

ИССЛЕДОВАНИЯ RESEARCHES

УДК 11; 14; 141.3

DOI: 10.18413/2408-932X-2023-9-1-0-1

Мальцев Я. В. | Феномен бытия в структуре перманентной современности

Тюменский государственный университет, ул. Володарского, д. 6, г. Тюмень,
625003, Российская Федерация; *maltsevyaroslav@gmail.com*

Аннотация. В статье предпринимается попытка понять основания и динамику культуры через отношение чистого и опосредованного бытия, диалог бытия и живого, человека и человека, человека и бытия, где все указанные отношения диалога образуют общий, находящийся в субъект-субъектном полилоге, универсум, диалогичность, познавательная и творческая активность которого оказываются его имманентными свойствами. Актуальность работы связана с поисками ответа на вопросы о сущности субъекта (либо он есть, либо он «перечеркнут»), его роли и значении в культуре и универсуме; о структуре самого универсума; а также с возможностью более ясно и полно, быть может, несколько иначе рассмотреть феноменологию культуры. Работа основана на концепциях А.В. Павлова, Ж. Лакана, Г. Гегеля, Э. Гуссерля, М. Бубера, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, К. Мейясу, Г. Хармана. Ее концептуальным каркасом является теория перманентной современности как особой ситуации отношений человека и времени, из которой, благодаря которой и возникает матрица культуры. В результате делается вывод о структурной неоднородности и сложности бытия, являющегося неким задающим (и создающим) возможности творческим актором, атрибутами коего является саморазвертывание и диалог с возникающим внутри него *живым* как партнером и самостоятельной экзистенцией.

Ключевые слова: современность; перманентная современность; бытие; диалог; объектно-ориентированная онтология; субъект; философия культуры

Для цитирования: Мальцев Я. В. Феномен бытия в структуре перманентной современности // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2023. Т. 9. № 1. С. 5-20. DOI: 10.18413/2408-932X-2023-9-1-0-1

Ya. V. Maltsev | The phenomenon of being in the structure of permanent modernity

Tyumen State University, 6 Volodarsky St., Tyumen, 625003, Russian Federation;
maltsevyaroslav@gmail.com

Abstract. The article is attempts to understand the foundations and dynamics of culture through the relationship of pure and mediated being, the dialogue of being and the

living, man and man, man and being, where all these dialogue relations form a common universe located in the subject-subject polylogue, dialogicity, cognitive and creative activity which turn out to be its immanent properties. The relevance of the work is connected with the search for an answer to questions about the essence of the subject (either it exists or it is crossed out), its role and significance in culture and the universe; about the structure of the universe itself; and also with the opportunity to more clearly and fully, perhaps in a slightly different way, consider the phenomenology of culture. The work is based on the concepts of A. V. Pavlov, J. Lacan, Hegel, E. Husserl, M. Buber, M. Heidegger, J.-P. Sartre, C. Meillassoux, G. Harman; its conceptual framework is the theory of permanent modernity as a special situation of the relationship between man and time, from which, thanks to which, the matrix of culture arises. As a result, a conclusion is made about the structural heterogeneity and complexity of being, which is a kind of creative actor that sets (and creates) opportunities, the attributes of which are self-deployment and dialogue with the living being that arises inside it as a partner and independent existence.

Keywords: modernity; permanent modernity; being; dialog; object-oriented ontology; subject; philosophy of culture

For citation: Maltsev Ya. V. (2023), "The phenomenon of being in the structure of permanent modernity", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 9 (1), 5-20, DOI: 10.18413/2408-932X-2023-9-1-0-1

Двадцатый век вошел в историю философии как век множественных «поворотов» и стремления *перечеркнуть, деконструировать, умертвить, расколдовать*, то есть тем или иным образом отойти от метафизики, так или иначе произвести деонтологизацию реальности, отрешиться от метафизики, объявив ее бессмысленной. Смерть метафизики автоматически влекла за собой смерть субъекта. К концу века человек должен был обнаружить себя на своеобразном философском кладбище. Но этого не произошло: мысль сделала свой очередной поворот и в начале XXI века С. Жижек призвал всех не согласных со смертью субъекта «открыто изложить свои взгляды, свои цели, свои стремления и сказкам о призраке картезианской субъективности противопоставить философский манифест самой картезианской субъективности» (Жижек, 2014: 24) и *mutato nomine* его поддерживает А. Бадью (Бадью, 2013); Л. Хатчеон поставила вопрос о необходимости определиться с тем, что приходит на смену постмодернизму (Hutcheon, 2002), вызвав

шквал новых теорий, объединяемых зонтичным термином постпостмодерна – надсовременность или сверхсовременность/*la surmodernité* (Оже, 2017), гипермодерн (Липовецкий, 2001, 2012), текущая современность/*liquid modernity* (Бауман, 2008), поздняя современность/*late modernity* (Гидденс, 2011), «иной модернизм»/*altermodernism* (Буррио, 2016), космодернизм/*cosmodernism* (Морару, 2001), цифро-модернизм/*digimodernism* (Кирби, 2006), метамодернизм/*(metamodernism* (Аккер, Вермюлен, 2015), неомодернизм (Пелипенко, 2016); сюда же можно отнести постгуманизм/*post-humanism*, перфоматизм/*performatism*, вторую современность (Бек, 2000), время «после конца истории» (Чоран, 2002). Одновременно с этим произошел так называемый онтологический поворот (Wan, 2011: 17), вновь ставящий вопрос о необходимости онтологии и потребности в ее обновлении (Pellizzoni, 2015: 72). Возникли акторно-сетевая теория (Латур, 2014), новый материализм (Деланда, 2018), теория сборки (Батлер, 2018), агент-

ный реализм (Barad, 2012), критический реализм (Kemp, 2005), объектно-ориентированная онтология (Харман, 2021) etc., многие из которых так или иначе наследуют теориям Ж. Делеза и Ф. Гваттари (Делез, 2010), стараясь иначе переосмыслить структуру бытия, место в нем субъекта и отношение между бытием и субъектом.

Концепция перманентной современности, выросшая из идей А.В. Павлова (Павлов, 2012, 2013) и вызванной ими дискуссии (Борисов, 2013; Ершов, 2013; Тульчинский, 2013; Чупров, 2013), представляет собой попытку комплексно помыслить универсум во взаимодействии его основных инвариантов: бытия, субъекта, культуры, условно соответствующих лакановской триаде Реального, Воображаемого, Символического – этим борромеевым кольцам, одновременно и автономными, и созависимыми, связанными со-бытием, со-творчеством, порождающими ряд других феноменов: время, историю, цивилизацию. Теория перманентной современности – особой связки человека и времени, человека и бытия – служит исследовательской рамкой работы, основанной также на трудах Гегеля, Хайдеггера, Сартра, Бубера, Гуссерля, Мейясу, Хармана. В статье раскрывается мысль о *бытии как движении по определению и обоснованию самого себя как нечто*.

