

4. Вайзер Т.В. Быть-вне-сообщества как проблема современной глубинной экологии // *Философские науки*. – 2013. – № 8. – С. 81–95.
5. Ванн Д., Нэйлор Т.Х., Де Грааф Дж. Потреблятьство. Болезнь, угрожающая миру. – URL: http://kob.rv.ua/doki-dai/dotu/other/vann_dyevid_potreblyatstvo_bolezn_ugrozhayushaya_miru.pdf.
6. Дебор Г. Общество спектакля. – М.: Логос, 2000. – 184 с.
7. Зиновьев А.А. Глобальный человек. – М.: Центрполиграф, 2000. – 459 с.
8. Официальный сайт Наоми Кляйн. – URL: <http://www.naomiklein.org/no-logo> (дата обращения: 05.10.2014).
9. Паланик Ч. Бойцовский клуб. – М.: АСТ: Астрель, 2012. – 252 с.
10. Слотердаjk П. Критика цинического разума. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ МОСКВА, 2009. – 800 с.
11. Стругацкий А., Стругацкий Б. Хищные вещи века. Чрезвычайные происшествия. Полдень, XXII век. – М.: ООО «Издательство АСТ»; СПб.: Terra Fantastica, 1997. – 672 с.
12. Хаксли О. О дивный новый мир // О дивный новый мир: сб. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – С. 149–317.
13. Booth S. Primitivism: An Illusion with No Future. – URL: <http://greenanarchy.org/primitivism> (дата обращения: 05.10.2014).
14. Eller V. The Simple Life. – URL: <http://www.hccentral.com/eller3/index.html> (дата обращения: 05.10.2014).



УДК 111

М.Н. Евстropов

«ЛЮБОЕ»: ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ МАНЬЕРИЗМ ДЖОРДЖО АГАМБЕНА

В статье анализируется концепция «любого» бытия современного итальянского философа Джорджо Агамбена. При этом «любое» как манера существования трактуется как способ говорить о самости, поскольку та принадлежит грядущему сообществу.

Ключевые слова: Агамбен, самость, манера, сообщество, «любое» бытие.

М.Н. Evstropov

«ANY»: ONTOLOGICAL MANNERISM OF GIORGIO AGAMBEN

The concept of «any» being by contemporary Italian philosopher Giorgio Agamben is analyzed in the article. The «any» as the manner of existence is interpreted as the way of talking about self as far as it belongs to the coming community.

Key words: Agamben, self, manner, community, «any» being.

Джорджо Агамбен – один из немногих современных мыслителей, призывающих в очередной раз обратиться к онтологической проблематике – к «самим вещам», к тому, что есть, вернее, к *такому*, как есть. К *любому*, какому угодно бытию. Категория «любого» оказывается в центре его размышлений, прежде всего, в книге «Грядущее сообщество» (*La comunità che viene*, 1990 [1, 13]). Об этой довольно странной на первый взгляд категории мы и хотели бы здесь поговорить.

Призыв «к самим вещам», давно уже представляющийся старомодным или провокационным, в исполнении Агамбена звучит несколько обескураживающе, поскольку означает «к *любым* вещам»: «сами вещи» перестают в нём быть каким-то особенным, привилегированным или специально подготовленным онтологическим регионом – «реальным», «реальнейшим», или даже «более реальным, чем само реальное». «Сами вещи» оказываются *какими угодно* вещами – предоставленными самим себе, покинутыми, вверенными безвозвратно своему собственному «так».

Любое – категория онтологического маньеризма, приходящего на смену большим онтологическим стилям. Это больше не фасцинирующее Единое и не отверженное Иное. Словно бы маргинальная философия, ища периферийные, ещё не актуализированные или уже смещённые темы, с удивлением обнаружива-

ла, что таким упущенным оказывается «что угодно». Что, впрочем, не удивительно – поскольку *любое* едва ли поддаётся тематизации. Любым не руководит различие. Любое не имеет особых границ, которые выделяли бы его в качестве распознаваемой темы и чётко очерчивали бы его регион. Любое не регионально. В этой своей нечёткости оно представляется чем-то ближайшим, банальным, всегда уже известным. Как человек, который, согласно определению Демокрита (часто приводимому как пример определения неудачного и «обывательского»), есть «то, что все мы знаем» [7, с. 223].

