

©2025 А.С. КОСТОМАРОВ

# 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 энергийное, властное отношение к существу, 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

сущности. Наконец слабая сила, предполагающая критику культурного канона, открытие не включенных в доминирующий дискурс смыслов, указывающая на возможное время, позволяет человеку получить критическую, рефлексивную позицию в отношении исторического опыта и актуальных вызовов современности. Для реализации поставленного в исследовании замысла автор обращается к понятию истории и мессианского времени, изучаемому В. Беньямином, понятию *différance* (фр. различие) Ж. Деррида, онтологии потенциального Д. Агамбена.

**Ключевые слова:** слабая сила, различие, лишение, современность, канон, потенциальность, мессианскоe время, В. Беньямин, Ж. Деррида, Дж. Агамбен.

**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

**K**лассическая европейская философия определяет человека из горизонта силы, энергийного, волевого усилия. Принцип *cogito* Декарта, материальная деятельность в философии К. Маркса, воля к власти Ф. Ницше — все это есть формы продуктивного, силового освоения мира, которые являются составными элементами антропоцентристической модели, предполагающей, что все многообразие сущего выстраивается вокруг сознания либо воли человека. Поэтому слабость, праздность и лень, которые по своему смыслу противостоят диспозитиву деятельности и силы, оказываются в классической европейской культуре в маргинальном положении. Слабость есть нечто, что не позволяет человеку познать мир, пережить преображение или освобождение. Однако в XX веке ситуация меняется. Психоанализ З. Фрейда и философская антропология Х. Плеснера и А. Гелена указывают на то, что человек изначально слаб, его существование характеризуется онтологической неполнотой. Психоаналитическая традиция определяет слабость через децентрацию и идею нехватки как конститутивного принципа человеческого бытия [Фрейд, 2006: 306]. Плеснер понимает человека как эксцентрическую позициональность, поскольку человек «утвержден в ничто» и лишен заранее данного формообразующего принципа существования [Плеснер, 2004: 338]. Гелен пишет об органической бедности и слабости человека как природного существа: естественные его способности несовершенны и конечны и не позволяют закрепиться в природной организации мира, поэтому в основе всех культурных институтов лежит биологическая недостаточность человека [Гелен, 2007]. Таким образом, в отличие от классической философии современная философская мысль признает слабость как сущностный элемент человеческой природы.

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. Беньямин<sup>1</sup>. 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. Дильтея 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 во-  
просу о слабой  
силе в совре-  
менной постме-  
тафизической  
философии

<sup>1</sup> 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].

всегда создается победителями, поэтому в истории никогда не слышны голоса побежденных. Во-вторых, историческое время в классическом историзме определяется как время объективное, надличностное хронотопическое, предполагающее связь событий с пространством и временем. В таком времени нет места индивидуальности человека, способности человека к трансцендированию, свободе и преображению.

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 овевал наших предшественников? разве не отзыается 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 вся кому 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 бессиление, но скорее есть приостановленная, подвешенная, несостоявшаяся сила. Мессианское начало разрывает континuum 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 темпоральному 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 историю 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 является смыслом 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 появившийся 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 самотождественного 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 временностии как атрибута бытия выступает практика письма. Если голос императивен и указанителен, то письмо темпорализирует смысл, указывает на становление последнего [Деррида, 1999: 339–340]. Временностть делает невозможным рассмотрение бытия по принципу сущего как того, что наличествует. Различие, которое предполагает признание временностии бытия, позволяет Деррида осуществить хайдеггеровский жест, подразумевающий, что временностть является основанием онтологического различия между бытием и сущим, условием любого вопрошания о бытии. Если различие возвращает бытию его временность и имплицирует признание 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 нигилиацию 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

и «угнетенных», с теми, кто забыт историей. Поэтому, по Деррида, различие как ослабление — это всегда требование справедливости.

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 презентации смысла, по-новому проблематизирует, заново «пересобирает» современность, а сам проект современности у Деррида оказывается все время текущим, 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 правовый 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 презентации [Lewis, 2012: 363].

## Лишние (потенция-не) как слабая сила

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 отлично. 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 сообщаться 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

потенции, — пишет он в работе “Потенция мысли”, — то поистине могущим будет лишь тот, кто в момент перехода в действие не обнулит попросту свою потенцию-не, не оставит ее позади действия, но позволит ей полностью перейти в него как такового; иными словами, он сможет не-не перейти в действие» [Агамбен, 2023б: 20].

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.

