

НА СТОРОНЕ СЛАБОСТИ: К ВОПРОСУ О СЛАБОЙ СИЛЕ В СОВРЕМЕННОЙ ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ



Костомаров Артур Сергеевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии социально-гуманитарного института.

Самарский национально-исследовательский университет им. академика С.П. Королева.

Российская Федерация, 443086 Самара, Московское шоссе, д. 34.

ORCID: 0000-0003-0733-3011

arthur_boyard@mail.ru

Аннотация. Рассматриваются способы тематизации слабой силы в современной постметафизической философии, а также предпринимается попытка позитивной экспликации смысла данного понятия. Научная новизна работы заключается в определении человека не из перспективы силы, которая всегда предполагает энергичное, властное отношение к сущему, но из горизонта слабости, которая в онтологической перспективе позволяет человеку обнаружить не включенные в наличное бытие смыслы, а потому всегда указывает на различие, на несостоявшееся, возможное бытие. Онтологически слабая сила понимается как имманентный горизонт бытия, который указывает на незавершенный характер наличного порядка и открывает возможности для его новой организации. Поэтому слабая сила противостоит эссенциализму, отменяет логику субстанции и указывает на свершающийся характер бытия. В экзистенциально-антропологической перспективе слабость открывает человеку немощь как потенцию-не, не сделать что-то, что в свою очередь обнаруживает саму способность к действию, — а значит слабость указывает на потенциальность, проективность бытия, на незавершенность существования человека, отсутствие у него какой-либо заданной

Ссылка для цитирования: Костомаров А.С. На стороне слабости: к вопросу о слабой силе в современной постметафизической философии // Человек. 2025. Т. 36, № 1. С. 121–137. DOI: 10.31857/S0236200725010089

122

Попытаемся определить философский статус слабости, ее культурно-исторический и экзистенциальный смысл.

Актуальность исследования связана с тем, что концепт слабой силы недостаточно разработан в отечественной гуманитарной мысли. В настоящей статье мы ставим перед собой цель представить позитивный философский анализ слабой силы, поскольку актуализация данного концепта в отечественной философии позволяет по-новому интерпретировать процессы трансформации современного общества и новейшие антропогенные сдвиги.

Мессианство как слабая сила истории

Одним из первых авторов, который обращается к понятию слабой силы в философии XX века, становится В. Беньямин¹. Он рассматривает данное понятие в контексте философии истории, то есть не через призму онтологических или эпистемологических вопросов, но в практическом русле. В своей незаконченной работе «О понятии истории» (*Über den Begriff der Geschichte*, 1940) Беньямин подвергает критике прогрессистское представление об истории, присущее как христианству, так и культуре модерна и предполагающее, что история есть поступательный линейный и однородный процесс [Беньямин, 2012: 246]. Цель Беньямина состоит в отказе от концепции классического историзма, который рассматривает историю либо как прогресс разума (Г.В.Ф. Гегель), совершенствование знаний (Н. Кондорсе), либо как развитие государственных институтов (Ф.К. Савиньи).

Критика классического историзма не является новаторской для эпохи Беньямина. В конце XIX века Ф. Ницше, критикуя классический историзм, утверждает, что история как форма знания противоположна жизни — она не способна постичь процесс становления и утверждения последней. В свою очередь В. Дильтей отмечает, что история не является набором каузально связанных фактов, но должна выступать как пространство понимания. Беньямин, во многом наследуя критический пафос Ницше и Дильтея, указывает на два важных критических обстоятельства в отношении классического историзма. Во-первых, история

А.С. Костомаров

На стороне слабости: к вопросу о слабой силе в современной постметафизической философии

¹ Хотя до него подходы к этой проблематике обнаруживает Г. Коген в «Этике чистой воли» (*Ethik des reinen Willens*, 1904), где, в частности, замечает, что религия «порождает личность в человеческой душе и в ее грехах. Но она приносит искупление в признании человеческой слабости; слабость становится атрибутом человеческой морали». А. Дойбер-Манковски, комментируя это высказывание Когена, пишет: «Искупление в данном контексте означает не избавление от слабости, а превращение слабости в силу. Сила человека, основанная на его слабости, опирается на возможность самопреобразования и самообновления, ограниченную только смертью» [Deuber-Mankowsky, 2008: 57].