Чистое бытие (понятие Гегеля) есть данность самому себе, находящаяся в постоянном саморазворачивании, то есть в движении. Чистое бытие суть разворачиваемое *нечто-и-ничто* (вещь вне восприятия, за горизонтом смысла) в полной объективации себя самого, в полной невосприимчивости себя. Либо в восприятии себя целостно, полностью понимая само себя и полностью данное само себе бытие все равно оказывается абсолютным ничто, где все замкнуто само на себя. Вместе с тем бытие постоянно разворачивается (создаются новые Вселенные и новые формы) и одновременно с этим создает формы живого. В результате появляется разум как часть бытия. Материя, жизнь и мысль – три основных порядка, как указывает Мейясу в своей

докторской диссертации о божественном несуществовании (Харман, 2020: 263). «Жизнь есть свой особый образ бытия» (Хайдеггер, 2015: 50). Разум как познающая и осмысляющая часть бытия. Как часть бытия, привносящая в бытие смысл. Как часть бытия, возможно, необходимая самому бытию для обоснования самого себя, для диалога внутри себя, для существования. Через создание живого и воспринимающего *само бытие обретает существование*, обретает *экзистенцию*. Бытие обретает существование благодаря наличию *воспринимающего* внутри самого себя. Так само сознание человека автоматически обретает свое главное качество – *интенциональность*, то есть оно необходимо должно быть сознанием о чем-то (Гуссерль, 2000: 363), иметь направленность. Направленность сознания человека на бытие – акт, предустановленный для человека, хотя и не всегда рефлекслируемый: человек отвлекается повседневностью. Ситуация, перефразируя Ницше, всматривающихся друг в друга бездны и человека, человека и бытия – изначальная позиция, в которой и для которой, вероятно, и появляется человек.

Другими словами, бытию интересно, что оно есть. Бытие создает объекты внутри себя как части себя, но дает этим объектам свободу и потенцию, чтобы они могли реализоваться, тем самым показав бытию, что оно есть и каковы его собственные возможности и границы. Каждый объект бытия суть свободный объект, часто действующий объект, зачастую творческий объект. «Сотворенное бытие возобновляет себя, отрывается от создателя, чтобы тотчас замкнуться в себе и взять на себя свое бытие» (Сартр, 2000: 49). Самый же главный, в силу сложности и комплексности, ответ бытия в состоянии получить (пока) только через человека и благодаря человеку. Человек расшифровывает бытие. Находясь в потоке разворачивания, движения и действия бытия – *временности*, – человек улавливает голос и требование бытия и реализует его. Как отмечал Бергсон, сама материальность (бытие) является потоком, неразделенной

непрерывностью, чьи составные части поливариантны и создают поток (Бергсон, 2015). Человек постепенно и последовательно познает сущность и истину бытия, познает, что оно есть, однако вполне вероятно, что *само бытие изменяется под влиянием понимания и действия человека*. Бытие осознает себя через человека. Как отмечает Мейясу: «Ценность [человека. – Я.М.] заключается в *самом* акте познания; люди обладают ценностью не из-за того, что они познают, а *поскольку* они познают» (Харман, 2020: 269).

Неслучайно вопрос о бытии возникает у Парменида, и происходит это одновременно с зарождением философии, то есть одномоментно с осознанием и фиксацией факта человеческой рефлексии о мире вокруг себя и о себе в этом мире. Поэтому прав Хайдеггер: как бы аналитические философы не пытались вывести метафизические вопросы за пределы философского знания, метафизические вопросы оказываются принципиальными для философии, так как они касаются основ существования человека и его взаимодействия с миром. Собственно, сам Витгенштейн писал об ускользании бытия из-под попытки его рациональной концептуализации: «Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно *показывает* себя; это – мистическое» (Витгенштейн, 2017: 218). Иными словами, Витгенштейн выводит основание мира из-под попыток как-либо помыслить и ухватить его, раз мы не можем сделать этого с абсолютной ясностью, при этом, однако, не отказываясь от признания факта существования некой *проблемной* для нас первоосновы мира. Тот путь, что выбрал для себя Витгенштейн и подхватили его последователи, не должен быть примером для нас и вовсе не обязан означать смерть метафизики, ибо любое размышление, действие и осознанное бытие-в-мире трудно начинать, выводя за скобки вопрос об основаниях. Человеку необходимо определиться с устройством той реальности, в какой он существует, даже признавая факт наличия в ней некоего неподдающегося познанию (узнаванию,

символизации у Лакана) ядра. Как отмечает А.Л. Доброхотов, уже появляющейся философии было необходимо обосновать свое право на существование в ряду эмпирических «наук», и в качестве такового философы нашли точки совпадения мысли и сущего: Пифагор обратил внимание на число, Гераклит – на слово, Парменид – на бытие (Доброхотов, 1986: 6). Собственно говоря, для Парменида, со всем оговорками, про которые уже было сказано, бытие также есть условие. Бытие – изначальность, благодаря которой все есть. Но эта изначальность гераклитовская, изменчивая.

Гегель говорил нам о *вещности* бытия. Вещь – первоэлемент бытия. Бытие реализует себя через *наличность*, через *вещность*, оно воплощает себя в вещах, в том, что Дж. Локк обозначал в качестве «первичных качеств». Гегель указывал, что Вещь просто существует. Вещь – часть чистого бытия, материализация чистого бытия, не требующая ни анализа, ни слов, ни концептуализации. Она просто есть. Исходно. Она дана сама себе и таким образом осуществляет себя и представляет собой чистое бытие (Гегель, 1959: 51-52).

К. Мейясу определяет эту ситуацию существования бытия как ситуацию *доисторического* – ситуацию, предшествующую появлению человека как вида, возможно, как предшествующую появлению любых известных форм жизни на Земле (Мейясу, 2015: 19). Ситуация чистого бытия – ситуация до момента возникновения *корреляционизма* как процесса отношения чистого бытия и воспринимающего его разума (Мейясу, 2015: 11) (парадокс ситуации в том, что чистое бытие и разум взаимно трансцендентны друг другу, хотя разум одновременно еще и имманентен бытию, так как порождает им и существует как часть его).

Чистое бытие суть ткань. Оно похоже на изначальную ризому, на сложное переплетение взаимозависимостей, которые и образуют собой нечто, находясь в постоянном движении, то есть. в роении. Роении вариантов и возможностей. Любой момент

развития/разворачивания бытия поливариантен, множественен. «Бытие как таковое есть чистая множественность» (Бадью). Эта изначальная множественность вариантов и возможностей в сжатом виде присутствует уже в сингулярности Большого взрыва и по мере разворачивания бытия сохраняется и увеличивается. Именно поэтому нужно согласиться с Й. Грантом: у нас нет простого способа редуцировать сложные явления к их простым причинам (Brassier, Grant, Natman, Meillassoux, 2007: 334) – бытие содержит возможности в каждом участке/фрагменте себя; бытие – вечное роение возможностей. Это структурное роение бытия и есть движение бытия. Бытие копошится в самом себе. Через это копошение/движение изначальная гладкость бытия превращается в его рифленость. Бытие обретает реальность, превращается в сложный физический мир, в универсум через движение, через обретение рельефа, разметки. Пространство бытия постепенно расчерчивается вещами, которые являются его частностями, его частями. Пространство чистого бытия расчерчивается частями чистого бытия, представляющими собой объекты чистого бытия: вещи, феномены (его вещьность, его феноменальность). Объектно-ориентированная онтология обретает свою справедливость именно в доисторических границах чистого бытия. С этого начинается складываться (бытие как складка) диалоговый характер бытия. «Мы живем в потоке всеохватывающей взаимности, неисследимо в него вовлеченные» (Бубер, 1995: 24). Множественность самого бытия подразумевает множество путей его познания (познания им себя).

