DOI 10.15593/perm.kipf/2018.1.05

УДК 141

ФИЛОСОФСКАЯ АЛЬТЕРНАТИВА: ОТ ПОНЯТИЙ К КОНЦЕПТАМ

О.С. Мышкин

Пермский национальный исследовательский
политехнический университет, Пермь, Россия

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6850-3929>

В данной статье рассматриваются основные моменты философской альтернативы по отношению к классической философии, которая заключается в переходе от понятийного мышления к мышлению концептами. От Платона до Ницше бытие в европейской философии традиционно понималось как система статических, застывших образов. В XX веке отказ от такого статического понимания бытия приводит не только к его динамическому пониманию, но понимание бытия как становления требует новых средств философствования, способных выразить эту динамику. Это понимание различия бытия всегда оставалось на периферии философского мышления в виде не артикулируемых, не рефлекслируемых, остающихся за скобками философского текста скрытых интенций и «тайных» суждений. Необходимость анализа этих скрытых пресуппозиций и невысказанных предпосылок для целостного представления бытия как динамического начала приводит к стратегии поворота от традиционного понятийного мышления в пользу мышления концептами. Такая стратегия предполагает не только критику философского текста, вскрывающего подлинные «механизмы» его создания, но и технику продуцирования новых концептов. Эта стратегия продемонстрирована в статье на примере концептуального мышления А.Н. Уайтхеда, когда именно усвоение идеала математического познания у Платона одновременно выступает как освобождение от него. Тем самым философ делает ключевой шаг, заключающийся в том, чтобы признать сущностью мира процесс становления, а не статичное бытие. Как показано в статье, это заставляет перестроить весь ход философского мышления, который связан теперь с изменением онтологического статуса традиционных понятий «факт», «абстракция», «высказывание», «субъект» и т.д. Сам процесс познания теперь понимается отнюдь не как традиционное выражение с помощью пропозиций противостоящей субъекту объективной реальности, но как событие становления самой этой реальности, как процесс, в котором взаимные отношения вещей реализуются в виде схватывания в этом событии. В таком случае субъект познания является отнюдь не некой устойчивой позицией (мыслящей субстанцией), но своего рода серией моментов концептуального схватывания, происходящих в самом мире. В итоге целью философии вместо бездеятельного созерцания образов и выстраивания цепочек высказываний, локализованных исключительно в пространстве языка, становится схватывание «потенциального» – того, что реально, не будучи при этом актуально осуществленным. Развитие этой философской альтернативы в статье показано на примере философии Ж. Делёза, который рассматривает философию не как систему общих идей, понятий, высказываний и суждений, но как практику создания концептов, выражающих, порождающих и практически преобразующих эту реальную потенциальность.

Ключевые слова: концепт, понятие, бытие, становление, Делёз, Уайтхед, абстракция, практика, корреляционизм.

PHILOSOPHICAL ALTERNATIVE: FROM NOTIONS TO CONCEPTS

Oleg S. Myshkin

Perm National Research Polytechnic University, Perm, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6850-3929>

General aspects of philosophic alternative with respect to classical philosophy consisting in transfer from conceptual thinking to thinking by concepts has been considered in this article. In the European philosophy from Plato to Nietzsche “being” is traditionally understood as the system of static, frozen images. In the 20th century refusal from such static understanding of being has led to its dynamic understanding. Moreover, understanding of Being as formation requires new means of philosophizing which are able to express this dynamics. This understanding of difference of Being has always remained at the periphery of philosophic thinking as not articulated, not reflected, stayed isolated from philosophic text buried intentions and “secret” judgments. The demand for the analysis of these hidden pre-suppositions and unexpressed premises for the integral conception of Being as of dynamic principles leads to the turning point from traditional conceptual thinking to thinking by concepts. Such strategy presupposes both the criticism against philosophic text, opening the