Хронотопическому времени классического историзма Беньямин противопоставляет мессианское время. «Прошлое, — утверждает он, — несет в себе потайной указатель, отсылающий ее [историю] к избавлению. Разве не касается нас самих дуновение воздуха, который овеивал наших предшественников? разве не отзывается в голосах, к которым мы склоняем наше ухо, эхо голосов ныне умолкших? разве у женщин, которых мы домогаемся, нет сестер, которых им не довелось узнать? А если это так, то между нашим поколением и поколениями прошлого существует тайный уговор. Значит, нашего появления на земле ожидали. Значит нам, так же как и всякому предшествующему роду, сообщена слабая мессианская сила, на которую притязает прошлое» [там же: 238]. Согласно мысли Беньямина, мессианское начало в истории выступает как слабая сила, слабая роль. Если попытаться дать определение слабой силы, то следует обратиться к тем смыслам культуры, которые не являются частью доминирующей дискурсивной формации. Слабая сила оказывается у Беньямина мессианским началом, поскольку указывает на несостоявшиеся сценарии истории [там же: 276], на потенциальность ее свершения. Поэтому слабая сила не есть бессилие, но скорее есть приостановленная, подвешенная, несостоявшаяся сила. Мессианское начало разрывает континуум хронотопического времени, указывая на то, что не случилось, но может произойти. В данном отношении можно согласиться с идеей В. Хамахера о том, что за счет присутствия мессианского начала историческое время — это всегда незавершенное время, время, не достигшее своей цели [Хамахер, 2020: 179].

Мессианское начало как слабая сила заявляет о себе через логику отсутствия. По словам С. Хатиба, мессианское начало несет в себе «сигнатуру пустого отпечатка» и указывает на утрату, смещение и лишение [Хатиб, 2013: 117]. Подобная логика мессианского начала позволяет рассматривать современность, которая пронизана духом мессианского времени, как асинхронную и не совпадающую с собой. Понимание современности как опыта асинхронии получает дальнейшее развитие в работе Дж. Агамбена «Что современно?», где итальянский философ убедительно показывает, что современник — это не тот, кто слышит и всякий раз отвечает на вызовы нового дня, но тот, кто может в пелене времени обнаружить то, что возвращается и повторяется, — слабую мессианскую силу [Агамбен, 2012: 45]. В этой перспективе меняется взгляд на саму фигуру историка. Историк — это тот, кто открывает слабую силу, выявляет асинхронию современности, то есть

занимается критической диагностикой современности, работает не только с прошлым, но и с настоящим. Беньямин отмечает приостановку как необходимую процедуру в работе историка, подчеркивая, что он должен стремиться увидеть «знак мессианского застывания хода событий, иначе говоря: революционного шанса в борьбе за угнетенное прошлое» [Беньямин, 2012: 248].

Каков же продуктивный смысл слабой силы и что означает, по Беньямину, смотреть на историю мессиански? Мессианское начало указывает не столько на запечатленный исторический факт, сколько на возможный, неосуществленный проект истории, тем самым демонстрируя гетерогенную ткань истории, незаконченность, незавершенность исторического процесса. Поскольку мессианское начало, согласно Беньямину, существует повторяясь, то есть охватывает собой пределы актуального настоящего, то мессианский характер истории учит нас также быть восприимчивыми к темпорально и эйдетически неоднородному опыту настоящего — так само настоящее оказывается пространством незавершенных смыслов.

Однако как можно обнаружить слабую силу? Для этого необходимо, как утверждает Беньямин, «замедлить» историю. «Замедление» истории предполагает, что мы способны не только анализировать выраженные в языке и дискурсивных практиках смыслы, но и фиксировать смещение (Хатиб), разрыв в цепочке культурных смыслов и символических кодов, указывающие на то, что история свершается инвариативно. На наш взгляд, одним из примеров археологии слабой мессианской силы является реактуализация Ницше принципа трагического чувства жизни, который восходит к досократической традиции — в философии к Гераклиту, в искусстве к древнегреческой трагедии. Ницше противопоставляет нигилизму, предполагающему расщепление жизни на душу и тело, редукцию жизни к одному означающему (мышление, сознание, вера) трагическое чувство, в котором жизнь выражается в своей целостности, в противоречивом характере своего становления. Трагическое чувство жизни как пример слабой силы существует в качестве альтернативного европейской метафизике проекта, благодаря которому Ницше удается совершить антропологический поворот в философии XIX века — преодолеть кризис европейской метафизики и наметить контуры постметафизического мышления.