Такой подход прекрасно согласуется с теорией объектно-ориентированной онтологии (ООО), созданной Г. Харманом, основной тезис которой сводится к тому, что реальность (существующая независимо от человеческого сознания) состоит из взаимодействующих объектов: 1) все объекты (живые и неживые, природные и культурные) равноправны относительно друг друга

(что безусловно так, ибо они – часть чистого бытия и само чистое бытие в самих себе, то есть ни один объект в качестве части не имеет преимуществ перед остальными); 2) объекты отличаются от своих свойств (то, что воспринимается) и потому находятся с ними в напряженных отношениях; 3) есть реальные объекты и чувственные объекты (данность реального объекта Другому); 4) реальные объекты даны через чувственность (Харман, 2021: 13-14). (Далее Харман говорит о том, что философия теснее связана с эстетикой и математикой, в чем противопоставляет свое мнение о философии мнению А. Бадью, однако кажется возможным примирить обе эти точки зрения, предоставив математике и эстетике свою зону ответственности в структуре бытия: математика отвечает за многообразие и соотношение форм, в то время как эстетика – процедура культуры как части бытия, призванная прикрыть страх бытия перед самим собой). С. Жижек последовательно критикует ООО за тот факт, что она не оставляет места субъекту (Жижек, Руда, Хамза, 2019: 25-73), но представляется возможным найти место субъекта в ООО как раз в структуре перманентной современности, то есть если принимать чистое бытие как форму существования ноуменальных объектов, которые одновременно и меняются, и взаимодействуют, и образуют рифленое пространство сборки/ризомы, посредством чего (изменений) и создается временность: бытие через постоянное разворачивание самого себя создает пространство (протяженность) и временность; и если допустить существование человека (*cogito*) как воспринимающего и осмысляющего бытие, вносящего в него смысл, расшифровывающего его, в том числе для него самого. Роль субъекта – роль *cogito* самого чистого бытия, способного поддерживать диалог с бытием и познавать его для него самого. Субъект – одновременно и объект бытия, и его субъект, его взгляд (как глагол) на самого себя. Субъект в своем *esse est percipi* собирает разрозненные объекты бытия в одно и придает им объяснение и смысл.

«Во всяком собирании и сопряжении Я всегда уже лежит основой» (Хайдеггер, 2015: 319). В этом двойственность человека.

Однако Харман напрасно обрушивается на континентальную философскую традицию, отказывая ей в признании исходной объективности мира. И Кант, и Гегель признают феноменальный характер мира, а теория «взаимного соприкосновения объектов друг с другом в той же минимальной степени, что и их соприкосновение с человеческим сознанием» (Харман, 2021: 16) – прямое следствие из признания *темной* феноменологии объектов. Тот факт, что в состоянии чистого бытия объекты *темны*, следовало бы назвать банальностью, а не каким-то принципиально значимым открытием в области онтологии. Более того, следует дополнить теорию ООО, добавив, что объекты чистого бытия не только реальны и автономны, но именно автономны, то есть не «вступают в отношения лишь по особым случаям» (Харман, 2021: 16), а как раз находятся в постоянном взаимодействии друг с другом, как единые составные части чистого бытия, как части его саморазворачивания, подчиняющиеся его внутренним законам, его общей воле (общей воле быть), при этом сохраняя уникальность собственных акциденций. Иными словами, объекты вынуждены взаимодействовать как акциденции единого, как эманация единого, как находящиеся на единой площадке формы единого. Под единым подразумевается чистое бытие как вещь-в-себе. Объекты образуют ассамбляж/коллектив/сборку, но эта сборка – результат саморазворачивания чистого бытия. В этих условиях сам «индивид действует, однако это действие вплетается в порядок вещей, который поддерживает наличное существование», – как отмечал Кьеркегор. «А уж что из этого выходит – о том действующий субъект вообще ничего не ведает» (Кьеркегор, 2011: 613).

Чистое бытие – бытие взаимодействующее – «все объекты переводят друг друга» (Брайант, 2019: 26), – оно целостно само по себе, а не расщеплено на множество отдель-

ных объектов-бытий. Объекты суть элементы бытия, явленные в реальности. Объекты суть Вещи, суть фактичность бытия, его воплощение в материальном. Безусловно, между подобными вещами устанавливается определенная демократия сред (Брайант, 2019), формируемых ими. Однако все объекты исходно ориентированы друг на друга и предъявляют себя друг другу как части чистого бытия, познающего самого себя и раскрывающего собственные истины. «Бытие – просто условие всякого раскрытия» (Сартр, 2000: 37). Для понимания роли субъекта в ситуации перманентной современности, таким образом, требуется исходить из так называемого *онтологического реализма*, признающего существование объектов самих по себе, независимо от того, есть человек или нет, не в качестве конструкторов человеческого разума. Более того, сам человек оказывается одним из таких объектов, необходимых бытию как его собственное *сogito*. Но речь не о децентрации человека (Брайант, 2019: 20), как на то указывает Л. Брайант, не на его растворении, а на ином понимании его центральной роли: человек суть объект внутри чистого бытия и как часть чистого бытия, как его форма, но его активная – познающая и смыслообразующая – часть. Человек одновременно мыслит и за себя, и для себя, и для бытия. Он – разумная функция бытия. Он, как считали схоласты (Эко, 2017: 276), – живое единство бытия. И благодаря этому внутри чистого бытия разворачивается диалог, оно обретает диалоговый характер меж-объектной коммуникации. Субъект суть медиатор, средний термин между чистым бытием как материальностью и его стремлением осмыслить себя. Он – форма, создаваемая бытием для расщепления и соединения целостности. При этом он ограничен тем, как другие объекты *являют* себя ему. Каждый объект чистого бытия определенным образом являет себя другому объекту во взаимоотношениях с ним, при этом возможности другого объекта к схватыванию *визави* ограничены. И

только человек может создавать холистические системы отношения объектов, объясняющие чистое бытие и как ноумен, и как феномен культуры, бытие как манифестацию себя, бытие как самопознание себя через живое (не только через человека, но мы можем говорить только исходя из опыта человечности, вместе с тем говорить об опыте человечности как о наиболее сложном и полном опыте познания бытия, о наиболее изощренном способе диалога бытия в себе самом для себя самого). Р. Брасье отмечал, что сама «структура материальной реальности порождает структуру мышления» (Brassier, Grant, Natman, Meillassoux, 2007: 301). Так материальное бытие постепенно эволюционирует к созданию мыслящих форм. Этот тезис подкрепляет мнение Хомского о своеобразной *предустановленности* лингвистических паттернов у человека, что делает его способным к определенному типу мышления. Как отмечает Брайант, речь идет о том, как сущности «творчески переводят мир вокруг себя» (Брайант, 2019: 189), осуществляя этот перевод, эту интерпретацию чистого бытия и для самих себя, и для бытия. Все объекты бытия образуют то, что Гегель назвал *точечностью* (Гегель, 1975: 46), то есть образуют пространство, состоящее из точек, сплетающихся в ризомные линии и создающие плоскости. Точечность объектов создает пространство, точечность субъектов культуры – культуру.