original “mechanisms” of its creation, and the technique of new concepts’ production. This strategy has been demonstrated by the example of conceptual thinking of A.N.Whitehead where the ideal assimilation of Plato’s mathematical knowledge simultaneously performs the liberation from it. Thereby, philosopher makes the key step consisting in recognizing the fact that the essence of the world is the process of establishment but not static Being. As it is shown in the article this idea compels to reconstruct the direction of philosophic thinking which is connected now with the change of ontological status for such traditional notions as “fact”, “abstraction”, “expression”, “subject”, etc. Now the process of perception itself is understood not as traditional expression of objective reality opposing subject but the event of this reality establishment, as the process in which mutual relations of things are realized as prehension in this event. So, the subject of perception is not some stable position (thinking substance) but a sort of series of conceptual perception moments taking place in the world. As a result the aim of philosophy is not inactive contemplation of images and construction of expressions’ chains located only in the space of language but prehension of “potential” which is real while, at that, not actually executed. Development of this philosophic alternative is shown in the article by the example of G. Deleuze philosophy who considers philosophy as the practice of creating concepts which express, generate and modify this real potentiality but not as the system of common ideas, notions, expressions and judgments.

Keywords: concept, notion, Being, formation, Deleuze, Whitehead, abstraction, practice, correlationism

От Платона к Ницше

Вплоть до начала двадцатого века европейская культурная мысль была в значительной мере подчинена логике платоновой противоположности мира вещей и мира идей. При традиционном понимании учения Платона мир идей является первичным и определяющим по отношению к миру вещей подлинным бытием, тогда как мир вещей – не более чем неясной тенью на стене пещеры, колеблющейся в такт перемещениям источника нездешнего света. Однако уже сам Платон в диалоге «Парменид» обнаруживает один интересный критический аргумент, подрывающий предложенную им иерархию бытия. Этот аргумент выражен в вопросе Парменида, обращенном к молодому еще Сократу: «А относительно таких вещей, Сократ, которые могли бы показаться даже смешными, как, например, волос, грязь, сор и всякая другая не заслуживающая внимания дрянь, ты тоже недоумеваешь, следует или нет для каждого из них признать отдельно существующую идею, отличную от того, к чему прикасаются наши руки?» [1, с. 350–351]. Этот вопрос, отмеченный обманчивой шутливостью, способен был обратить философа в бегство и поставить его на грань пропасти бессмысленного. Действительно, существование в мире того, что не должно было схватываться созерцающим и статичным (согласно его традиционному толкованию) взглядом Платона, текучее существование, всегда еще не достигшее завершенной формы, подрывало устойчивую систему ценностей великого грека, в которой эстетическое совершенство в конце концов совпадало с Истиной и Абсолютным Благom. Но в яде этого аргумента содержится и противоядие: если мышление, загнанное в угол чрезмерной иерархизацией ступеней бытия, в конце концов смогло совершить свой триумфальный проход по канату, перекинутому через пропасть бессмысленного, то балансиrom в своих руках оно в первую очередь обязано самому Платону. Впервые этот сложный шаг был сделан Фридрихом Ницше, однако его заслуга первооткрывателя состоит отнюдь не в ниспровержении традиционных ценностей, как принято думать. Если бы он, ниспровергнув последние остатки трансцендентного, установил новую ценность – Сверхчеловека, то в таком случае он не сделал бы ничего принципиально нового: Ницше просто заменил бы одну искусственную систему ценностей другой. Настоящая его заслуга заключается в другом: посредством его учения в мир пришла совершенно новая философия. Если под влиянием Платона вплоть до конца XIX века европейское мышление было в своем корне мышлением статичных образов, то Ницше стремился драматизировать мышление, подчинить его уже не логике статичной структуры образа, но алогичному (с точки зрения античной традиции) движению танца. С точки зрения современного американского философа Кейта Робинсона, главное достижение Ницше кроется в обнаруженном им источнике онтологического различия (и становления) предметов мира, который сам избегает того, чтобы быть определенным относительно них, и который философ называл волей к власти [2, с. 129]. Однако Ницше не наметил подхода к переустройству мышления на основании описания действия открытого им дифференцирующего элемен-

та, погрязнув в радикальном отрицании платонизирующей традиции, что в какой-то степени можно считать причиной его философского и личного краха. Опыт Ницше показывает, что полный разрыв отношений с традицией не менее губителен для мысли, чем бесконечно повторяющееся воспроизведение уже накопленного философского знания.