Таким образом, мессианское начало предполагает отказ от идеи жесткой детерминации истории (принцип классического историзма) со стороны тех сил и процессов, которые предписывают истории определенный смысл и вектор развития. В историософском смысле слабая мессианская сила позволяет пересмотреть роль человека в истории: человек теперь выступает не как объект, испытывающий на себе воздействие со стороны социально-экономических процессов и различного рода диспозитивов, но как активный агент,

А.С. Костомаров

На стороне слабости: к вопросу о слабой силе в современной постметафизической философии

автор истории, поскольку слабая сила, открывающая поливариантность исторического, наделяет человека полноценной субъектностью, способностью критически и рефлексивно творить историю.

Различие как форма ослабления смысла

Новым актом философской рефлексии слабой силы во второй половине XX века становится деконструкция Ж. Деррида. В своем программном тексте «Голос и феномен» (*La voix et le phénomène*, 1967) Деррида определяет европейскую философию как метафизику присутствия, которая представляет смысл как данность, как то, что подлежит наличному обнаружению [Деррида, 1999: 72, 101, 130]. Смысл как форма идеации нуждается в посреднике, который способен придать ему (смыслу) наличную форму выражения. Таким посредником в европейской философии оказывается, по мнению Деррида, голос: «Идеальность объекта, которая является лишь его бытием-для не эмпирического сознания, может иметь выражение только в таком элементе, чья феноменальность не имеет мирской формы. Имя этого элемента — голос» [там же: 99]. Деррида, понимая смысл как форму данности, утверждает, что голос является формой наличного выражения смысла, поэтому метафизика строится на превращении логоса в голос.

Метафизика присутствия оказывается метафизикой тождества, которая базируется на двух принципах. Во-первых, метафизика тождества исключает рассмотрение становления смысла и определяет смысл как самотождество, тем самым она, по мысли Деррида, занимается кражей различия как главной характеристики бытия. Во-вторых, метафизика тождества обеспечивает самоотношение и самотождественность самого говорящего субъекта, подчеркивая единство звука и голоса, которое «позволяет голосу быть представленным в мире как чистому самоотношению» [там же: 106]. Посредством голоса субъект не только являет смысл как тождественное и неизменное образование, властвует над смыслом или, как бы сказал М. Хайдеггер, властвует над бытием, но через речь и голос осуществляет самоотношение к себе как самотождеству. Поэтому субъект метафизики, замечает Деррида, всегда слышит свою речь, свой голос. Здесь стоит подчеркнуть близость в восприятии классической философии как метафизики тождества между Ж. Деррида и Э. Левинасом. В «Тотальности и бесконечном» (*Totalité et Infini*, 1961) Левинас указывает на то, что субъект рождается через акт гипостазиса, отделения от бытия, однако появившейся субъект оказывается замкнутым на своей идентичности, прикованным к себе и не способным к обновлению, не имеет доступа ко времени и истории [Левинас, 2000: 309–311].

Философский проект Деррида направлен на то, чтобы покончить с метафизикой тождества, вернуть бытию различие, рассмотреть

темпоральную природу смысла и построить такую антропологию, которая была бы фундирована принципом не самоидентификации субъекта. Методологическим основанием, позволяющим Деррида достичь поставленных целей, является *différance* — принцип различия. Согласно французскому философу, различие открывает темпоральный характер бытия, становление как стихию существования смысла [Деррида, 2000: 95]. Феноменальным выражением временности как атрибута бытия выступает практика письма. Если голос императивен и указателен, то письмо темпорализирует смысл, указывает на становление последнего [Деррида, 1999: 339–340]. Временность делает невозможным рассмотрение бытия по принципу сущего как того, что наличествует. Различие, которое предполагает признание временности бытия, позволяет Деррида осуществить хайдеггеровский жест, подразумевающий, что временность является основанием онтологического различия между бытием и сущим, условием любого вопрошания о бытии. Если различие возвращает бытию его временность и имплицитно признает за ним становления, то тогда смысл не может пониматься как нечто наличествующее и возникает интерес к темпоральной природе смысла, к рассмотрению археологии смысла. Подобным утверждением философский проект Деррида противостоит спекулятивной диалектике Гегеля, предполагавшей позитивную нигилизацию каждого этапа развития абсолютной идеи на пути ее становления.

