Бытия как Иного) и смысла (мышления, актуализирующего потенцию Бытия как Единого). Стоический субъект устанавливается в безличном множестве сингулярностей за счет осуществления операции *повторения*, с одной стороны, формируя образ безусловного приятия внешнего, с другой, выступая как условие, или квази-причина, такого приятия. Повторение, таким образом, определяет несколько театрализованный характер стоической этики (по выражению Делеза, «этики мима»), когда субъект трактуется как свободный исполнитель решений судьбы в некоем общекосмическом представлении.

В первом параграфе «Нечто» и понятие «существование» акцентирован отход стоиков от традиционного понятия «сущность», обозначающего бытийное ядро вещи, в сторону понятий «существование» и «неопределенное Нечто» как наиболее пригодных для описания мира, не отличающегося субстанциальной однородностью.

*Нечто* (τι), в качестве наиболее общей онтологической категории, включает в себя три модуса существования: «то, что несомненно существует (проявляясь в телах); то, что как бы существует (бестелесное); и то, что не существуя, как-то все-таки существует (воображение)». Смысл этого сочетания состоит в ориентации стоиков на описание не первичных сущностей, а телесных взаимодействий, что, в свою очередь, означает отказ от идеи субстанциальности в пользу идеи функциональной зависимости. Бытие теперь определяется не через вертикаль статичного отношения сущности и вещи, сводившегося к идее подражания, но в плане пространственного модуса существования, с характерной для него горизонтальной равнонаправленностью всеобщей *симпатической* связи всего со всем.

Второй параграф «Принцип константности материи в стоической философии» посвящен рассмотрению учения стоиков о пнеуме и мировом пожаре.

Принцип константности материи, предполагающий изменения функционального характера, противостоял принципу субстанциальности, связанному с идеей подобия. Так, мир, подверженный гибели в мировом пожаре, есть результат множества своих восстановлений в бесконечном процессе обновления. Приняв в себя различие, мир предстает для себя в качестве своего же образа – той сущности (в смысле некоего высшего *что*, рода, *того же самого*), которым существование (*есть*) не исчерпывается. Движение стоического космоса, или его ритмическое *повторение*, носит поэтому характер периодичности, а не цикличности, подразумевающей воспроизведение Модели, тождественность: стоики говорили о возрождении вовсе не того же самого, но *похожего* мира – вновь появится не сам Сократ, а «*некто, похожий на Сократа*». Мир предстает как упорядоченное, обретшее бытие становление, *вос-становившее* себя скорее не в качестве тождественного, но симулированного подобия. Именно по этой причине стоическая космология обретает некий мистериально-театральный характер игры в *вечное возвращение*.

В третьем параграфе «Бестелесное и стоическая теория причинности» произведен анализ взаимной обусловленности категорий *телесного* и *бестелесного*, определившей особенности стоической *теории причинности*.

Тела, в их количественных и качественных положениях, заданных определенным состоянием пнеумы, не могут служить причиной порождения новых качеств, ибо, смешиваясь, они уже содержат в себе друг друга. Но если сущность остается неизменной, то нечто новое может возникнуть лишь в качестве *при-сущности*, ничего не прибавляющей к реальности вещи – некой дополнительной сферы *бестелесных сущих*, функционального состояния, возникающего в результате телесного взаимодействия. Здесь мы имеем дело уже не с самой вещью, но с определенным способом ее бытия, *атрибутом*, выраженным глаголом – «так, когда скальпель режет плоть, одно тело производит в другом не новое свойство, но новый атрибут – быть разрезанным». Этот способ бытия образует собой некий «срез фактов» «на поверхности бытия», всегда неизменного. Он есть чистый продукт, результат, *эффект*,

которому нельзя придать статус реального, действенного бытия. Он – *событие*, реально не существующая сущность, *Нечто*, которое одновременно «принадлежит и бытию и небытию, существованию и присущности». Как полагает Делез, этот новый дуализм тел и эффектов, положений вещей и бестелесных событий привел стоиков к радикальному пересмотру платонизма – бестелесное теперь и составляет «всякую возможную идеальность, причем последняя лишается своей каузальной и духовной действительности». В этой связи, особое значение для стоической философии приобретает понятие «*лектон*», открывающее собой сферу нейтрального смысла. Рассмотрению иррелевантного характера «лектон» в его связи с концепцией стихийно-материального логоса посвящены четвертый («Логос в значении лектон») и пятый («Логос и судьба: диалектика я и другого») параграфы второй главы.