Важной особенностью человека является не только то, что он может удерживать потенцию от перевода ее в актуальное, действительное состояние, но и то, что человек имеет доступ к своей неспособности, немощи и импотенции. В «Метафизике» Аристотель подчеркивает, что любой потенциальный акт несет в себе лишенность как свою противоположность: «...способность всегда бывает к тому же и в том же отношении, что и неспособность» [Аристотель, 1976а: 235]. В итоге рядом со способностью, с некоторой потенцией всегда находятся бессилие и слабость. Развивая мысль Аристотеля, Агамбен заключает: «Всякая человеческая способность (потенция) есть исконно и структурно также и неспособность (импотенция); всякая способность-быть или способность-делать состоит для человека в структурном отношении с собственной лишенностью» [Агамбен, 2023б: 17–18]. Если у Аристотеля потенция должна реализоваться в действии, в практисе, то для Агамбена важно спасти потенцию от практического воплощения, сохранить ее в неосуществлении. Как видим, антропологический проект Агамбена строится на противостоянии классической метафизике, которая связывает существо человека либо с открытостью истины (греческая мысль), либо с религиозным опытом (средневековая философия), либо, наконец, с мышлением и самосознанием (новоевропейская традиция). Агамбен же требует обращения к тому, что для классической философии, как, впрочем, и для многих, кто критиковал метафизику (к примеру, для Маркса и Ницше), является аксиологически мало значимым и даже ничтожным, — к немощи и слабости.

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, сохранив связь с собственной лишенностью, способен к неспособности» [там же: 17].

По мысли Агамбена, слабость как *потенциация-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 *потенциация-не* обладает эмансипаторной силой, поскольку, приостанавливая, прерывая деятельность, *потенциация-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 Беньямина 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

закон больше не действует, а значит он открыт для игры, для нового политического присвоения. Это уже не время хроноса, но, по Агамбену, время *кайроса*, несущего преображение и откровение, которое оказывается для людей настоящего негативным временем. Как справедливо отмечает Т.Э. Льюис, для Агамбена мессианское время измеряет «мою» отчужденность от него, «мое» пребывание вне него [Lewis, 2012: 361], а значит это время, которое ждет своего часа, время, принципиальным образом повернутое к человеку и открытое для него.

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.

\* \* \*

В *культурно-историческом* смысле обращение к понятию слабой силы в философии В. Беньямина, Ж. Деррида и Дж. Агамбена открывает противоречивый характер современности, ее незавершенный характер. Слабая сила как несостоявшийся сценарий истории прерывает, останавливает единый континуум истории, размыкает современность, делает размытыми онтологические рамки между присутствием и отсутствием, не позволяет современности обрести целостность и единство, всякий раз указывая на возможность ее новой «пересборки». Слабая сила включена в исторический совместный опыт людей, поэтому внутри своего настоящего человек разделяет с другими людьми не только актуальные вызовы современности, но и те возможности истории, которые ждут своего осуществления.

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 *антропологическом* смысле слабая сила открывает потенциальность как конститтивное свойство человеческого бытия. Потенциальность существенно связана с немощью, с неспособностью, с *потенцией-не*, которая не только выступает условием всякого действия, но и раскрывает существование человека как пространство свободы, делает человека способным к политическому действию.

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. Сайд, 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. Капuto, отказывающегося от идеи сильного и всемогущего Бога и акцентирующего внимание на становлении Абсолюта, которое предполагает кинозис и обожение тварного мира [Caputo, 2006].

Ослабление антропоценна, 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

В рамках современной философской ситуации слабая сила открывает новый взгляд на сложный, дифференцированный характер современного общества. Слабая сила позволяет нам приблизиться к исходным значениям данных нам культурных смыслов, к пониманию того, как устроена традиция, каков ее исток и как можно ее изменить. Наконец слабая сила открывает потенциальность нашего существования, нашу способность к начинанию и свершению.

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

Artur S. Kostomarov

CSc in Phylosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy,  
Institute of Social Sciences and Humanities.

Samara National Research University named after  
Academician S.P. Korolev.

34 Moscow Highway, Samara 443086, Russian Federation.

ORCID: 0000-0003-0733-3011

arthur\_boyard@mail.ru

*Abstract.* The article examines the ways in which weak force is thematized in modern post-metaphysical philosophy and attempts to positively explicate its meaning. The novelty lies in its attempt to define human nature not from the perspective of strength, which always presupposes an energetic, powerful attitude towards essence, but from the horizon of weakness. This ontological perspective allows human to discover meanings not included in present existence, as weakness always points to difference, potential, and possible existence. Ontologically weak force is understood as the immanent horizon of being, which points to the incomplete character of the current order and opens up possibilities for its new organisation. Therefore, the weak force opposes essentialism, cancels the logic of substance and points to the overcoming character of being. From an existential and anthropological perspective, weakness reveals humanity's infirmity as the *potential-not*, the inability to do something, which in turn reveals the very ability to act. Finally, weakness, which implies criticism of the cultural canon, discovery of meanings not included in the dominant discourse, and points to a possible time, allows individuals to obtain a critical, reflexive position in relation to historical experience and the actual challenges of modernity. To realize this intention, the author turns to the concept of history and messianic time in the works of W. Benjamin, the concept of *diffrance* by J. Derrida, and the ontology of potential by G. Agamben.