О «тайных суждениях» философов

Единственным выходом из тупика мысли могла стать такая артикуляция процесса созидания философских концептов, при которой, во-первых, вскрывался бы его механизм, а во-вторых, в процессе такого критического препарирования создавались бы *новые* концепты. В историко-философском отношении подобный подход выглядит как *творческая* критика (и реконцептуализация) уже существующих философских доктрин (или, чаще, отдельных философских понятий или концептов), способная осветить те моменты, которые исходно были даны только в виде намеков, скрытых интенций, сознательно или неосознанно оставленных автором без разработки, а также освободить их от большинства позднейших концептуальных напластований и применить с целью получения нового знания, пригодного в качестве основания для нового опыта. Сегодня проблема «ортодоксальных» интерпретаций философских доктрин прошлого заключается прежде всего в чрезмерной привязке к явленному в тексте, к резкому неприятию позиции исследователя, желающего (и позволяющего себе) сделать шаг вглубь и обратиться не к значению, а к смыслу того или иного философского труда. Если, как замечает М. Хайдеггер, И. Кант был занят вопросом о «тайных суждениях обыденного разума» [3, с. 4], то сегодня для последовательного продолжения любого философского проекта (и философии в качестве конструктивистского проекта в целом, о чем замечательно сказано в выдающемся труде И. Стенгерс «Мышление с Уайтхедом: свободное и безудержное творение концептов» [4]) его следует вывернуть наизнанку, выдвинув на первый план именно тайные суждения, свойственные, правда, уже не обыденному, а философскому разуму. Такой подход, встречая на своем пути непрестанное сопротивление господствующих дискурсов, в конечном итоге ценен по меньшей мере в том отношении, что представляет собой попытку найти новый способ продолжения философствования, разворачивающего невысказанные, неожиданные и подчас парадоксальные следствия, которые тем не менее непосредственно присутствуют в заметках на полях, примечаниях, ссылках, а порой и просто между строк в трудах мыслителей прошлого. Предварительной задачей такого разворота является прояснение критериев оценки той или иной онтологической схемы, действующих «внутри» философского произведения. Подобная пропедевтика необходима потому, что она заставляет нас артикулировать стоящие за ней имплицитные основания, в которых и находят свое выражение тайные суждения философствующего разума. Последние, хотя и присутствуют внутри философских проектов – формулируются ли те в форме философской критики или же в систематической форме последовательного утверждения, – чаще всего остаются невыраженными и невысказанными, однако несут в себе настоящее свидетельство о структуре человеческого разума той или иной эпохи и о соответствующем ей способе отношения человека к миру. Вопрос о статусе таких «тайных суждений», или имплицитных тезисов, еще только надлежит поставить. Но все же очевидно, что коль скоро они всегда имеют место и управляют онтологическими схемами, о которых без преувеличения можно сказать, что они лежат в основании большей части практик современного западного человека, идет ли речь об умозрении (*θεωρία*), науке, технике, о большинстве видов творчества, об экономике, политике или же просто о повседневности, то уже сейчас можно с большой долей уверенности утверждать, что они обладают некоторой онтологической значимостью. Возмож-

но, именно в области эстетического можно найти исключения из доминирующей схемы той или иной эпохи, способы существовать иначе. При такой реконцептуализации философского знания открываются и переподключаются тайные суждения разума определенной эпохи, и потому она может послужить истоком современного проблемного философского исследования.