Принцип различия, который использует Деррида в своем критическом прочтении метафизики присутствия, подразумевает соположение нескольких начал в процессе становления смысла, каждое из которых обладает собственной уникальностью и ценностью. С нашей точки зрения, различие лишает привилегированного статуса, акцентируя внимание на неучтенном, на тех коннотациях и значениях, которые утрачены в процессе разворачивания смысла. Благодаря различию осуществляются разделение, задержка, откладывание присутствия. «Различение [*différance*], — пишет Деррида, — понимается как то, что предшествует разделению между различием как откладыванием и различием как активной работой различия» [там же: 116]. Различие у французского философа становится той процедурой, которая ослабляет присутствие, не дает смыслу обрести догматичную, субстанциальную форму. Ослабление помогает осуществить «подвешивание» смысла, позволяющее увидеть не только неучтенные в ходе исторического становления значения, но и раскрыть искусственный характер смысла, который формируют в определенной конфигурации те социально-политические силы, что заинтересованы в господстве и подчинении. Следовательно, ослабление не только возвращает смысл в его утраченной природе, но и осуществляет рассинхронизацию темпорального режима [Статников, 2022: 67], открывая возможность новой социально-политической реконфигурации смысла, связанной с полем «исключенных»

А.С. Костомаров

На стороне слабости: к вопросу о слабой силе в современной постметафизической философии

Ослабление, требуемое для «подвешивания» смысла, открывает историческое поле как пространство различных следов, то есть тех культурно-исторических наслоений смысла, которые ждут своей реактуализации, «голосов» слабых, ждущих отклика у живущих. Таким образом, философия, по Деррида, базируется на *призракологии*, на изучении оставшихся следов, жизни призраков [Деррида, 2006: 149]. В этом смысле *différance* как слабая сила становится инструментом, который дестабилизирует устоявшиеся формы репрезентации смысла, по-новому проблематизирует, заново «пересобирает» современность, а сам проект современности у Деррида оказывается все время текучим, незавершенным [Дорожкин, 2022: 48].

Вышеозначенные наблюдения Деррида оказались востребованными в плоскости изучения ранее не слышных «голосов угнетенных», реализованными в постколониальном повороте *subaltern studies* (англ. исследования угнетенных), а с другой стороны, в постоянной актуализации утопических проектов. Представляется, что значимым выражением слабой силы выступает утопизм как явление общественного сознания. Все существующие формы идеологии от либерализма до коммунизма базируются на определенном утопическом принципе, который в случае либерализма предполагает правовой эгалитаризм, а в случае коммунизма — социальный эгалитаризм. В современном мире нет общества, полностью основанного либо на правовом, либо на социальном эгалитаризме, однако несмотря на все исторические события, обнажившие кризис либерализма и коммунизма, данные формы утопии всякий раз проявляются в современных идеологиях как их (форм утопии) конституирующий, запоздалый след, выступающий инструментом новой проблематизации современности. Поэтому, по замечанию Т.Э. Льюиса, любая утопия существует как слабая сила, которая несет в себе опыт потенциальной социальности вне его конкретно-исторической репрезентации [Lewis, 2012: 363].

Если В. Беньямин и Ж. Деррида рассматривают слабую силу в контексте критики истории или через требование ослабления смысла, то Дж. Агамбен сосредоточивает свое внимание на экзистенциально-антропологическом анализе слабой силы. В своих работах итальянский философ подвергает критике примат праксиса, который сложился в европейской философии в осмыслении природы человеческого бытия [Агамбен, 2019: 535]. Деятельность — это тот диспозитив, то абсолютное

требование, которое предъявляется к человеку культурой и в отношении к которому выстраивается и упорядочивается всякая человеческая жизнь.