Лектон – это то, что мы имеем в виду, обозначая вещь; чистый смысл предмета, нейтральный к его реальному существованию. Как имманентная истинность предмета, *смысл, выражаемый в предложении, и атрибут положения вещей*, лектон, будучи зависимым и от того, и от другого, вместе с тем не редуцируется к ним, но образует собственно *границу* между ними – некое дополнительное измерение между словом и телом, универсальным понятием и индивидуальным порядком объектов. При всей своей абстрактности, однако, лектон не несет в себе ничего чисто логического, но дано прямо и непосредственно. Вот почему лектон, трактуемое стоиками как нечто *безразличное*, о котором даже нельзя сказать ни того, что оно существует, ни того, что оно не существует, и, в этом смысле, в корне отличное от платонических идей, обладающих причинно-метафизическим существованием, обретало, вместе с тем, статус некоего моделирующего принципа, основания для построения разумной и целесообразной картины мироздания. Несмотря на то, что существуют только тела, подлинная реальность существования есть осмысленная реальность. Для этого и требуется лектон. Но мудрец, постигая событие в его вечной истинности, то есть иррелевантности, жаждет осуществления этого бестелесного эффекта во вполне телесном мире, хочет, по выражению Делеза, «дать тело» своему событию, послужить ему некой «квази-причиной». Последнее, однако, возможно лишь в том случае, если событие уже сокрыто в глубине тел, то есть уже в каком-то смысле есть, *причинено*, поэтому стоику остается теперь только *пред-ставить* его, *вос-становить* для разума – *повторить* в качестве своего, *отличного* (при этом само по себе отличие *сверх-представимо*, что и даст возможность бестелесному смыслу быть). Таким образом, мышление стоиков, пугающееся во внешнем предмете, выходит за рамки собственно логики, превращаясь по сути в некое *искусство жизни*. Но *жить*, по стоикам, и значит *представиться*. Эта театральность, имеющая, казалось бы, лишь этические следствия, раскрывается на примере их общего учения о логосе как субстанциально осуществленном *внутреннем* слове.

Раскрытию содержания специфической «трагичности» и «театральности» стоической этики посвящен шестой параграф второй главы («Стоическая трагедия, или этика мима»).

Стоический лектон, или внутренний логос, в бытийном плане выраженный как *pur technicon*, Логос, преобразующий стихийное вещество космоса в продукт некой рассудочной скопструированности, нацелен на создание образа идеального субъекта, свободного от внешнего воздействия судьбы. Поэтому для того, чтобы быть собственным произведением, стоику требовалось повторить для себя свой предмет во всем его чувственном своеобразии. Так, реабилитировав *тело*, он восстанавливал *судьбу* как фабулу (линию) своей жизни. Все конкретное содержание – тело – судьбы раскрывается в его свободном разыгрывании. Разумность судьбе придает как раз момент согласия и *повторного* («контр-») осуществления в представлении. Это «контр-осуществление» реализует для стоика его собственное тело, но таким образом, что он выводит все природные несовершенства последнего из области физического причинения в область бестелесных эффектов, выступая для них некой *квази-причиной* – дает телу *сбыться*, заново его сотворив. Субъект нуждается в предмете как в своем другом. Но это другое как телесная смесь может быть и дурным, несоответствующим его разумной природе. Поэтому стоик хочет отождествиться не с самим предметом, но с бестелесным и нейтральным событием, которое выражается в представлении этого предмета. Представление образует некую рамку этого тождества, которое на самом деле есть тождество различия, поскольку представляющий субъект (стоик-актер) никогда не равен себе, но тождественен себе как другому (различен). Так субъект обнаруживает себя как *чистую волю к событию*. Он сам становится его квази-причиной и обретает свою свободу. Но эта свобода состоит не в том, чем он уже стал или еще только станет. В этом он как раз несвободен. Он свободен не в бытии другим, но в вечном становлении последним, то есть в различии. Значит, представляя себя как другого, он как бы делает зримым (выражает) само становление, дает ему *сбыться* как *чистой воле другого*. Поэтому, становясь субъектом своей судьбы, стоик утверждает свою свободу в различии, свободу *сбываться* другим – переставая быть раз навсегда этим, то есть объектом, претерпевающим несправедливость. Актер стремится к осуществлению события, но не происшествия. Он желает скорее даже не того, что происходит, но того, что выражается в происходящем – чистого и беспримесного момента, свободного от ограничений индивидуальности или положения вещей. В этом смысле представление обозначает не отображение, но контр-осуществление, которое следует отличать также и от репрезентации. Здесь создается лишь видимость репрезентации как воплощения первообраза, идеи, то есть – *видимость видимости идеи*; симулированное тождество, или *повторение*, в глубине которого действует различие.