Интересный пример подхода к истории философии, демонстрирующий поиск и повторение старых философских концептов с их последующим применением к решению актуальных проблем, дан в учении выдающегося англо-американского философа Альфреда Норта Уайтхеда, который утверждал, что «новая идея вводит альтернативу; и мы ничуть не менее обязаны мыслителю, когда мы принимаем альтернативу, которую он отбросил» [2, с. 132]. Следуя описанному методу, Уайтхед (как пишет Робинсон) в своем основном труде «Процесс и реальность» и других работах пересматривает учение Платона через критику концепта неподвижного абсолюта. Так, Уайтхед отмечает, что все учение Платона о бытии изначально находилось в подчинении у идеала математического постижения мира, предлагающего в качестве основания становления статичные идеи, подобные объектам, изучаемым математиками. Но, как замечает Уайтхед, в «Софисте» Платон демонстрирует отступления от «идеального» статичного бытия пифагорейцев и Парменида (когда допускает, что небытие может быть каким-то образом сопричастным бытию), будучи склонным определять в этом диалоге бытие скорее как «просто силу» или же говорить: «бытие есть энергия, вытекающая из силы... нечто, причиненное чем-либо, существует», «ни одно сущее не есть форма сущего» и т.д. [2, с. 139]. Разворачивая возможность переустройства онтологии на основании учения Платона, освобожденного от статического идеала абстрактного умопостижения, Уайтхед делает ключевой шаг, заключающийся в том, чтобы признать сущностью мира процесс становления, а не статичное бытие. В итоге это приведет к построению философской доктрины, в которой «творческий прогресс мира есть становление, гибель и объективное бессмертие тех вещей, которые совместно составляют упрямый факт» [4, с. XIV]. В системе Уайтхеда уже нет места традиционной для европейской мысли иерархизации сущего по признаку «онтологичности» (большей или меньшей меры причастности к самому Бытию), т. е. все сущее существует здесь разом, на одной онтологической плоскости, в *едином* процессе становления. Например, Бог для Уайтхеда существует ничуть не в большей мере, чем танец пылинок в луче утреннего солнца или каждая конкретная (физическая) сущность. В такой онтологии, разумеется, нет места для какой бы то ни было над-стоящей над непосредственно воспринимаемым грубым опытным фактом сущности; и более того, здесь не может иметь места никакая сущность, детерминирующая тот или иной ход в процессе развития мира. Учение Уайтхеда впоследствии станет источником для тех направлений философии, которые сегодня часто называются «плоскими онтологиями». Однако этим не ограничивается его значение для современной философии. Дело в том, что философствование Уайтхеда было по достоинству оценено одним из наиболее значительных философов XX века Жилем Делёзом. Последний отчасти продолжает и развивает доктрину Уайтхеда [5, с. 133–144; 6, с. 241–247], а отчасти расходится с ним, но чаще всего движется параллельными путями. Пример такого параллельного движения Робинсон находит в том, как выстраивается отношение обоих философов к Платону [2, с. 131]. Если Уайтхед осуществляет свой разворот Платона на основании раскрытия неявно данных возможностей иного соотношения статичного и текучего, то для Делёза наиболее интересен иногда проскальзывающий у Платона (например, в диалоге «Софист» [1, с. 275–346]) подход, при котором идеи оказываются не производящими и определяющими события в имманентном мире вечными формами, но, наоборот, вторичными образованиями – измышлениями или фикциями, зависящими от изменений, производимых силой

действия утверждающего хаоса. Примечательно, что в таком случае происходит перераспределение того, что является источником становления предметов мира, и того, что производится в ходе этого становления. Идеи уже не обладают статусом над-стоящей над миром вещей «подлинной» реальности, только и дающей каждой отдельной вещи возможность существовать, но сами приближаются к тому, чтобы быть понятыми как процесс схватывания определенных изменений, происходящих в мире или возникающих как результат такого схватывания. В таком случае идея – результат действия мышления (как специфического способа схватывания мира разумными существами), ограничивающего ту или иную конфигурацию взаимных отношений предметов мира и сохраняющего ее для дальнейшего применения или изменения в мыслительной традиции.