Антропологический проект Агамбена строится не вокруг понятия деятельности (*energia*), но вокруг понятия потенции (*potentia*). Деятельность, по мысли итальянского философа, не только делает человека зависимым от социально-экономических форм ее осуществления, но, что более важно, закрывает от человека его потенциальность, возможность перейти к бытию заново. Цель философии Агамбена — построить такой тип философской антропологии, который определяет человека как существо потенциальности. Для Агамбена онтологическая особенность человека заключается в том, что последний не только дан себе через свою потенцию, но способен удерживать ее от полного выражения в действии [Агамбен, 2023б: 7].

Понятие потенции Агамбен заимствует из философии Аристотеля. В трактате «О душе» греческий мыслитель определяет ум как изначально потенциальное бытие [Аристотель, 1976б: 435–436]. Агамбен прочитывает Аристотеля, акцентируя внимание на том, что условием рефлексии является потенциальная природа ума. В упомянутом трактате Аристотель говорит о том, что ум может пребывать «некоторым образом в возможности», поэтому он способен «мыслить сам себя» [там же: 434]. Для Аристотеля, как убедительно показывает Агамбен, ум есть потенция, чистая способность. Более того, потенция предшествует всякой деятельности, ведь даже совершая некое действие на основе ума, мы все равно сохраняем в себе возможность поступить иначе. Таким образом, потенция, по Агамбену, предшествует не только любой мысли, но и рефлексивному акту и любому действию.

Отметим большую историко-философскую и антропологическую ценность критического прочтения Аристотеля Агамбеном. Итальянский философ обращается к вопросам, которые не были достаточно рассмотрены внутри классической метафизики: каковы основания мышления и рефлексии? почему человек включается в практическую деятельность и занимается политикой? Агамбен находит ответ в том, что человек — существо потенциала: «Мы можем общаться с другими только через то, что в нас, как и в других, остается в потенции» [Агамбен, 2015: 20]. При этом, заимствуя у греческого мыслителя понятие потенциальности, Агамбен по-новому расставляет акценты. По Аристотелю, ум есть потенциальность, которая обладает онтологической ценностью только будучи переведенной из потенциального состояния в актуальное, в определенное действие; в случае же если ум замыкается в своей потенциальности, он тогда становится пассивным и страдательным. Агамбен же расширяет эпистемологические рамки понятия потенции и указывает на то, что человек может удерживать потенциальность от ее перевода в какой-либо акт или действие. «Если некая *потенция-не-быть* изначально принадлежит всякой

А.С. Костомаров

На стороне слабости: к вопросу о слабой силе в современной постметафизической философии

Итак, человек способен удерживать, темпорализировать свою потенцию, не доводя ее до уровня действия. Перед нами одно из тех онтологических различий, которое ведет к установлению границы между человеческим миром и миром животных. Положение животного в мире определено тем, что последнее, будучи подчинено в своем существовании наследственным структурам, инстинктам, вынуждено действовать так, чтобы любое его потенциальное состояние оказывалось состоянием действительным. Человек для Агамбена способен к обратному действию, к задержке, к тому, чтобы сохранять потенциальное как возможное, а не действительное. Поэтому только человек может сознательно практиковать такие состояния, как лень, праздность, прокрастинация, поскольку в их основе лежит потенциальность как онтологическая характеристика человека.

Зачем же Агамбену требуется «спасение» слабости и лишенности? В своих работах он определяет слабость как *потенцию-не*,

которая приостанавливает действие, наделяет человека определенной властью не делать, не совершать действие, тем самым открывая человеку пространство свободы как пространство различных возможных форм самоосуществления. Так, подлинно свободным, по Агамбену, является «тот, кто, сохраняя связь с собственной лишенностью, способен к неспособности» [там же: 17].