Этот слишком хорошо известный нам «человек», разумеется, возник по ходу нашего рассуждения не случайно. Затянутая нами игра с гуссерлевской формулировкой «к самим вещам», равно как и абстрактный характер категории «любое», может породить иллюзии насчёт того, что речь у Агамбена идёт о некоей новой онтологии сущностей или предметов. Но это совершенно не так. Любое бытие – это (человеческая) самость, поскольку она принадлежит тому сообществу, которое ещё грядёт. Опять же, не случайно, что *любое* – «наиболее», притязующее на принципиальную онтологическую не-региональность, – в итоге оказывается *экзистенциальным*. Обескураживающее в своей онтологической тривиальности *любое* – это краеугольный камень новой онтологии, которая, будучи на старый добрый манер фундаментальной, вместе с тем является также онтологией политической или социальной. Здесь Агамбен фактически сталкивается с той задачей, которую позже в «Бытии единичном множественном» сформулирует Жан-Люк Нанси, – переделать первую философию, снабдив её множественным (или *любым*) основанием, переписать «Бытие и время»: «Следует переписать *Sein und Zeit*: и это не глупое притязание, и оно не «моё», это необходимость всех главных произведений в той мере, в какой они являются *нашими*» [8, с. 147]. Агамбен стоит в ряду создателей онтологий социальной множественности (Нанси Ж.-Л., Бланшо М., Негри А., Хардт М., Вирно П. и др.); его «Грядущее сообщество» – это, по сути, ответ на «Непроизводительное сообщество» Жана-Люка Нанси (*La Communauté désœuvrée*, 1983 [9, 18]) и «Непризнаваемое сообщество» Мориса Бланшо (*La Communauté inavouable*, 1983 [4, 16]). Его призыв к «любому» оказывается в каком-то отношении революционным и даже мессианским: неидентифицируемое *любое* – это то, что угрожает порядкам власти, и то, что свидетельствует об осуществлённости спасения.

«Любое» – это, собственно, *quodlibet* из схоластической формулировки, перечисляющей трансценден- талии: *quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum* – «любое сущее едино, истинно, благо или совершенно». Мы вполне можем истолковать это латинское *quodlibet* как «неважно какое» (таков его общепринятый перевод), однако – о чём свидетельствует эта схоластическая формулировка, и что в «любом» как раз и акцентирует Агамбен – оно может означать и нечто прямо противоположное: «то самое», «именно то» – в любом случае важно и значимо *такое* [1, с. 9]. Более того, латинское *quodlibet* явственным образом связано с желанием (*libet* – «хочется», «угодно», «желательно»). Любое – это предмет желания, иначе говоря, *любое* – это то, что любят, то, что любят, *любое* – это *любимое*. Примечательно, что в русском слове «любое» этот «любовный» элемент так же очевиден, как и в латинском *quodlibet*, в отличие от итальянского *qualunque*, которым пользуется Агамбен, равно как и от английского *whatever* в переводе Майкла Хардта [15]. Любимое не сводится ни к обладанию таким-то набором предикатов, ни к обладающему такими-то предикатами абстрактному субъекту – любимое любимо в своём «так» – таким, каково оно есть, вместе со всем, что ему принадлежит, и вместе со всем, что с ним привходит, им самим не являясь, – в своём виде, *эйдосе*, в своём лице. Любимое неприисваиваемо, в нём нас затрагивает именно эта его предоставленность самому себе, своему «так», граничащая с совершенной покинутостью.