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

**For citation:** Kostomarov A.S. On the Side of Weakness: The Question of Weak Force in Contemporary Postmetaphysical Philosophy // Человек. 2025. Vol. 36, N 1. P. 121–137. DOI: 10.31857/S0236200725010089

## Литература/References

- Агамбен Дж. Дело человека / пер. с итал. И. Кушнаревой // Versus. 2023а. № 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. *Ostavshesya 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. 2023б. № 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 литература, 2012.
- Agamben G. *Chто современно?* [What Is the Contemporary?], transl. from Ital. and ed. by A. Sokolovski. K[iev]: Dukh 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 Freek 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 Freek 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. Белобрюкова, 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 во-  
просу о слабой  
силе в совре-  
менной постме-  
тафизической  
философии

- Articles], transl. from Germ. by I. Boldyrev, A. Belobratov, A. Glazova et al.; compil. and afterw. by I. Chubarov, I. Boldyrev. Moscow: RGGU Publ., 2012.
- Ваттимо Дж. После христианства / пер. с итал. Д.В. Новикова. М.: Три квадрата, 2007.*
- Vattimo G. *Posle hristianstva* [After Christianity], transl. from Ital. by D.V. Novikov. Moscow: Tri kvadrata Publ., 2007.
- Гелен А. Образ человека в свете современной антропологии / пер. с нем. А.Н. Портнова // Личность. Культура. Общество. 2007. Вып. 3(37). С. 37–51.*
- Gehlen A. *Obraz cheloveka v svete sovremennoi antropologii* [The Image of Man in the Light of Modern Anthropology], transl. from Germ. by A.N. Portnov. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo*. 2007. Iss. 3(37). P. 37–51.
- Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / пер. с фр. С.Г. Кашиной, Н.В. Суслова. СПб.: Алетейя, 1999.*
- Derrida J. *Golos i fenomen i drugie raboty po teorii znaka Gusslerya* [Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs], transl. from Fr. by S.G. Kashina, N.V. Suslov. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1999.
- Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкиной. СПб.; М.: Академ. проект, 2000.*
- Derrida J. *Pis'mo i razlichie* [Writing and Difference], transl. from Fr. by D.Yu. Kralechkina. St. Petersburg; Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2000.
- Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал / пер. с фр. Б. Скуратова; общ. ред. Д. Новикова. М.: Logos-altera: Ecce homo, 2006.*
- Derrida J. *Prizraki Marksа. Gosudarstvo dolga, rabota skorbi i novyi international* [Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International], transl. from Fr. by B. Skuratov; ed. by D. Novikov. Moscow: Logos-altera: Esse homo Publ., 2006.
- Дорожкин Е.Л. Призракология (хонтология) как философский поиск другой современности // Филос. мысль. 2022. № 3. С. 42–50.*
- Dorozhkin E.L. *Prizrakologiya (khontologiya) kak filosofskii poisk drugoi sovremennosti* [Prisrakology (Honology) As a Philosophical Search for Another Modernity]. *Filosofskaya mysl'*. 2022. N 3. P. 42–50.
- Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / пер. с фр. И.С. Вдовиной, Б.В. Дубина, Н.Б. Маньковской, А.В. Ямпольской. М.; СПб.: Университет. книга, 2000.*
- Levinas E. *Izbrannoe: Total'nost' i Beskonechnoe* [Favorites: Totality and the Infinite], transl. from Fr. by I.S. Vdovina, B.V. Dubin, N.B. Man'kovskaya, A.V. Yampol'skaya. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2000.
- Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанова. М.: РОССПЭН, 2004.*
- Plessner H. *Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu* [Levels of Organic Life and the Human: An Introduction to Philosophical Anthropology], transl. from Germ. by A.G. Gadzhikurbanov. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004.
- Статников Р.Г. Мессианизм в текстах Вальтера Беньямина и Жака Деррида // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2022. № 4. С. 58–73.*

- Статников Р.Г. Messianizm v tekstakh Val’tera Ben’amina 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. Боковикова // 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.
- Хамахер 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 tezisov o filologii: Za filologiyu* [Minima Philologica: 95 Theses on Philology: For Philology], transl. from Germ. by A. Glazova; ed. by I. Boldyrev. St. Petersburg: Izdatel’stvo Ivana Limbakh Publ., 2020.
- Харгуэй 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 Htulutsene* [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 Беньямин и понятие мессианского / пер. с нем. О. Булатовой // *Stasis*. 2013. № 1. С. 110–138.
- Khatib S. Neobnulennoe nichto: Val’ter Ben’yamin i ponyatiye 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 вопросу о слабой силе в современной постметафизической философии