В третьей главе «Концептуализация различия в учении Эпикура» дано обоснование единого субъективного принципа Эпикура, в соответствии с которым только всеобщее, представленное в форме изолированной единичности, может служить условием для мышления множественного и бесосновного мира; а также определены принципы концептуализации единичности как основания для производства различного.

В первом («Принцип удовольствия в контексте представления о философии как эстетике существования») и втором («Учение о богах как завершение принципа удовольствия») параграфах в рамках античной традиции понимания философии как «культуры себя» и «искусства жизни» предлагается трактовка эпикурейского учения о богах, рассмотренного в качестве завершающего этапа реализации принципа удовольствия. «Космическое» сознание Эпикура, согласно античной формуле постоянного «соотношения с собой», требованию «жизни в присутствии бога», характеризуется как внутренне различное, где основанием различия служит ощущение божественного присутствия как искусственно воспроизводимой, этически заданной формы.

В третьем параграфе «Коинцитуализация образа *междумирий* как основания для производства различного» внутренняя различность, присущая субъективному эпикурейскому принципу, при котором вообще трактуется как относящаяся ко мне единичность – бог, или другой, иллюстрируется за счет образа *божественных междумирий* как проекции отношений внутреннего и внешнего. Принцип божественного самосознания, которое вместе с тем остается единичным самосознанием, находит свое завершение только в присутствии бога по отношению к другой единичности – миру; в образующем самостоятельную сферу *отталкивания* от мира, в обретении *места*. Божественное *междумирие*, есть фиксация движения самосознания как перехода внешнего во внутреннюю очевидность, когда самосознание, при условии своей чувственной единичности, само конституирует себя как «место» - ту область, из которой бог-мудрец созерцает внешний мир как свое внутреннее. Таким образом, эпикурейское *междумирие* получает значение *утвержденного различия*, когда мир не только ощущается мной как моя внутренняя очевидность, но само это внутреннее полагается как внешняя чувственная единичность. Полнота единства с миром достигается эпикурейским сознанием посредством утверждения своего с ним различия – при том условии, что это единство может быть лишь ощутимо, как некая вещь, а не помысленно, ибо для него нет решительно никаких оснований, кроме свидетельства сформированного общей культурой чувства. Исходя из последнего, бесконечные миры Эпикура могут быть трактуемы именно как эстетическая очевидность вкуса, а боги, таким образом, предстают как своего рода «целесообразность без цели», что обнаруживает некоторое сходство с кантовской теорией вкуса. Обоснованию данного предположения посвящены четвертый («Эпикурейские боги как целесообразность без цели: учение о богах и кантовская теория вкуса») и пятый («Трагическая эстетика Лукреция и категория возвышенного Канта») параграфы третьей главы.

В основу чувственного созерцания Кант кладет «трансцендентальное понятие разума о сверхчувственном» как «неопределенную идею сверхчувственного в нас». Сталкиваясь с необъятностью бесформенного объекта природы, воображение негативным образом переступает собственные границы, находя всю свою силу несоизмеримой с требовавшим разумом к