Грубый факт-абстракция-концепт

Подвергая критике классические методы познания мира, сформировавшиеся в Новое время, с точки зрения монистической онтологии процесса, Уайтхед намечает ход движения познающей мысли, при котором, согласно его собственной метафоре, познание движется подобно аэроплану. Это означает, что никакая абстракция не может быть предельной, охватывающий весь объем актуальных сущностей, сопричастующих в мире, а потому обречены на провал философские доктрины, пытающиеся положить единую категорию или понятие в начало познания. Мир, по Уайтхеду, всегда превосходит наши возможности концептуализации, а потому познание следует начинать с непосредственно данного в опыте. «Даже в конце своей самой последней лекции “О бессмертии” Уайтхед предостерегает нас против «абсурдной уверенности в адекватности нашего знания». «Точность», на которую претендует рациональный дискурс, представляет собой «обман». Всегда будут существовать новые данные, которые следует рассмотреть, и новые контексты, которые необходимо будет принять во внимание. «Все изменяется, будучи помещенным в иную ситуацию» [7, с. 144]. Грубый (brute) факт (то есть изначальный опыт, первое, с чем мы имеем дело) или действительные условия нашего существования – альфа и омега программы Уайтхеда. Признанием изначальности непосредственного опыта Уайтхед, как он сам говорит, обязан Дж. Локку. Притом, что эмпирик Локк сохраняет свойственный и рационализму параллелизм между двумя видами опыта: внутренним и внешним, он все же утверждает примат внешнего опыта как изначального источника аффектации нашей познавательной деятельности. Общее для обоих мыслителей признание действенного характера чувственного восприятия перерастает у Уайтхеда в учение о том, что схватывание объекта в познавательной деятельности есть не более чем одно из проявлений всеобщего процесса схватывания (прегензии) предметов мира, т. е. познание понимается им онтологически, эпистемология встраивается в онтологию, оттесняясь на свое законное место. Более того, сам познающий субъект в духе этой мысли будет понят Уайтхедом как своего рода серия событий концептуального схватывания, происходящих в мире. В конце концов, не существует ни мыслящей субстанции (или познающего субъекта классической философии), ни протяженной субстанции (классического объекта опыта), ни мира как абсолютно устойчивой констелляции, но есть лишь процесс, в котором взаимные отношения вещей реализуются в виде схватывания в событии. Это не означает, что предметы видимого мира лишаются своего качественного своеобразия, будучи сведенными к отношению взаимного ограничения статуйных моментов единого процесса развития мира (вечных объектов), но *то*, что, поскольку категория качества у Уайтхеда (в отличие от всей предшествующей традиции европейской мысли) изначально подчинена категории отношения, «качественно» определен-

ные вещи на самом деле представляют собой не более чем сохраняющие преемственность моменты процесса становления. Такие становления-сущности детерминируются двояким образом: с одной стороны, экзоотношениями с прочими актуальными сущностями, а с другой – эндоотношениями, работающими внутри них посредством вечных объектов, в свою очередь обеспечивающих ядро их постоянства. Представляя собой сущности того же рода, мы включены в событие становления, а потому являемся частью «грубого» факта, однако в отличие от большинства иных «качественно» отличных типов сущих мы в несколько большей мере способны влиять на направление процессов становления посредством различных практик. В данности грубого факта нам явлены условия, в которые мы помещены изначально и исходя из которых будут разворачиваться процессы нашего деятельностного становления, и потому такую данность можно образно сравнить с взлетно-посадочной полосой, с которой стартует деятельность нашего познания.