Концепция любого бытия для Агамбена в первую очередь связана с утопическим проектом грядущего сообщества и грядущей политики («грядущее бытие – бытие *любое*» [1, с. 9]). Вместе с тем для него очевидно, что никакая грядущая политика не будет возможна без трансформации той метафизики, с которой политика нашего настоящего остаётся органически сопряжённой. Поэтому «любое» – первым делом онтологический концепт, нацеленный на демонтаж составляющих эту метафизику структур. Вернее, единственной структуры, воспроизводящейся и в метафизике, и в политике, а именно – структуры *исключения*. Точнее эту структуру можно было бы обозначить как «включающее исключение». Она работает таким образом, что что-либо, подвергаясь исключению, выдворяясь за пределы порядка, тем самым этим же порядком объёмлется; при этом сам порядок устанавливается этим же исключаящим жестом и поддерживается за счёт его воспроизведения. Так, суверенная власть учреждается исключением «голой жизни» из области политического, и в этом же самом движении голая жизнь подпадает под действие суверенной власти и тем самым включается в политическое (таков центральный тезис, пожалуй, самой известной книги Агамбена «Homo Sacer» (*Homo Sacer: Il potere sovrano e la vita nuda*, 1995 [3, 10])). Аналогично этому в метафизике производится исключение внеязыкового бытия, невыразимого и несказанного сырого «реального», в том числе «единичного», которое тем самым включается в метафизический порядок (об исключении доязыкового опыта Агамбен начал писать даже раньше, чем об исключении политическом, – в книге «Детство и история»

(*Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, 1978 [12])). Против воспроизводства этого включающего исключения сингулярности как раз и направлен концепт любого.

Любое это единичность *как таковая*, вне контекста – единичность, экспонированная как единичность. Такая единичность, строго говоря, лишается своей определённости как единичности в своём роде. Любое не принадлежит роду, поскольку составляющим его содержанием будет уже не родовое – не то, что род мог бы присвоить, но то, что остаётся принципиально неприсваиваемым. Однако таким неприсваиваемым оказывается, как полагает Агамбен, отнюдь не «уникальное» – не какое-либо эндемическое свойство или идиоматическое различие, но только лишь сама принадлежность.

Можно также сказать, что для любого конститутивно неразличение единичного и общего, вида и рода [1, с. 24]. Любое есть по существу *среднее*, оно есть по существу *между*. Неизбежные при такой ситуации апофатические формулировки то и дело заставляют вспоминать о «нейтральном» Мориса Бланшо, также полагающемся как *neuter* – ни то, ни другое.

Любое предстаёт у Агамбена как *внешнее* по преимуществу, соотносясь с разного рода фигурами экстерности, такими как эйдос, лицо, почерк и т.п., и вообще – будучи увидено, главным образом, *извне* – как предмет желания, *любимое*. Но вместе с тем любое – это также и радикальный способ мыслить самость, проблематизируя кажущееся непроблематическим тождественное. Будучи *любой*, самость перестаёт быть несообщаемой подосновой (*hypokeimenon, sub-jectum*), став необратимо «такой» и экспонируясь без остатка. Оказавшись по ту сторону оппозиции единичного и множественного, самость – вовсе не то же самое, что идентичность или индивидуальность. Последняя есть единичность, поскольку она принадлежит роду – тогда как любое есть единичность без принадлежности или единичность как сама принадлежность. Миф об уникальной и незаместимой природе индивидуального – лицемерная фикция, чья культурная функция – «гарантировать возможность некоего всеобщего представления индивидуального» [1, с. 29]. Любое же – это единичность непредставимая.

Говоря о самости как о любом, Агамбен, разумеется, выводит самость за рамки онтологии сущностей. Любое не-существенно: это не сущность ни как родовое (общее), ни как индивидуальность. Ни, тем более, как субстанция. Одной из фигур любого оказывается «этость» (*haecceitas*) Дунса Скота – то, что прибавляется к общей форме, само не будучи формой, – несущественное как принцип индивидуации [1, с. 22–23].