---

объединению безмерности в целое. Это несоответствие переносится затем на объект природы, так что он представляется содержащим идею бесконечности и сверхчувственного в себе. Таким образом, говорит Кант, имеет место некоторая «подстановка», когда мы «соединяем уважение к объекту с уважением к идее человечества в нашем субъекте». В случае Эпикура мы имеем дело со схожим рода операцией, ведь представление о богах также, на первый взгляд, рисуется нам в виде некоего допущения о наличии бытия сверхчувственного как воплощенном этическом идеале. Но, согласно атомистическому принципу, это сверхчувственное обретает характер самостоятельной единичности, превращаясь из объекта созерцания в субъект, в определенную точку зрения. Если же учесть тот факт, что боги не обладают никакими положительными этическими характеристиками, а, напротив, являются лишь эстетической очевидностью их отсутствия – отсутствия всяких целей, идей и смыслов, то представление о божественных междумириях предполагает наличие таких сущностей, которые свидетельствовали бы не столько о духовном единстве с миром, сколько о состоянии перманентного различия с ним по принципу отношений я и другого, одной единичности по отношению к другой единичности. Боги как сущности продуцируют различие за счет постоянного воспроизводства способности созерцания, которая одна только имеет значение в формировании мира как эстетической действительности.

Единство здесь должно быть основано на различии как фундаментальном требовании: единство вторично и негативно, поскольку дается через проекцию морального идеала в виде божественной сверх-сущности, заключающейся в отсутствии всяких качеств, – некоей пустоты, которая может быть наполнена любым содержанием, атомами. В этом смысле пустота трактуется как предел, как духовная граница любого явления, на которое направлено созерцание, образуя некую сверхчувственную единичность по отношению к чувственной, и эстетическую ценность этого отношения гарантирует различие.

**Четвертая глава «Ж.Делез: плюрализм и проблема субъективации»** посвящена исследованию проблемы становления субъективности в условиях несинтезируемого множества.

В первом параграфе «Луcretий и натурализм» в рамках предложенной Делезом трактовки эпикурейского учения сформулированы основные положения философского плюрализма. В соответствии с последним, при характерном для эпикурейцев условии сохранения материального источника вещей, природа (Physis) не должна мыслиться как определение Единого или Целого, но, в качестве принципа производства разнообразного, может быть только единым множественного – суммой, не складывающейся в целое. Отсюда следует, что плюрализм есть не только множественность утверждений, но и утверждение множественного как такового, становление множественности. При этом множественность, в свою очередь, утверждает единое природы как подлинно бесконечное – как бесконечную сумму. Единое учреждается как пре-философский план, некое Единое мысли, «потенция Все-целости», никогда не актуализированной в замкнутое универсальное единство.



В связи с этим, в рамках экспликации учения Эпикура о движении атомов в пустоте, организованного в соответствии со структурой чувственных и мысленных временных минимумов, особый исследовательский интерес приобретает концепт отклонения атомов от прямой линии, полагаемый как принцип производства многообразного. Поскольку отклонение манифестирует передупреждаемую множественность причин – единичности никогда не образуют целого. Атом как условно допускаемый предел чувственного устанавливает различие, определяемое как отношение единичностей при столкновении атомов, к которому ведет отклонение. С признанием целого эпикурейцы с необходимостью вводили бы и судьбу как единство причин, становясь на точку зрения стоического фатализма. Этого они допустить не могли и, в противоположность судьбе, утверждали случай как независимую множественность причин. Клинамен как случай независим ни от положения вещей, ни от субъекта, ни от пространственно-временных координат, и хотя он сам и детерминирует движение атома, скорость, с которой происходит отклонение, совершенно неуловима. В этом смысле «клинамен» выступает как чистое событие.

В качестве такового «клинамен» представляет собой некую *трансцендентальную очевидность*, аналогом которой выступают эпикурейские боги, природа которых, в силу особой тонкости и подвижности атомов, может быть постигнута только умом, или, как сказано, «свободным броском ума» за пределы чувственного опыта – в опыте трансцендентальном. Боги, представляя собой максимум основанного на чувственном опыте мышления, формируют некую идеальную сферу на границе материального мира, которая в то же время мыслится как самостоятельная «квази»-природность, истинная сущность природы, «свернутая» в ней в качестве предела. Вместе с «развертыванием» этой сущности происходит то, что мы можем назвать *процессом субъективации*, когда субъект устанавливается в различном в качестве воспроизводимого, «повторяемого», фиксирующего различие элемента. Заклучить о существовании такой сущности мы можем только на основании того, что выходит за пределы способности ощущения, или, точнее, составляет его предел – точно так же, как атом составляет мысленный предел чувственного.