Оторвавшись от почвы грубого факта, наше мышление устремляется ввысь, к абстракциям все более высокого порядка, все более отдаленным от непосредственного данного опытного мира, а потому все менее богатым по содержанию. Тем не менее Уайтхед утверждал, что метафизика никогда не создает абсолютно простых абстракций, т.е. не достигает предельных (простых) понятий. Каждое понятие, которое признается в той или иной философской доктрине таковым, при более детальной проверке оказывается сложным. Это положение доктрины Уайтхеда впоследствии будет подхвачено Жилем Делёзом и Феликсом Гваттари и развито ими на основании новой онтологии в понимании сущности концепта. *«Не существует простых концептов. В концепте всегда есть составляющие, которыми он и определяется. [...] Концепт – это множественность, хотя не всякая множественность концептуальна. Не бывает концепта с одной лишь составляющей: даже в первичном концепте, которым «начинается» философия, уже есть несколько составляющих, поскольку не очевидно, что философия должна иметь начало, а коль скоро ею таковое вводится, то она должна присовокупить к нему некоторую точку зрения или обоснование»* [8, с. 21]. Также поддерживается Делёзом процессуальное и деятельное понимание сущности концепта: *«...концепт есть не что иное, как мыслительный акт, причем мысль действует здесь с бесконечной (хотя и большей или меньшей) скоростью»* [8, с. 28].

Третьим шагом, следующим за «парением» мысли, за созданием философской системы, должен быть возврат на почву практики. Следует отметить определенную условность последнего утверждения, поскольку в конечном итоге в онтологии Уайтхеда нет места для нововременного разделения двух субстанций – мыслящей и протяженной, а также для непреодолимой пропасти между практическим и теоретическим. Напротив, Уайтхед всеми способами стремится ослабить действие этих классических абстракций с одной-единственной целью – преодолеть пропасть между теорией (в частности, между систематической философией) и практикой. Согласно Уайтхеду, философская система не только может быть применима для преобразования окружающего мира, но и создается исключительно для этой цели. При условии отказа от онтологической иерархизации встречаемого в непосредственной опытной данности философская схема непосредственно экзemplифицируется в мире, и обратно – *«...все, что мы создаем как используемое, воспринимаемое, волимое, мыслимое, должно иметь характер частного случая этой общей схемы»* [9, с. 3].

Многие представители современных реалистических онтологий обнаруживают существенное различие между пропозицией как элементом уайтхедовской спекулятивной схемы и делезианским концептом [см. например: 10; 11; 12]. Дело в том, что если Уайтхед при построении своей спекулятивной схемы еще остается связанным с классическим идеалом философии (хотя

и начинает движение прочь от него), а потому элементы такой схемы сохраняют основные черты абстракций, то Делёз, разумеется, заходит гораздо дальше. Он более радикален в оценке онтологического статуса продуктов философского мышления. Философия, согласно Делёзу, призвана производить уже не абстракции, но концепты. Концепт же полностью отличен по своему онтологическому статусу от классической абстракции, от того, что называют концептами в естественных науках. Если последние – по крайней мере, в идеале – выстраиваются как системы непротиворечивых высказываний, то концепты делезианской онтологии остаются чуждыми им в силу своего недискурсивного характера. *«Только путая концепт с пропозицией, можно верить в существование научных концептов и рассматривать пропозицию как настоящий «интенционал» (то, что выражает собой фраза); философский же концепт при этом чаще всего предстает просто как пропозиция, лишенная смысла. <...> Концепты меряются «философской» грамматикой, которая подменяет их пропозициями, извлеченными из фраз, где они фигурируют; нас все время замыкают в альтернативе двух пропозиций, не видя, что концепт уже перешел в исключенное третье. Концепт – это ни в коем случае не пропозиция, он не пропозиционален, а пропозиция никогда не бывает интенционалом. Пропозиции определяются своей референцией, а референция затрагивает не Событие, но отношение с состоянием вещей или тел, а также предпосылки этого отношения»* [8, с. 29].