По мысли Агамбена, слабость как *потенция-не* предполагает два важных смысла. Во-первых, слабость открывает человеку саму возможность действия, ведь только когда ему доступно знание о том, чего он не может сделать, в чем он немощен, он может действительно что-то сделать. Во-вторых, слабость как *потенция-не* обладает эмансипаторной силой, поскольку, приостанавливая, прерывая деятельность, *потенция-не* подобна дерридианскому различию — она, в терминологии Агамбена, деституирует, высвобождает существование человека от социокультурных условий, с которыми тот исторически связан [Lewis, 2012: 361]. Слабая сила высвобождает саму потенциальность, множество самоосуществления, то, что не имеет жесткой привязки к какой-то одной идентичности, то, что человек может быть любым. Агамбен мыслит подобную множественность, потенциальность человеческого бытия как необходимое условие политики: «...дело человека требует множества, более того, делает множество (а не народ, город или отдельное сообщество) истинным субъектом политики» [Агамбен, 2023а, 35]. Таким образом, онтологическим основанием политики не является какая-то общность или конкретная форма идентичности, но множественность, потенциальность человеческого бытия.

Потенция-не, которая приостанавливает, прерывает деятельность, становится для Агамбена методологическим основанием философской критики мессианского времени. В «Оставшемся времени» Агамбен, аккумулируя понимание мессианского времени у Бенъямина и метод *différance* у Деррида, определяет мессианское время как время задержки, приостановки хронологического линейного времени [Агамбен, 2018: 132]. Мессианское время определяется как потенциальная слабая сила, которая, будучи вплетена в историческую ткань, всегда запаздывает в отношении репрезентируемого времени. Цель мессианского времени состоит в том, чтобы приостановить закон для его свободного использования. Агамбен, определяя смысловую интенцию мессианского времени, указывает, что «остаток потенциальности... не может быть накоплен ни в какой форме знания или догмы, и если он не может навязать себя в качестве закона, из этого не следует, что он пассивен или инертен» [там же: 175]. При этом итальянский философ утверждает, что, действуя в своей слабости, остаток потенциальности делает «слово закона недейственным в создании и демонтаже состояний факта или права, делая их свободно доступными для свободного использования» [там же: 175–176]. Приостановленный и деактивированный

А.С. Костомаров

На стороне слабости: к вопросу о слабой силе в современной постметафизической философии

Вопрос об изменениях и поиске новых форм освоения закона во многом близок философии позднего М. Фуко и критической теории Д. Батлер, которая с опорой на работы Д. Остина утверждает, что в перформативном повторении закона мы создаем основания для новой проблематизации последнего.

* * *

Слабая сила выступает как ослабление устоявшихся форм репрезентации смысла, осуществляет деконструкцию культурного канона, позволяет обнаружить неучтенные, исключенные из исторического опыта значения и коннотации смыслов, открывая, таким образом, перспективы для нового понимания и объяснения культурной традиции. Слабая сила — это всегда движение от единого канонического к партикулярному с целью нового определения канона [Lewis, 2012: 144; Dickinson, 2019: 134].

В научно-теоретическом смысле слабая сила становится предметом рассмотрения современной социально-критической теории. Археология знания М. Фуко, логика смысла Ж. Делёза и понятие

différance у Ж. Деррида предполагают рассмотрение слабой силы как структурного элемента в становлении смысла. Психоанализ Ж. Лакана определяет реальное в терминах слабой силы как тот психический опыт, который навсегда утрачен и всегда недоступен, но при этом утраченное реальное прорывается в настоящую жизнь человека как вызов, как возможность новой конфигурации субъекта. Критика идеологии С. Жижека опирается на психоаналитический принцип слабого, децентрированного субъекта, поэтому идеология призвана скрыть изначальную пустоту субъекта, выстроить для него воображаемую идентификацию. Наконец постколониальный подход (Э. Саид, Г. Спивак, Х. Баба) отказывается от господствующего дискурса европоцентризма в пользу слабых, едва слышимых исследователями «голосов угнетенных». Показательна концепция *гибридности*, введенная Х. Баба, в рамках которой поле доминирующей культуры ослабляется включением в нее представителей иных культур.