Иными словами, если говорить о бытии как о глаголе, о его *фактичности, доисторичности*, о том, что оно состоит из объектов как воплощенных форм, то бытие, следует согласиться и с Г. Харманом, и с Л. Брайантом, «целиком состоит из объектов, или первичных субстанций» (Брайант, 2019: 132). Проблемными оказываются только последующие выводы приверженцев объектно-ориентированной онтологии: адепты ООО призывают нас считать, что у человека нет привилегированного места, с чем крайне трудно согласиться. Бесспорно, что и зебры в саванне, и сама саванна, и

пресловутое дерево Беркли могут прекрасно обходиться без человеческого взгляда, человеческий взгляд не необходим миру, и мир способен развиваться без человека. Человек в этой связи всего лишь объект среди других объектов. Тонкость заключается в том, что человек – сложный объект, что он находится с бытием в состоянии *со-бытия* или диалога. Человек как бы размыкает и смыкает объекты бытия, раскрывая их для него. «С присутствием как бытием-в-мире внутримирное сущее всегда уже разомкнуто» (Хайдеггер, 2015: 207).

Брайант пишет: «Если Жижек прав, то не было бы бытия помимо человеческого, поскольку язык – сколь бы чуждым и отчуждающим он ни был – существует только для людей и, возможно, для некоторых животных» (Брайант, 2019: 132). Непонятное утверждение: почему корреляционизм должен обязательно ограничивать право бытия быть вне человека? Бытие абсолютно возможно *без* человека (и таким оно *было*, таким оно, вероятно, *будет*), но оно абсолютно возможно и *с* человеком. Человек всего лишь объект, элемент бытия; результат его разворачивания, усложнения, его саморефлексии. Привилегированное положение человека в бытии объясняется сложностью его устройства, способностями его разума, его способностью создавать культуру и определенным образом интерпретировать бытие. «Бытие, называемое *свободным*, – это бытие, которое может *реализовывать* свои проекты», – писал Сартр (Сартр, 2000: 721). Мы можем говорить о том, что для бытия все объекты равноправны. Мы можем предполагать, что все объекты бытия, тем более живые объекты, дают бытию какую-то обратную связь и предоставляют информацию о самом себе. Но только человек дает бытию комплексное представление о самом себе. «Смысл мира приходит к нему через меня» (Сартр, 2000: 111). Только человек создает культуру. С этим связано привилегированное положение человека среди других объектов бытия. Он одновременно и объект взгляда, и субъект взгляда. Он смотрит, но и в него смотрят. От него

ждут. Бытие как бы предъявляет себя человеку. *Щекочет* (Жижек) его. Бытие говорит человеку: «Вот я. И что ты будешь с этим делать?» Вот саванна, вот зебры, вот дерево. Что *ты* будешь с этим делать?

Человек не может просто принимать бытие пассивно, как это делают, например, коты. Конечно, мы не знаем, как бытие воспринимает коты, но мы знаем, что человек обязательно создает сложный нарратив о том, что есть формы бытия вокруг него: что лес – это место, где есть грибы, волки, куда опасно ходить Красной Шапочке. И бытие предъявляет своим формам определенный запрос: это отношения между объектами бытия, каждый из которых по-своему пассивен, и между субъектами бытия, каждый из которых по-своему активен. Бытие говорит: «Есть такая-то форма, есть такая-то ситуация, что ты будешь с этим делать? Как ты будешь с этим *быть*?» Бытие задается вопросом: «Что есть Оно? Что есть Я?».

Собственно говоря, объекты существуют в бытии как таковые (первичные качества), но эта их изначальная *таковость* нема, она молчит. Гора, камень, гора как каменный возвышенный участок рельефа *выражают/озвучивают* свою суть только через человека, благодаря направленности его сознания на эти объекты. Возможно, что само бытие через живое сознание определяет гору как гору. *Summa summagum* в среде объектов, только живое имеет возможность мыслить и таким образом вступать в отношение с вещами. «Коль скоро я мыслю, я необходимым образом отношусь к тому, о чем я мыслю», – писал Кьеркегор (Кьеркегор, 2011: 659). Для горы-объекта прочие объекты безразличны абсолютно; гора – непосредственная часть чистого бытия; горе вовсе безразлична и другая гора, и животное, и человек. Но для человека гора суть то, чему можно скомандовать перейти. Определенным образом подобное положение вещей затрагивает и вечную проблему добра и зла. В объектной онтологии не существует ни добра, ни зла. Этическая составляющая чистого бытия нейтральна. «Мир нейтрален», – отмечал А. Моруа. –

«Он не дружелюбен и не враждебен человеку» (Моруа, 1983: 295-296). В безразличии одного объекта к другому объекту, в безразличии сборки чистого бытия не существует понятия морали, потому что существует только процесс разворачивания. Не существует зла, существуют только процессы и взаимодействия. Есть абсолютная нейтральность всего. В результате зла не существует вовсе. То, что люди называют злом, подразумевая некую не зависящую от них объективность, суть разворачивание бытия самого по себе. Разворачивание процесса, где человек лишь объект среди объектов. Но в мире, конструируемом человеком в качестве своего и в качестве некой защитной оболочки от чистого бытия, зло есть отсутствие добра (концепция *privation boni* Августина, опирающаяся на Первую Эннеаду Плотина). А вот добро суть деяние человека, оно аналогично злу не существует в чистом бытии, но существует как человеческий (животный) акт: «Добро есть, потому что я этого желаю, иначе его нет вовсе» (Кьеркегор, 2011: 659). Именно живое привносит в бытие элемент этики.

Проблема всей объектно-ориентированной онтологии, ее так называемой новизны, во-первых, в том, что новизны нет (Гегель об этом писал, для Хайдеггера сие было банальностью, а Делез и Гваттари работали и исчерпали проблематику, максимально возможно вскрыв механизмы взаимодействий), во-вторых, ОО рассуждает об объектах, их автономности, взаимодействии и необходимости признания их (что должно улучшить экологию жизни, по Беннетт (Беннетт, 2018)), но не объясняет, что дальше, не дает истинно нового знания, не говорит о сущем. Как писал Хайдеггер: «Бытие никогда не объяснимо через сущее, но для любого сущего всегда уже “трансцендентально”» (Хайдеггер, 2015: 208). Вся попытка приверженцев ОО быть максимально материальными и реалистами проваливается в этом указании Хайдеггера на трансцендентальный характер бытия как такового, чтобы мы с этим ни пытались сделать.

Тезис Гуссерля, что не следует сводить феномены к их материальным подоплекам работает здесь же. Объекты – еще не культура (на чем ошибочно настаивают объектно-ориентированные спекулятивные реалисты). Только встроенность объекта в языковую среду, в символическое пространство, учитывающее даже неучтенное (фактически именно так работают эйдосы Платона) – мы узнаем гору, как только ее видим, даже если до этого не знали о ее существовании (конкретно этой горы, но знали о существовании гор вообще), – только эта встроенность позволяет объекту *существовать как нечто*. Вне языковой среды, вне организуемой ею процедуры мышления само бытие оказывается *ничто*. Феномен существует как нечто сверхматериальное: изначальная объектность (доисторичность) нефти расходится с тем, как нефть используется человеком в качестве продукта культуры.