Концепты и практика

Здесь проясняется источник неспособности большинства современных онтологий создавать концепты. Поскольку большинство философских парадигм, стремясь сохранить связь с методами и содержанием позитивных наук, выстраивались по их подобию – как система непротиворечивых высказываний, то уже в силу своего дискурсивного характера они не смогли достигнуть осмысления события: *«из фраз или их эквивалента философия добывает концепты (не совпадающие с общими или абстрактными идеями), тогда как наука – проспекты (пропозиции, не совпадающие с суждениями)»* [8, с. 31]. Здесь мы, наконец, четко проводим различие: согласно Делёзу, концепт находится в непосредственной связи с событием. *«Концепт – это контур, конфигурация, констелляция некоторого будущего события. В этом смысле концепты по праву принадлежат философии, так как именно она их вновь и вновь творит. Концепт – это, разумеется, познание, но только самопознание, и познается в нем чистое событие, не совпадающее с тем состоянием вещей, в котором оно воплощается»* [8, с. 40]. Заметим также, что речь в данном случае идет о чистом событии, а не о событии человека, познающего субъекта, Dasein с чем-то «иным» по отношению к нему, будь то бытие, внешний объект познания, язык, культура etc. Делёз, как и Уайтхед, выступает с позиций монистической онтологии, назначение которой состоит в том, чтобы преодолеть раскол между человеком и реальностью, имевший место в течение нескольких столетий и получивший с легкой руки современного философа К. Мейясу название «корреляционизма» [13]. В области познания это означает, что эпистемологии должно быть возвращено исторически присущее ей место: она должна освободиться от груза Нового времени, которое (в конечном итоге – в доктрине Канта и впоследствии в ее интерпретации неокантианцами) воздвигло на пути человека к миру непроходимую преграду в виде разделения мира на нуменальный мир вещей-в-себе и феноменальный мир вещей-для-нас. Таким образом, как пишет современный философ Л. Брайант, эпистемология должна претерпеть глубокую трансформацию и обратиться от исследования сущего как оно явлено в своей доступности человеку к исследованию сущего самого по себе [14, с. 276]. Следовательно, вместо того чтобы создавать цепочки высказываний, содержанием которых являются абстрактные

идеи, имеющие основанием репрезентативную схему мышления (которая, в свою очередь, предполагает наличие субъекта и объекта представления и опирается на постоянство их существования), философия должна стать прежде всего *практикой* [7, с. XIV; 15, с. 93]. Вместо всматривания в статичный и неподвижный объект с целью поиска его неизменной сущности мы должны искать новые способы взаимодействия с ним, не сводящиеся исключительно к созерцанию. По большому счету только в XX веке философия подошла к тому, чтобы осознанно сделать эксперимент главным методом своей работы. Однако здесь, на наш взгляд, следует опасаться того экстремизма мысли, действие которого по недоразумению распространяют и на философию Ж. Делёза. Дело в том, что если классический нововременной субъект познания и основанные на постоянстве его существования мыслительные схемы и должны подвергнуться деконструкции, то последнее отнюдь не означает их обязательного полного уничтожения. В действительности познающий субъект может быть с успехом включен в онтологическую схему, основной разрыв в которой проходит по линии, совершенно отличной от линии основного разрыва нововременной онтологии.