Отказывая *любому* в существенности, Агамбен продолжает здесь ту линию критики самости как сущности, одним из основоположников которой выступил Хайдеггер. Чтобы говорить о самости – об этом специфическом непредметном или необъективируемом предмете, об этой вот «не-вещи», Хайдеггер в своей экзистенциальной аналитике предпринимает что-то вроде грамматического смещения от полюса имени или существительного к полюсу глагола. *Dasein*, экзистенция интерпретируется им как событие – бытие-в-мире. Это событие, впрочем, не являет собой голый процесс. Оно становится всеохватывающей *ситуацией*: интенциональная корреляция переистолковывается Хайдеггером таким образом, что мир и собственно самость представляют собой лишь разные её моменты. Экзистенция становится экстатической в самом своём существе – разомкнутой и в своей разомкнутости оказывающейся также размыканием мира. Экстатическое событие экзистирования есть не что иное, как событие онтологической дифференции – различение сущего и его бытия.

Агамбен, в отличие от Хайдеггера, уже не стремится полемически заострить не-субстанциональность экзистенции, максимально дистанцироваться от метафизически перегруженной категории субъекта, а также показать тотальность растворения и рассеивания самости в *ситуации*. Кажется, он не вполне солидарен и с её превращением в голый глагол. Вместо этого Агамбен говорит о несамотождественности самотождественного, своеобразном удвоении того же самого, которое не порождает каких-то новых сущностей. Это «различие, которое не есть различие» [5, с. 88], представляет собой не столько онтологическую дифференцию, сколько, скажем так, *онтологический дифференциал*: «неуловимое смещение». Помимо того, что этот дифференциал есть нетождественность тождественного, он также есть и неразличение различного или неинакость иного. «Неуловимое смещение» – не внутри вещей, а на их периферии, в зазоре (*agio*), открывающемся между самой вещью и этой же самой вещью, в каждой вещи. Оно проявляется как какое-то «иначе», когда всё уже завершено [1, с. 53]. Его выражениями оказываются трепет, пульсация, мерцание или свечение (для этих характеристик *любого* соблазнительно находить некоторый аналог в гегелевском описании «спекулятивной бесконечности» в «Феноменологии духа» [5, с. 89]). Таков, например, нимб как «индивидуация блаженного состояния» в трактовке Фомы Аквинского: ««несущественная награда, добавляемая к сущности», которая не необходима для блаженства и не меняет его существа, но придаёт ему сияние» [1, с. 53–54].

В легендарной дискуссии Антисфена и представителей элейской школы киник, начавший демонстративно ходить взад-вперёд, кажется, тоже олицетворяет собой «любое»: он – исключение, частность, выступающая собственным примером. И не исключено, что любое есть попросту подвижное, «проворно лавирую-

щее» [2, с. 17] не только между общим и единичным, но также и между полюсами заданной Парменидом альтернативы: либо элейская онкотеологическая голова, шишка Единого, либо драматическое раздирающее себя на части безумие «ходящих о двух головах».

Не будучи местом, где производится онтологическая дифференция, не будучи позицией сущего по отношению к собственному существованию, любое как онтологический дифференциал оказывается скорее местом неразличения сущего и его бытия. Такое неразличение есть не что иное, как *необратимость* такого, как есть. Бытие любого не является реальным предикатом – потому что бытие в любом вообще перестаёт быть предикатом, которым овладевает сущее в качестве субъекта. *Любое* – сущее, являющееся своим бытием, поэтому бытие любого значит то же, что и любое бытие.

Тождество самости, то самое в ней, что делает её *такой, любой* – в трактовке Агамбена это эйдос, облик, лицо, а также манера, этос, привычка. Лицо, как пишет Агамбен, «не является нам ни как индивидуализация некоего общего *facies*, ни как схватывание индивидуальных черт во всеобщем: лицо – это любое лицо, в котором то, что принадлежит природе общего, и то, что является особенным, в принципе неразличимо, абсолютно без-различно» [1, с. 24]. Такая концептуализация лица заставляет, конечно же, вспомнить об Эммануэле Левинасе, для которого лицо есть способ самопредъявления абсолютно Другого, предстающего так в своей абсолютной наготе, в своей «чистой экстравагантности» [6, с. 143] – как единичность без рода и смысл без контекста. Вместе с тем указание на без-личное в самом лице забавным образом сближает то, что говорит Агамбен, с концептуализацией лица у Делёза, во многом противоположной левинасовской (если для Левинаса лицо – это как бы сама квинтэссенция человечности человека – то, что открывает этическое измерение и проявляет себя как речь, то Делёз описывает лицо как самое бесчеловечное в человеке, нарочито выводя его за рамки intersубъективной коммуникации и включая его в игру с «пейзажем» (*visage / paysage*) [17]). Как бы то ни было, призыв «обрести лицо» в свете сообщества, которое грядёт, равнозначен призыву отказаться от идентичности и принадлежности: «если бы люди смогли быть не своими так, образующими ту или иную биографическую идентичность, но быть лишь этим «так», своей экспонированной уникальностью, своим собственным лицом, тогда, возможно, человечество впервые приблизилось бы к сообществу без предпосылок и без субъектов, к общению, в котором уже нет несообщаемого» [1, с. 61].