В результате и складывается культура: из предъявления объектов бытия человеку и из возможности человека познать эти объекты. И в этом самопознании человек, будучи субъектом, самого себя исследует как объект, сам себе дан как объект, но и бытие исследует в качестве объекта, будучи сам объектом бытия, но и субъектом бытия как форма разума бытия. Но любой объект бытия *предъявляет* себя миру и включается в мир. Привилегия человека – сделать из мира (и для мира) внятный эстетический нарратив, преодолев абсурдизм (но избежав фашизма).

Брайант, кажется, напрасно обвиняет Лакана, Жижека и других философов, не касающихся вопросов бытия как такового, в «гегемонистском заблуждении» (Брайант, 2019: 133), подразумевая под этим отношения доминирования теорий языка среди концепций о Вселенной: что сущие подчиняются означаемому языка как гегемону. Но дело в том, что знание *объектной* составляющей бытия очень мало нам может сказать о культуре и о нас. Во всяком случае много меньше, чем теории языка. Мы взаимодействуем с объектами бытия как

объекты бытия посредством интуиции и посредством языка. И язык встроен в бытие. Он предусмотрен. Он – *дом бытия* (Хайдеггер). Объекты для человека всегда существуют как *те* объекты, только через включенность в нарратив. Собственно, ни Гегель (в чем упрекает его Брайант), ни Хайдеггер (бытие суть объекты, сложнее (Хайдеггер, 2015: 203)), ни Жижек, ни Лакан не отрицали исходной *фактичности* мира, но лишь указывали на то, что человек в состоянии работать с Реальным бытия через его лингвистическую символизацию. Человек взаимодействует с объектами и с самим собой через посредство языка. Можно сказать, что человек с момента своего становления как *существа говорящего* теряет доступ к непосредственной фактичности бытия. Отсюда Вселенная как продукт риторики (Лакан) – это лингвистический синтаксис культуры. Проблема объектно-ориентированных онтологов в том, что, как бы они не пытались разграничить манифестации и актуализации (Брайант, 2019: 135), вне человека они остаются вещами-в-себе, а с присутствием человека превращаются в *те* объекты, которые поименованы и включены в культуру – зарегистрированы в Символическом. В конечном счете, когда Брайант рассуждает о том, как объекты участвуют в манифестации или актуализации себя, он сам означает *ничто* (тоже означивание) как объекты и приписывает последним определенные качества (возможность себя актуализировать), а значит включает их в *человеческое*. Рассуждения же о том, как объекты взаимодействуют между собой – вид философской фантастики, от которой воздерживаются и Гегель, и Витгенштейн.

Впрочем, объектно-ориентированные философы, кажется, это прекрасно понимают, поэтому от по-настоящему онтологических рассуждений о бытии переходят на уровень околонучных теорий о взаимоотношениях систем (Брайант, 2019: 145-150), в результате оказываясь либо в области биологии/химии, либо социологии. Проблема здесь в том, что в таком случае речь

не об онтологии: любая попытка мыслить бытие локально выводит нас из поля метафизики. Тезис, что «мира не существует» (Брайант, 2019: 149), элементарно опровергается глагольным кодом бытия. И совершенно непонятно, как независимость и автономность объектов и образуемых ими систем друг от друга (объектов от объектов, объектов от систем, систем от объектов, систем от систем) подрывает представления о целостности Вселенной и бытия (Брайант, 2019: 154), если учесть одинаковость базовых элементов, исходность базового кода бытия, исходность точки взрыва пространства-времени, а также невозможность существования систем без объектов, сложного без простого, прилагательного без существительного.

В объектно-ориентированной теории есть еще одно слабое место: радикальное стремление объективировать человека в ряду других объектов и систем, отрицая уникальную силу его разума. Подобный подход располагается в границах вульгарного понимания Лакана, который, по мнению многих, перечеркивает своего субъекта, отрицая за человеком право быть чем-то, кроме желания Другого. Однако интерпретация Лакана Жижекком иная. Жижек отмечает, что Лакан – настоящий наследник Просвещения и на самом деле возвращает человеку власть над собой (Жижек, 1999: 15). Объектно-ориентированные философы, однако, стремятся растворить человека в его биологической сущности. Так Брайант указывает, что как личинки муравьев наследуют через негенетические факторы свои будущие роли в муравейнике (рабочего, солдата и т. д., через следы феромонов, оставшиеся от других муравьев), так и люди наследуют культуру, инфраструктуру и практики (Брайант, 2019: 205). Такой подход абсолютно не учитывает тот факт, что человек не наследует культурные и социальные паттерны роботизированно, но волен самостоятельно выбирать их, а также самостоятельно учреждать себя. Что человек есть *воля к жизни*. Что человек есть проект. Что определение человека суть

мыслящий разум (Гегель, 2019: 127). Что человек продельывает творческие операции относительно самого себя (кто он) и того, как ему жить, чем заниматься, и через это определение создает культуру во всей ее сложности и многогранности. Муравьи создают систему, создают одну модель культуры, их бытие моновариантно. Бытие человека всегда поле множественных возможностей. Человек всегда на перекрестке, он никогда полностью не следует по приложенным маршрутам. Пример с муравьями может работать в ограниченном поле *взаимодействия* человека-объекта с состоящей из объектов средой: например, человек выросший в границах одного города, исподволь усваивает правила движения в нем, своевременно усваивает происходящие изменения; но это относится к *телесности, объективности* человека, его роли индивида, тогда как роль субъекта всегда *над* паттернами.

Исходя из биологического, социологического, механизированного взгляда и современное искусство перестает быть формой взаимодействия с бытием, лишается эстетического измерения, становится неспособным говорить с человеком о нем и о мире, превращаясь в простое пересечение объектов, в сборку места и маркетинга. Разрушается мост между земным миром и трансцендентным.

Последователи ОО, думается, абсолютно правы, когда говорят об *объектности* универсума и о том, что объекты полностью не даны себе, как бы *изъяты* – ничего нового, вполне кантовский тезис. В рамках этого рассуждения верным кажется и тезис о том, что и сам человек, и остальные объекты не даны себе для полного познания: «Ни одна сущность не является полностью репрезентированной для самой себя. Наоборот, любая сущность необходимо содержит в себе слепые пятна, то есть является непрозрачной для самой себя. Изъятость – это сама структура сущностей» (Брайант, 2019: 272). Таким же образом и само бытие изъято для самого себя, не дано

себе и оказывается, по Лакану, истерическим, постоянно задающим вопросам о том, что оно есть, что оно есть для Другого/для Живого. В этом тезисе (как и в теории дискурсивного производства субъекта у Фуко, в теории интерпелляции Альтюссера) не учитывается только тот факт, что человек помимо объектности собственного тела, помимо кости (Гегель), есть дух, есть мысль, и, как таковой, в области духа способен полностью овладеть своими основаниями и более того – учредить себя наново в соответствии с теми представлениями о себе, какие он создаст. Человек как мысль и сущность (бытие предшествует сущности у Сартра) способен властвовать над собой и быть тем, чем и кем хочет, с учетом имеющихся объективных ограничений. Иными словами, объектность человека как тела расходится с чистой субъективностью человека как духа. И если как тело человек всего лишь часть разрозненности и разнообразия саморазворачивающегося бытия, чьи функции неясны (и мы на самом деле не знаем того, как бытие взаимодействует с камнями и котами, и взаимодействует ли), а природа неподконтрольна и содержит «слепые пятна», то как субъект он принадлежит себе и является творческим партнером бытия. Бытия, остающегося *неданным*.