Однако, таковая предельная относительно ощущений способность духовного усмотрения сущностей, недоступных непосредственному опыту, но являющих собой некую трансцендентальную очевидность, может быть связана не только с представлениями об атоме и пустоте, богах и междумириях, но также и с тем, что Эпикур называл «случайными свойствами» тел, или «симптомами». Последние не относятся к целому тождественного себе объекта, не могут мыслиться согласно этому целому и, следовательно, легко могут быть от него отторгнуты. В этом смысле таковые свойства можно назвать противоречивыми, потому что каждый раз мы должны соотносываться со случайным характером их проявлений. Подобное определение противоречивых «симптомов», имеющих неопределенный статус и занимающих промежуточное положение среди тел, их реальных свойств, и бестелесного, обнаруживает

---

очевидное сходство с проблемой «знаков» в философии Делеза, рассмотрению которой посвящен второй параграф данной главы («Знак как предел способности ощущения»).

Формулируя собственную концепцию знака в русле критики классического типа философствования, Делез проводит различие между двумя образами мышления: догматическим, или рационалистическим, и *трансцендентально-эмпирическим*. Под трансцендентальным эмпиризмом следует понимать такой опыт постижения сущности, который был бы освобожден от модели узнавания и от идеала общего чувства. Источником такого опыта теперь является не узнаваемый объект, обладающий чувственными качествами, но именно *знак* как предел способности ощущения – некая внутренняя граница, являющаяся условием для постижения сущности. С чисто эмпирической точки зрения знак неощутим, и в этом смысле подобен эпикурейскому атому с его структурой мысленных пределов, которые делают его объектом трансцендентального опыта. Так же как атом является элементом в принципе чувственного многообразия, знак, вплетаясь в сеть дифференцированных порядков, указывает, вместе с тем, на его источник во внутреннем как различающей сущности. Сущность раскрывается через искусство, конституируя единство нематериального знака и подлинно духовного смысла, и выражает собой абсолютное различие. Делез, как задолго до него Эпикур применительно к атомам, объясняет различие посредством выстраивания структуры трансцендентальных пределов: знак, составляя некий минимум чувствительности, отсылает к предельному качеству – сущности, свернутой внутри субъекта. По аналогии с монадами Лейбница каждый субъект выражает целый и абсолютно различный мир с определенной точкой зрения. Этот мир не существует вне выражающего его субъекта. Но поскольку определенная точка зрения представляет собой внутреннее и абсолютное различие, она не смешивается с тем, кому она принадлежит, и образует некое «предельное свойство» внутри субъекта, более глубинное, чем сам субъект. Таким образом, не субъект эксплицирует сущность, но скорее сущность, свернутая, сложенная (*impliquet*) внутри субъекта, конституирует его самого. «Свертывание» и «оборачивание», как высшие определения сущности, отсылают, в свою очередь, к образу «складки» (*pli*), напрямую связанном с разработкой проблемы субъективности, как она поставлена у Делеза.

В третьем параграфе «Складка и проблема субъективности» исследуется вопрос о тождестве мышления и бытия по принципу складки, формулируется проблема и дается описание основных аспектов субъективации.

Длительная традиция мыслить тождество бытия и мышления, начиная с Декарта, помещает вопрос о таком единстве в проблематику субъекта, так что он становится теперь вопросом о тождестве бытия и бытия субъекта как *cogito*, обладающего некой «конституирующей внутренностью». По Делезу же внутреннее как сущность вовсе не обладает конституирующей способностью, но, напротив, само подлежит конституированию, являясь лишь некой модальностью внешнего, множественного мира, «симулякром», «изгибом» поверхности. Поэтому внутреннее может быть только «складкой» бытия –

внутренним внешнего, двойником, «подкладкой», образующей удвоение. В этом смысле, чтобы помыслить бытие, мышление должно стать мышлением множественного, дизъюнктивным синтезом, обнаруживая свое единство с бытием по принципу складки. В свою очередь *плюральность* дизъюнктивных сущностей интуитивно полагается как «модальность Единого», обеспечивающего возможность дизъюнктивного синтеза. Вместе с тем, трансцендентальным условием существования Единого в мысли является его способность к складке или, точнее, вгибанию («инфлексии») подобно «линии внешнего». Складка выступает как приложение сил внешнего, точка актуализации внешнего, всегда остающегося виртуальным. Внешнее же (инфлексия) обозначает принцип некой дифференцирующей силы безличного и нейтрального, под воздействием которой мы только и начинаем мыслить, вынуждены мыслить. Стиг внешнего, как виртуального, актуализируется только в душе, субъекте.