Слабая сила выступает центральным понятием для *теологического поворота* в современной философии. Дж. Ваттимо рассматривает секуляризацию как форму ослабления христианской традиции, поскольку она есть «то измерение, в котором происходит ослабление бытия, то есть *kenosis* Бога, суть истории спасения» [Ваттимо, 2007: 31]. Секуляризация — не свидетельство кризиса веры и распада устоявшихся в культуре форм сакрального, а конструктивный аспект развития религиозного опыта. Идеи Дж. Ваттимо оказываются созвучны теологии Дж. Капуто, отказывающегося от идеи сильного и всемогущего Бога и акцентирующего внимание на становлении Абсолюта, которое предполагает кинозис и обожение тварного мира [Caputo, 2006].

Ослабление антропоцена, господства человека в природе является требованием так называемой темной экологии, представленной в современной философии Д. Харауэй и Т. Мортоном. Согласно мысли Харауэй, человек не имеет никакой исключительности в природе. В духе акторно-сетевой теории исследовательница утверждает, что человек находится в симбиотической связи с природными объектами (животными и растениями) и именно эта симбиотическая связь, которая основана на равенстве и равноправии, может выступать в современном обществе источником новых смыслов и политических изменений [Харауэй, 2021].

Подведем итоги нашей работы. В метафизическом отношении слабая сила выступает как горизонт самого бытия, который предполагает реконфигурацию наличного порядка. Поэтому слабая сила указывает на событийный характер бытия. Слабая сила подразумевает отказ от метафизической модели истины, в рамках которой последняя претендует на самотождественность, неизменность и тотальность. Истина свершается, обретает себя как событие. Концепция слабой силы — это отказ от трансцендентализма, попытка увидеть мир не через всеобщие универсалии, но через логику дифференциации и различия.

А.С. Костомаров

На стороне слабости: к вопросу о слабой силе в современной постметафизической философии

On the Side of Weakness: The Question of Weak Force in Contemporary Postmetaphysical Philosophy

arthur boyard@mail.ru

Keywords: weak force, difference, deprivation, modernity, canon, potentiality, messianic time, W. Benjamin, J. Derrida, G. Agamben.

134

Литература/References

Агамбен Дж. Дело человека / пер. с итал. И. Кушнаревой // *Versus*. 2023a. № 2. С. 24–38.

Agamben G. Delo cheloveka [Human Action], transl. from Ital. by I. Kushnareva. *Versus*. 2023a. N 2. P. 24–38.

Агамбен Дж. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам / пер. с итал. С. Ермакова. М.: Новое лит. обозрение, 2018.

Agamben G. *Ostavsheesya vremya: Kommentarii k Poslaniyu k Rimlyanam* [The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans], transl. from Ital. by S. Ermakov. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2018.

Агамбен Дж. Потенция мысли / пер. с итал. Д. Фарафоновой // *Versus*. 2023b. № 2. С. 6–23.

Agamben G. *Potentsiya mysli* [The Potency of Thought], transl. from Ital. by D. Farafonova. *Versus*. 2023b. N 2. P. 6–23.

Агамбен Дж. Средства без цели: Заметки о политике / пер. с итал. И. Саттарова. М.: Гилея, 2015.

Agamben G. *Sredstva bez tseli: Zametki o politike* [Means Without End: Notes on Politics], transl. from Ital. by I. Sattarov. Moscow: Gileya Publ., 2015.

Агамбен Дж. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления / пер. с итал. Д. Фарафоновой, Е. Смагиной; под. науч. ред. Д. Раскова, А. Погребняка, Д. Фарафоновой. СПб.: Изд-во Ин-та Гайдара: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2019.

Agamben G. *Tsarstvo i slava. K teologicheskoi genealogii ekonomiki i upravleniya* [The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government], transl. from Ital. by D. Farafonova, E. Smagina; ed. by D. Raskov, A. Pogrebnyak, D. Farafonova. St. Petersburg: Izdatel'stvo Instituta Gaidara: Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk SPbGU Publ., 2019.

Агамбен Дж. Что современно? / пер. с итал. и ред. А. Соколовски. К[иев]: Дух и литера, 2012.

Agamben G. *Chto sovremenno?* [What Is the Contemporary?], transl. from Ital. and ed. by A. Sokolovski. K[iev]: Duxh i litera Publ., 2012.