Выводы

Итак, если говорить о чистом бытии как таковом, то мы просто не в состоянии помыслить его целостно, мы элементарно не в состоянии узнать его как феномен, но нам необходимо учитывать, что бытие есть: оно условие нашего собственного существования, и подсознательно мы всегда улавливаем свою причастность к чему-то большему, чем мы сами. Наш мистический опыт говорит нам о большем. Наш опыт наблюдений за миром говорит нам о большем. Наше взаимодействие друг с другом, с животными могут говорить о том, что бытие как нечто исходное может относиться к общему информационному полю, благодаря манифестации которого и возникает из ноуменального феноменальное, то есть данное друг другу, в том числе и человеку,

а потому в некоторой степени познаваемое. Благодаря этому образуется *плоская онтология* объектов, благодаря этому образуются полифокальность площадки, акторно-сетевая зависимость, объекты получают то, что Харман называет *доступом к бытию*: мы можем мыслить не бытие как таковое, а только как то, что Оно есть для нас. Мы можем мыслить бытие только в отношении Я-Оно, но не в отношении Оно-Оно. Как Оно, как часть Оно, мы не даны сами себе. Наивные попытки спекулятивных реалистов выделить реальность *как она есть* и сосредоточиться на ней, упираются в максимум возможного: признание фактичности и доисторичности реальности, и не в состоянии сказать нам большего. Их борьба с антропоцентризмом (Брайант, 2019: 38) легко нивелируется (внутри их же собственной теории) признанием равенства объектов бытия внутри этого бытия и как частей этого бытия. В данном ключе проблема заключается только в том, что *мы* имеем возможность мыслить бытие только исходя из антропоцентризма, так как мы люди и у нас особые способы мышления, но *в границах плоской онтологии* бытие по-своему мыслят коты, собаки и комары (ученые говорят нам сегодня, что и у них есть некоторая толика интеллекта); тот факт, что мы не можем мыслить бытие исходя из *котоцентризма*, не означает, что такового нет: коты, безусловно, думают о мире, исходя из собственного его понимания. И этот диалог котов и бытия по-своему необходим и важен бытию, в не меньшей степени, чем диалог с человеком. На самом деле мы не знаем, о чем речь между котами и бытием. И никогда не узнаем, потому как нам не дан ни внутренний мир котов, ни доступ к бытию как таковому. Но тот факт, что коты включены в общую сеть бытия, как и остальные живые объекты, как и неживые объекты, как и сам человек – этот факт мы необходимо должны признать.

Спекулятивные реалисты пытаются вести разговор о бытии, но слабость их позиции выдает то, что весь их разговор постоянно вращается вокруг необходимости

такого разговора, вокруг признания *вещности* объектов и вокруг критики корреляционизма. Это происходит потому, что на самом деле адепты спекулятивного реализма и объектно-ориентированной онтологии ничего нового не говорят нам, ничего нового, в добавление к тому, что уже было сказано. И потому, что единственная операция, которую возможно проделать относительно чистого бытия, это операция Гегеля: просто вывести *чистое бытие за рамки разговора, априорно признав факт его бытия*. Потому что бытие есть условие старта диалога для познания себя между ним самим и его объектами, пользующимися значительной степенью автономии и даже субъективностью внутри самих себя. *Чистое бытие выведено за рамки познания объектами чистого бытия, чтобы не ограничивать их свободу быть субъектами собственного индивидуального бытия*. Это условие позволяет и чистому бытию, и бытию его объектов обрести *экзистенцию*.

Литература

Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.

Беннетт, Дж. Пульсирующая материя: Политическая экология вещей / пер. с англ. А. Саркисянца. Пермь: Гиле Пресс, 2018. 220 с.

Бергсон, А. Творческая эволюция / пер. с франц. В. Флеровой. М.: Академический проект, 2015. 320 с.

Борисов, С.В. Что значит быть современным (в контексте статьи А.В. Павлова «Заметки о современности и субъективности») // Социум и власть. 2013. № 3. С. 123-126.

Брайант, Л.Р. Демократия объектов / пер. с англ. О.С. Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2019. 320 с.

Бубер, М. Два образа веры / пер. с нем. под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лезова. М.: Республика, 1995. 464 с.

Буррио, Н. Реляционная эстетика. Пост-продукция / пер. с франц. А. Шестаков. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 216 с.

Вермюлен, Т., Аккер, Р. ван ден. Заметки о метамодернизме / перевод: А. Есипенко // Метамодерн – Журнал о метамодернизме [Электронный ресурс] URL: <http://metamodernizm.ru/notes-on-metamodernism/> (дата обращения: 23.07.2022).

Витгенштейн, Л. Логико-философский трактат / Logisch-Philosophische Abhandlung / Tractatus Logico-Philosophicus. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2017. 288 с.

Гегель, Г.В.Ф. Наука логики / пер. с нем. Б. Столпнера. М.: Изд-во АСТ, 2019. 960 с.

Гегель, Г.В.Ф. Сочинения. Т. 4: Система наук. Ч. 1. Феноменология духа М.: Изд-во соц.-эк. литературы, 1959. 488 с.

Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы / отв. ред. Е.П. Ситковский. М.: Мысль, 1975. 695 с.

Гидденс, Э. Последствия современности / пер. с англ. Г.К. Ольховикова, Д.А. Кибальчича; вступ. ст. Т.А. Дмитриева. М.: Праксис, 2011. 352 с.

Гуссерль, Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 752 с.

Деланда, М. Новая философия общества: Теория ассамбляжей и социальная сложность / пер. с англ. К.С. Майоровой. Пермь: Гиле Пресс, 2018. 170 с.

Делез, Ж., Гваттари, Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / пер. с фр. Я.И. Свирского. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.

Доброхотов, А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во Московского университета, 1986. 248 с.

Ершов, Ю. Г. Современность как проблема // Социум и власть. 2013. № 5. С. 131-136.

Жижек, С. Возвышенный Объект Идеологии / пер. с англ. В. Софронов. М.: Художественный журнал, 1999. 136 с.

Жижек, С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / пер. с англ. С. Щукиной. М.: Дело, 2014. 528 с.

Жижек, С., Руда, Ф., Хамза, А. Читать Маркса / пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. 176 с.

Кьеркегор, С. Или — или: фрагмент из жизни: в 2 ч. / пер. с дат. Н. Исаевой и С. Исаева. СПб.: Изд-во Рус. христианской гуманитарной академии и др. 2011. 823 с.

Латур, Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. Полонской, И. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 384 с.

Липовецки, Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / пер. с франц. В.В. Кузнецова. СПб.: Владимир Даль, 2001. 331 с.