Можно выделить три аспекта субъективации: 1) *складка* – как операция удвоения внешнего внутренним; 2) *стиль, или манера* – как способ выражения различных элементов внешнего, определяющий характер складки; 3) *«отношение к себе»* – как завершающая фаза складывания и всего процесса субъективации. Складка, или своего рода Память, Мышление внешнего, образуя основную структуру субъективности, открывает подлинную ее сущность как *различие*, которое, в качестве внутреннего, может быть актуализировано лишь как удвоение, *повторение*, внешнего. Складка как очаг свободы, или сопротивления, на поверхности внешнего, учреждает новый модус существования, характеризуемый как «отношение к себе», определенный «стиль жизни». А поскольку складка выступает принципом не только жизни, но и искусства, то процесс субъективации, структуру которого она образует, во всех смыслах приобретает эстетическое измерение – речь идет не о существовании субъекта как личности или некой формы идентичности, а о существовании его в качестве «произведения». Подлинное же «произведение», определяемое сращением элементов внешнего в единстве индивидуального стиля, является поэтому лишь результатом процесса конституирования субъективности, основанного на актуализации потенциальной доиндивидуального, безличностного. В этом смысле Я определяется полнотой выражения Другого, приданием внутреннего измерения внешнему, удвоением, или повторением, отличного.

В четвертом параграфе «Проблематика смерти субъекта в контексте имперсонального становления» («Смерть Автора как вечное возвращение читателя») проводится обоснование того, что установка Делеза на поиск новых форм субъективности явилась следствием провозглашенной Фуко «смерти субъекта» как устойчивой парадигмы современной философии. Вместе с тем, отмечается новаторство Делеза в разработке внеличностного характера процесса субъективации. Последняя, как он полагает, не должна смешиваться с представлением о личности или идентичном субъекте. Субъект заменяется полем безличного множества сингулярностей, или нейтральных смыслов-событий, которые выступают условием «индивидуации без субъекта»,

«становления без истории». Внеличностный характер субъективности, в соответствии с которым субъект как «произведение» определяется способом актуализации потенций до-индивидуального, обуславливает понимание субъекта как «произведение» принципиально множественное, лишенное самождественности в лице Автора, исходного и фиксированного смысла. Концепция «смерти субъекта», переосмысленная Фуко посредством античной модели «культуры себя», «становления собой как собственным произведением», находит, таким образом, свое развитие в идеи до-индивидуального множества сингулярностей, и открывает тем самым возможность для интерпретации последней теперь уже в рамках концепции «смерти Автора» и бартовской практики множественного текста. Безличное трансцендентальное поле формирует пространство множественного текста, индивидуализированного в читателе как точке схождения серии сингулярностей. Читатель, в таком случае, есть не более чем симулякр – феномен плюральности текста, или *симулированное тождество* различных способов его прочтения. Данный статус субъективности в условиях передупцируемого множества определяет перспективу дальнейшего исследования феномена плюральности как экспликацию *принципа повторения* Делеза в рамках практики множественного прочтения, - и может служить предметом для отдельного исследования.

В заключении подведены итоги, определены перспективы дальнейшего исследования и сформулированы основные выводы:

1. Философский плюрализм в творчестве Ж.Делеза получает свое обоснование за счет переосмысления онтологической связи Единого и множественного на основе идеи передупцируемого различия. Единое, в соответствии с идеей повторения, или симулированного тождества, полагается в качестве вторичного по отношению к изначальному различию принципа, обретающего значение Единого различия.

2. Плюрализм на основе онтологического единства выражается в одинаковом для всего сущего статусе симулякра. Онтологическое равенство различного достигается за счет его повторения в симулированном тождестве: различное можно определить как тождественное только благодаря его воспроизводству в качестве симулякра.

3. Множественное в исследуемых концепциях получает статус *видимости*, который мы условно обозначаем как *феномен*. Последняя, в отличие от платонической традиции понимания, имеет позитивный характер знака, символа Единого как различия, не позволяющего вещи, субъекту, замыкаться в тождестве определения.