Список литературы

1. Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2 / общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1993. – 528 с.
2. Robinson K. Deleuze, Whitehead and the Reversal of Platonism // Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic Connections / ed. by Keith Robinson. – University of South Dakota, 2009. – P. 128–143.
3. Хайдеггер М. Бытие и время: пер. с нем. В.В. Биbihина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
4. Stengers Is. Thinking with Whitehead: a free and wild creation of concepts / Translated by Michael Chase. – Cambridge, Massachusetts, and London, England, Harvard University Press, 2011. – 533 p.
5. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко: пер. с фр. Б. М. Скуратова / общ. ред. и послесл. В.А. Подороги. – М.: Логос, 1997. – 264 с.
6. Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. – 376 с.
7. Shaviro S. Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze and Aesthetics. – Cambridge, MA: The MIT Press; London, 2009. – 190 p.
8. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. – М.: Академический проект, 2009. – 261 с.
9. Whitehead Alfred North. Process and Reality. – New York: The Free Press, A Division of Macmillan Publishing Co., Inc., 1978. – 415 p.
10. Stengers Is. Thinking with Whitehead: a Double Test // Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic Connections / ed. by Keith Robinson. – University of South Dakota, 2009. – P. 28–44.
11. Thinking between Deleuze and Kant: A Strange Encounter. Eds. Edward Willatt, Matt Lee. – New York; London: Continuum, 2009. – 180 p.
12. Deleuze and The Fold: A Critical Reader. Ed. Sjoerd van Tuinen, Niamh McDonnell. Basingstoke. – New York, 2010.
13. Мейясу К. Время без становления [Электронный ресурс] / пер. с фр. А. Писарева. – URL: http://www.ncca.ru/app/mediatech/file/Quentin_Meillassoux.pdf (дата обращения: 10.01.2018).
14. Брайант Л. На пути к окончательному освобождению объекта от субъекта // Логос. – 2014. – № 4 [100]. – С. 275–292.
15. Bryant L. The Democracy of objects. – University of Michigan Library, Ann Arbor, 2011. – 315 p.

References

1. Platon. *Sobranie sochinenii* [Platon. Collected Works]. Eds A.F. Losev, A.A. Taho-Godi. Moscow, Mysl', 1993, vol. 2, 528 p.
2. Robinson K. Deleuze, Whitehead and the Reversal of Platonism. *Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic Connections*. Ed. Keith Robinson. University of South Dakota, 2009, pp. 128-143.
3. Heidegger M. *Bytie i vremia* [Being and time]. Moscow, Ad Marginem, 1997, 451 p.
4. Stengers Is. Thinking with Whitehead: a free and wild creation of concepts. Cambridge, Massachusetts, and London, Harvard University Press, 2011, 533 p.
5. Deleuze G. *Leibnits i barokko* [Leibniz and the Baroque]. Ed. V.A. Podoroga. Moscow, Logos, 1997, 264 p.
6. Deleuze G. *Lektsii o Leibnitse 1980, 1986/87*. [Lectures on Leibniz 1980, 1986/87]. Moscow, Ad Marginem Press, 2015, 376 p.
7. Shaviro S. *Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze and Aesthetics*. Cambridge, MA: The MIT Press; London, 2009, 190 p.
8. Deleuze G., Guattari F. *Chto takoe filosofiia?* [What is philosophy?]. Moscow, Akademicheskii Proekt, 2009, 261 p.
9. Whitehead A. *Process and Reality*. New York: The Free Press, A Division of Macmillan Publishing Co., Inc., 1978, 415 p.
10. Stengers Is. Thinking with Whitehead: a Double Test. *Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic Connections*. Ed. Keith Robinson. University of South Dakota, 2009, pp. 28-44.
11. Thinking between Deleuze and Kant: A Strange Encounter. Eds. Edward Willatt, Matt Lee. New York; London: Continuum, 2009, 180 p.
12. Deleuze and The Fold: A Critical Reader. Eds. Sjoerd van Tuinen, Niamh McDonnell. Basingstoke, New York, 2010.
13. Meillassoux Q. *Vremia bez stanovleniia* [Time without becoming], available at: http://www.ncca.ru/app/media-tech/file/Quentin_Meillassoux.pdf (accessed 10 January 2018).
14. Bryant L. Na puti k okonchatel'nomu osvobozhdeniiu ob"ekta ot sub"ekta [On the way to the final liberation of the object from the subject]. *Logos*, 2014, no. 4[100], pp. 275-292.
15. Bryant L. The Democracy of objects. – University of Michigan Library, Ann Arbor, 2011, 315 p.

Получено: 08.01.2018

Принято к печати: 12.02.2018