Липовецки, Ж. Империя эфемерного: мода и ее судьба в современном обществе / пер. с франц. Ю. Розенберг; под ред. А. Маркова. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 336 с.

Мейясу, К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / пер. Л. Медведевой. Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.

Моруа, А. Надежды и воспоминания. М.: Прогресс, 1983. 392 с.

Оже, М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна / пер. с франц. А.Ю. Коннова. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 136 с.

Павлов, А.В. Заметки о современности и субъективности. Критерии современности // Социум и власть. 2013. № 1. С. 5-14.

Павлов, А.В. Заметки о современности и субъективности. Модерн и пластичность // Социум и власть. 2012. № 6. С. 5-11.

Пелипенко, А.А. Манифест неомодерна. URL: <https://rufabula.com/articles/2016/08/26/neomodern-manifesto> (дата обращения: 20.12.2020).

Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с франц. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.

Тульчинский, Г.Л. Современность и субъективность // Социум и власть. 2013. № 3. С. 116-122.

Хайдеггер, М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Академический проект, 2015. 460 с.

Харман, Г. Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего» / пер. с англ. М. Фетисов. М.: Ад Маргинем Пресс, 2021. 272 с.

Харман, Г. Спекулятивный реализм: введение / пер. с англ. А.А. Писарева. М.: РИПОЛ классик, 2020. 290 с.

Чоран, Э.М. После конца истории: Философская эссеистика / пер. Б. Дубина, Н. Мавлевич, А. Старостиной. СПб.: Симпозиум, 2002. 544 с.

Чупров, А.С. Современность постмодерниста, или «Некуда бежать» // Социум и власть. 2013. № 2. С. 129-131.

Эко, У. Искусство и красота в средневековой эстетике / пер. с итал. А. Шурбелева. М.: Издательство АСТ: CORPUS, 2017. 352 с.

Barad, K. *Agential Realism: Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*. Berlin: Suhrkamp. 2012. 122 S.

Brassier, R., Grant, I. H., Hatman, G., Meillassoux, Q. *Speculative Realism // Collapse III: Unknown Deleuze*. Falmouth: Urbanomic, 2007, 306-449.

Hutcheon, L. *The Politics of Postmodernism*. New York; London: Routledge, 2002. X, 222 p.

Kemp, S. *Critical Realism and the Limits of Philosophy // European Journal of Social Theory*. 2005. Vol. 8. No. 2. Pp. 71-191.

Kirby, A. *The death of postmodernism and beyond // Philosophy now: A magazine of ideas*. 2006. No. 58. Pp. 34-37.

References

Augé, M. (2017), *Ne-mesta. Vvedenie v antropologiju gipermoderna* [Non-places. Introduction to an anthropology of surmodernity (Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité)], Transl. by Konnov, A. Yu., *Novoe literaturnoe obozrenie*, Moscow, Russia (in Russ.).

Badiou, A. (2013), *Filosofija i sobytie. Besedy s kratkim vvedeniem v filosofiju Alena Bad'ju* [Philosophy and the Event, interviews with Fabien Tarby, (La Philosophie et l'Événement, entretiens avec Fabien Tarby)], Transl. by Kralechkin, D., *Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy*, Moscow, Russia (in Russ.).

Badiou, A. *Sub'ekt iskusstva*, [Art subject], Transl. by Klyushnikov, B. [Online], available at: <https://syg.ma/@winzavod/alien-badiu-subiekt-iskusstva> (Accessed 15 September 2022) (in Russ.).

Barad, K. (2012), *Agienteller Realismus: Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken* [Agential Realism: On the Significance of Material-Discursive Practices], Suhrkamp, Berlin, Germany (in German).

Bauman, Z. (2008), *Tekuchaya sovremen-nost*, [Liquid modernity], Transl. by Komarov, S. A., Piter, Sankt-Petersburg, Russia (in Russ.).

Bek, U. (2000), *Obshchestvo riska. Na puti k drugomu modernu* [Risk society. On the way to another modernity], Transl. by Sedelnik, V. and Fedorova, N., Progress-Traditsiya, Moscow, Russia (in Russ.).

Bennett, J. (2018), *Pul'sirujushhaja mate-rija: Politicheskaja ekologija veshhej*, Vibrant matter: A political ecology of things], Transl. by Sarkisyants, A., HylePress, Perm, Russia (in Russ.).

Bergson, A. (2015), *Tvorcheskaja evoljutsija* [Creative Evolution (Évolution creative)], Transl. from French by Flerova, V., Akademicheskij proekt, Moscow, Russia (in Russ.).

Borisov, S. V. (2013), "What it means to be modern (in the context of the article by A. V. Pavlov 'Notes on modernity and subjectivity')", *SOCIUM and POWER*, 3, 123-126 (in Russ.).

Bourriaud, N. (2016) *Relyatsionnaya estetika. Postproduksiya*, [Relational aesthetics. Postproduction (Esthétique relationnelle. Postproduction)], Transl. from French by Shestakov, A., Ad Marginem Press, Moscow, Russia (in Russ.).

Brassier, R., Grant, I. H., Hatman, G. and Meillassoux, Q. (2007), "Speculative Realism", *Collapse III: Unknown Deleuze*, Urbanomic, Falmouth, UK.

Brayant, L. R. (2019), *Demokratiya ob'ektov* [The democracy of objects], Transl. by Myshkin, O. S., HylePress, Perm, Russia (in Russ.).

Buber, M. (1995) *Dva obraza very* [Two Images of Faith], Transl. from German in Gurevich, P. S., Levit, S. Ya., Lezov, S. V. (eds.), Respublika, Moscow, Russia (in Russ.).

Butler, J. (2018), *Zametki k performativnoj teorii sobranija* [Notes Toward a Performative Theory of Assembly], Transl. by Kralachkin, D., Ad Marginem Press, Moscow, Russia (in Russ.).

Chuprov, A. S. (2013), "The modernity of the postmodernist, or 'Nowhere to run'", *SOCIUM and POWER*, 2, 129-131 (in Russ.).

Cioran, E. M. (2002), *Posle kontsa istorii: Filosofskaya esseistika*, [After the End of History: A Philosophical Essays], Transl. from French by Dubin, B. et al., Simpozium, Sankt-Petersburg, Russia (in Russ.).

Delanda, M. (2018), *Novaya filosofiya obshchestva: Teoriya assamblyazhey i sotsialnaya slozhnost* [A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity], Transl. from English by Mayorova, K. S., HylePress, Perm, Russia (in Russ.).

Deleuze, G. & Guattari, F. (2010), *Tysjacha plato: Kapitalizm i shizofrenija*, [Thousand Platons: Capitalism and Schizophrenia], Transl. from French by Svirsky, Ya. I., U-Factoria, Yekaterinburg, Astrel, Moscow, Russia (in Russ.).

Dobrohotov, A. L. (1986), *Kategoriya bytiya v klassicheskoy zapadnoevropeyskoy filosofii* [The category of being in classical Western European philosophy], Publishing House of Moscow University, Moscow, Russia (in Russ.).

Eco, U. (2017), *Iskusstvo i krasota v srednevekovoy estetike*, [Art and beauty in the medieval aesthetics (Arte e bellezza nell' ecetica medievale)], Transl. from Italian by Shurbelev, A., AST: CORPUS, Moscow, Russia (in Russ.).