4. Таким образом, цель философского плюрализма совпадает с главной задачей проводимой Делезом программы «низвержения платонизма», состоящей в переориентации онтологической связи множественного и Единого с порядка сущностей и явлений на порядок симулякров и в утверждении неиерархизированного множества последних. Цель плюрализма, в соответствии

с различием как его фундаментальным принципом, состоит не в том, чтобы пересоткрывать вечное и единое, а в том, чтобы находить условия для производства нового и различного. Ту же цель ставили перед собой стоики и эпикурейцы, поэтому каждая из этих концепций может быть рассмотрена как своеобразный критический проект, направленный против различных форм снятия отрицания в тождестве и сведения множественности к идеям Единого, Субъекта, Бога и т.п., формирующих неизменные субстанциальные структуры – иначе говоря, всякому предзаданному основанию различия как такового.

5. Все три исследуемые концепции имеют схожий предмет и проблемное поле: главный их интерес составляет сфера, условно говоря, «как бы существующего», выступающего как источник многообразия и рождения нового, - того, чего нет «на самом деле», но что представляет собой принцип некой дифференцирующей силы, продуцирующий многообразие. Так, 1) стоики для обозначения этого «как бы существующего» вводят понятие неопределенного «ничто» и категорию бестелесного, выраженного через нейтральный смысл («лектон») или событие; 2) эпикурейцы, помимо теории отклонения атома, обретают понятие божественных «междумирий», «интермундий», а сами боги предстают в качестве «квази-реальности»; 3) в свою очередь, Делез, для обозначения этой нейтральной сферы, вводит понятие «доиндивидуальных сингулярностей»-событий, вступающих между собой в отношения различия и повторения.

6. Мышление множественного, выведенного в сферу «как бы существующего», обнаруживает свое единство с бытием по принципу повторения различного, удвоения, или складки – в конституировании внутреннего измерения внешнего. Повторение, таким образом, составляет основу процесса субъективации, когда внутреннее, субъект, устанавливается в различном как двойник внешнего, отличного. Я определяется полнотой актуализации Другого, полагаемого как безличное доиндивидуальное множество.

7. Я как концепт не может предшествовать множественности, оно должно установиться «посреди» множественности, произрастать из нее подобно ризоме, то есть само выступить как бытие множественным, как безличная субъективность. Философский плюрализм Делеза предполагает «Cogito для распавшегося мыслящего субъекта», конституируя область безличного, доиндивидуального множества. Вся совокупность случайных событий, или «сингулярностей», и векторов их взаимодействия, только в случае интериоризации обретает некое подобие целостности, что позволяет говорить опять же о некоем подобии субъекта, которого на самом деле нет. Субъект предстает здесь не столько в качестве сущности, сколько – «присущности», внутреннего, или двойника, внешнего, и, таким образом, может быть назван таковым лишь условно: а именно как постоянно исчезающая точка на линии взаимоперехода внутреннего и внешнего. Субъект – это прежде всего процесс субъективации.

8. Безличный характер процесса субъективации, в соответствии с которым субъект полагается как производное от до-индивидуального, открывает

---

возможность для понимания последнего в качестве множественного произведения, текста. В свою очередь, сам процесс конституирования субъективности может быть рассмотрен в рамках практики множественного прочтения, повторения несходного, что и определяет перспективу дальнейшего исследования в данной области.

Основное содержание диссертации отражено в следующих публикациях:

1. Гордюхин Е.Ф. Стоицеская трагедия, или «этика мима»// Человек: Иллюстрированный научно-популярный журнал. М.: Наука, 2010. – № 2. – С. 170-176 (из списка ВАК) (0,7 п. л.).
2. Гордюхин Е.Ф. Эпикурейское учение о богах и эстетическая теория Канта// Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина (серия философия). СПб., 2010. – №4. Т. 2. – С. 9-17 (из списка ВАК) (0,5 п. л.).
3. Гордюхин Е.Ф. Эпикур: Учение о богах и «эстетика удовольствия» //Теоретический журнал «Credo new». СПб., 2010 – № 4. – С. 48-65 (1 п. л.).

Из фондов Российской национальной библиотеки

---

2011 А  
10344

11 - 10344

Из фондов Российской национальной библиотеки

Подписано в печать 05.05.2011. Формат 60x90/16  
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 2,75  
Тираж 100 экз. Заказ 190

Отпечатано в типографии ООО «Адмирал»  
199048, Санкт-Петербург, В. О., 6-я линия, д. 59 корп. 1, оф. 4011