Аристотель. Метафизика / пер. с древнегреч. А.В. Кубицкого // *Аристотель. Сочинения: в 4 т. / общ. ред. В.Ф. Асмуса. Т. 1. М.: Мысль, 1976а. С. 63–368.*

Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], transl. from Ancient Greek by A.V. Kubitskii. Aristotle. *Sochineniya: v 4 t.* [Works: in 4 vol.], ed. by V.F. Asmus. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976a. P. 63–368.

Аристотель. О душе / пер. с древнегреч. П.С. Попова // *Аристотель. Сочинения: в 4 т. / общ. ред. В.Ф. Асмуса. Т. 1. М.: Мысль, 1976б. С. 369–447.*

Aristotle. *O dushe* [On the Soul], transl. from Ancient Greek by P.S. Popov. Aristotle. *Sochineniya: v 4 t.* [Works: in 4 vol.], ed. by V.F. Asmus. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976b. P. 369–447.

Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. ст. / пер. с нем. И. Болдырева, А. Белобратова, А. Глазовой и др.; сост. и послесл. И. Чубарова, И. Болдырева. М.: РГГУ, 2012.

Benjamin W. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya. Sbornik statei* [Learning About Similarity. Media Aesthetic Works. Collection of

А.С. Костомаров

На стороне слабости: к вопросу о слабой силе в современной постметафизической философии

- Statnikov R.G. Messianizm v tekstakh Val'tera Ben'yamina i Zhaka Derrida [Messianism in the Works of Walter Benjamin and Jacques Derrida]. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2022. N 4. P. 58–73.
- Фрейд З. Я и Оно / пер. с нем. А. Боковой // Фрейд З. Сочинения: в 10 т. / общ. ред. Е.С. Калмыковой, М.Б. Аграчевой. Т. 3. М.: СТД, 2006. С. 291–353.
- Freud S. Ya i Ono [The Ego and the Id], transl. from Germ. by A. Bokovikov. Freid Z. *Sochineniya: v 10 t.* [Works: in 10 vol.], ed. by E.S. Kalmykova, M.B. Agracheva. Vol. 3. Moscow: STD Publ., 2006. P. 291–353.
- Хамакер В. Minima philologica: 95 тезисов о филологии: За филологию / пер. с нем. А. Глазовой; ред. И. Болдырева. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2020.
- Hamacher W. *Minima philologica: 95 тезисов о филологии: За филологию* [Minima Philologica: 95 Theses on Philology: For Philology], transl. from Germ. by A. Glazova; ed. by I. Boldyrev. St. Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha Publ., 2020.
- Харауэй Д. Оставаясь со смутой: Заводить сородичей в Хтулуцене / пер. с англ. А. Писарева, Д. Хамис, П. Хановой. Пермь: Hyle Press, 2021.
- Haraway D. *Ostavayas' so smutoi: Zavodit' sorodichei v Htutulsene* [Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene (Experimental Futures)], transl. from Engl. by A. Pisarev, D. Hamis, P. Hanova. Perm': Hyle Press Publ., 2021.
- Хатиб С. Необнуленное ничто: Вальтер Бенъямин и понятие мессианского / пер. с нем. О. Булатовой // Stasis. 2013. № 1. С. 110–138.
- Khatib S. Neobnulennoe nichto: Val'ter Ben'yamin i ponyatie messianskogo [A Non-Nullified Nothingness: Walter Benjamin and the Messianic], transl. from Germ. by O. Bulatova. *Stasis*. 2013. N 1. P. 110–138.
- Caputo J.D. *The Weakness of God: A Theology of Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Deuber-Mankowsky A. The Image of Happiness We Harbor: The Messianic Power of Weakness in Cohen, Benjamin, and Paul. *New German Critique*. 2008. N 105. P. 57–69.
- Dickinson C. Canon As an Act of Creation: Giorgio Agamben and the Extended Logic of the Messianic. *International Journal in Philosophy and Theology*. 2010. N 2 (71). P. 132–158.
- Lewis T.E. The Architecture of Potentiality: Weak Utopianism and Educational Space in the Work of Giorgio Agamben. *Utopian Studies*. 2012. Vol. 23, N 2. P. 355–373.

А.С. Костомаров
На стороне
слабости: к во-
просу о слабой
силе в совре-
менной постме-
тафизической
философии