Ershov, Yu. G. (2013), "Modernity as a problem", *SOCIUM and POWER*, 5, 131-136 (in Russ.).

Giddens, A. (2011), *Posledstviya sovremenosti* [The consequences of modernity], Transl. by Olkhovikov, G. K. and Kibalchich, D. A., Praxis, Moscow, Russia (in Russ.).

Harman, G. (2021), *Ob'ektno-orientovannaja ontologija: novaja «teorija vsego»* [Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything], Transl. from English by Fetisov, M., Ad Marginem Press, Moscow, Russia (in Russ.).

Harman, G. (2020), *Spekulyativniy realizm: vvedenie* [Speculative Realism: An Introduction], Transl. from English by Pisarev, A. A., RIPOL klassik, Moscow, Russia (in Russ.).

Hegel, G. W. F. (1975), *Entsiklopediya filosofskikh nauk. T. 2. Filosofiya prirody* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Vol. 2. Philosophy of nature. Philosophy of nature], in Sitkovskiy, Ye. P. (ed.), Mysl, Moscow, Russia (in Russ.).

Hegel, G. W. F. (1959), *Fenomenologiya dukha* [Phenomenology of Spirit], Izdatelstvo sotsialno-ekonomicheskoy literatury, Moscow, Russia (in Russ.).

Hegel, G. W. F. (2019), *Nauka logiki* [The science of logic], Transl. from the German by Stolpner, B., AST, Moscow, Russia (in Russ.).

Heidegger, M. (2015), *Bytie i vremja* [Being and Time (Sein und Zeit)], Transl. from German by Bibikhin, V. V., Akademicheskii proekt, Moscow, Russia (in Russ.).

Husserl, E. (2000), *Logicheskie issledovanija. Kartezianskie razmyshlenija. Krizis evropejskih nauk i transcendental'naja fenomenologija. Krizis evropejskogo chelovechestva i filosofija. Filosofija kak strogaja nauka* [Logical research. Cartesian reflections. The crisis of European sciences and transcendental phenomenology. The crisis of European humanity and philosophy. Philosophy as a rigorous science], Kharvest, Minsk, AST, Moscow, (in Russ.).

Hutcheon, L. (2002), *The Politics of Postmodernism*, Routledge, New York, London.

Kemp, S. (2005), "Critical Realism and the Limits of Philosophy", *European Journal of Social Theory*, 8, 2, 71-191.

Kierkegaard, S. (2011), *Ili — ili: fragment iz zhizn*, [Either – or: a fragment from life], Transl. from Danish by Isaeva, N. and Isaev, S., Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Academia, Sankt-Petersburg, Russia (in Russ.).

Kirby, A. (2006), "The death of postmodernism and beyond", *Philosophy now: A magazine of ideas*, 58, 34-37.

Latour, B. (2014), *Peresborka sotsialnogo: vvedenie v aktorno-setevuyu teoriiu*, [Reassembling the social], Transl. from English by Polonskaya, I., Publishing House of the Higher School of Economics, Moscow, Russia (in Russ.).

Lipovetsky, G. (2001), *Era pustoty. Esse o sovremennom individualizme*, [The age of emptiness: Essays on contemporary individualism], Transl. from French by Kuznetsov, V. V., Vladimir Dal, Sankt-Petersburg, Russia (in Russ.).

Lipovetsky, G. (2012), *Imperiya efemernogo: moda i yeye sud'ba v sovremennom obshchestve* [The Empire of the Ephemeral: Fashion and Its Destiny in Modern Society], Transl. from French by Rozenberg, Yu., in Markov, A. (ed.), *Novoe literaturnoe obozrenie*, Moscow, Russia (in Russ.).

Maurois, A. (1983), *Nadezhdy i vospominaniya*, [Hopes and Memories], Progress, Moscow, Russia (in Russ.).

Meillassoux, Q. (2015), *Posle konechnosti: esse o neobhodimosti kontingentnosti*, [After finitude. Essay on the necessity of contingency (Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence)], Transl. from French by Medvedeva, L.,

Kabinetniy ucheniy, Ekaterinburg; Moscow, Russia (in Russ.).

Moraru, C. (2001), *Rewriting: Postmodern Narrative and Cultural Critique in the Age of Cloning*, SUNY Press, Albany, US.

Pavlov, A. V. (2013), "Notes on modernity and subjectivity. Criteria of modernity", *SOCIUM and POWER*, 1, 5-14 (in Russ.).

Pavlov, A. V. (2012), "Notes on modernity and subjectivity. Modernity and plasticity", *SOCIUM and POWER*, 6, 5-11 (in Russ.).

Pelipenko, A. A. (2016), *Manifest neomoderna*, [Neomodern Manifesto] [Online], available at: <https://rufabula.com/articles/2016/08/26/neomodern-manifesto> (Accessed: 20.12.2020) (in Russ.).

Pellizzoni, L. (2015), *Ontological Politics in a Disposable World: The New Mastery of Nature*, Ashgate, Farnham, UK.

Sartre, J.-P. (2000), *Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothing: An Experience of a Phenomenological Ontology], Transl. from French by Kolyadko, V. I., Respublika, Moscow, Russia (in Russ.).

Tulchinsky, G. L. (2013), "Modernity and subjectivity", *SOCIUM and POWER*, 3, 116-122 (in Russ.).

Vermeulen, T., Akker van den R. "Notes on metamodernism", *Metamodern – Journal of Metamodernism*, Transl. by Esipenko, A. [Online], available at: <http://metamodernizm.ru/notes-on-metamodernism/> (Accessed: 23.07.2022) (in Russ.).

Wan, P. Y. Z. (2011), *Reframing the Social: Emergentist Systemism and Social Theory*, Ashgate, Farnham, UK.

Wittgenstein, L. (2017), *Logiko-filosofskiy traktat/Logisch-Philosophische Abhandlung/Traktatus logico-philosophicus*, Kanon+ROOI«Reabilitatsiya», Moscow, Russia (in Russ.).

Žižek, S. (2014), *Shchekotliviy sub'ekt: otsutstvuyushchiy tsentr politicheskoy ontologii*, Transl. from English by Shchukina, S., Delo, Moscow, Russia (in Russ.).

Žižek, S. (1999), *Vozvysennyj Ob'ekt Ideologii*, Transl. by Sofronov, V., Hudozhestvennyy zhurnal, Moscow, Russia (in Russ.).

Žižek, S., Ruda, F., Hamza, A. (2019), *Chitat' Marksa* [Reading Marx], Transl. by Kralechkin, D., Publishing House of the Higher School of Economics, Moscow, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Мальцев Ярослав Владимирович, кандидат философских наук, доцент кафедры истории

и мировой политики, Тюменский государственный университет, ул. Володарского, д. 6, г. Тюмень, 625003, Россия; maltsevyaroslav@gmail.com

ABOUT THE AUTHOR:

Yaroslav V. Maltsev, Cand. Sci. (Philosophy), Associate Professor, Department of History and World Politics, Tyumen State University, 6 Volodarsky St., Tyumen, 625003, Russian Federation; maltsevyaroslav@gmail.com