Одна из ключевых фигур любого бытия – это *манера* (в связи с ней Агамбен как раз и употребляет выражение «изначальный маньеризм» [1, с. 33]). Агамбен, опять же, находит эту фигуру в схоластике – например, у Росцелина, обозначавшего как *maneries* роды и универсалии. Собственно, тождество самости как *любого* имеет характер манеры. С точки зрения «поэтики» самости (то есть способа говорить о ней, стратегии её языкового выражения) манера не принадлежит к онтограмматическому разряду сущности и субстанции, однако вместе с тем и не выражает действие или процесс. *Maniera* – это «наиболее» – более общее, чем само общее, и в силу этого откалывающееся от принадлежности. *Maniera* не указывает ни на общее, ни на особенное, но обозначает единичное как образец, образцовое единичное, или единичное во множественном числе, единичное-множественное: оставаясь единичным, оно множественно, так как оно соответствует всему бытию, любому [1, с. 32–33]. Черта, почерк, изгиб или даже изъян – вот что «порождает» тождество самости в контексте «онтологического маньеризма».

Манера, конечно, чуть ли не первым делом напоминает о «способе бытия». Однако в данном случае перед нами не способ как родовое и общее, но «бытие, которое есть сам способ своего собственного бытия» [1, с. 32]. Быть этим способом означает также «быть порождаемым своей манерой быть» [1, с. 33], что Агамбен обозначает также посредством такой понятийной серии, как «обычай», «этос», «привычка», и даже «счастье». Привычка, манера, а в конечном счёте бытие – не являются свойством, принадлежащим сущности, но, напротив, – чем-то не-свойственным. Причём это не-свойственное мы экспонируем как собственно наше – это-то нас и порождает, это оказывается принципом индивидуации и тождества самости [1, с. 34].

Отметим, что в философии Агамбена, представляющей собой в целом серию вариаций на ряд многообразно связанных друг с другом тем, самость оказывается задействованной также в этических концептах «счастливой жизни» или «жизненной формы», а также в концепции «гения», *Genius*, как она изложена в «Профанациях» (*Profanazioni*, 2005 [2, с. 8–18; 14, р. 6–14]). Здесь Агамбен, интерпретируя мифологическую фигуру «личного божества», истолковывает её во многом аналогично «порождающей манере» в «Грядущем сообществе». *Genius* – это полюс безличного в субъекте, противоположный «я», «наша жизнь в той мере, в какой она нам не принадлежит». Вместе с тем решающей чертой *любимого* здесь оказывается, опять же, не безличное и не индивидуальное, но специфическая манера ускользания от того и другого, «проворное лавирование между гением и характером».

Как и гегелевская субъективность, любое у Агамбена также по-своему соотносится с лиминальностью вы-живания (а гегелевский субъект – это выстоявший в «абсолютной разорванности» [5, с. 23] – тот, кто прошёл через горнило онтологической редукции, даже больше – через реализованную метафору этой ре-

дукции, – лиминальная самость, минимальная жизнь). Любое также в каком-то отношении представляет собой результат масштабного отрицания или катастрофы. Оно эсхатологично и связано с исторической ситуацией пережитка. В частности, любое оказывается одной из последних – и самых драгоценных – возможностей, открываемых культурным процессом нигилизма, оно – следствие становления «планетарного мелкого буржуа» [1, с. 59].

Одной из фигур *любого* бытия – понятием, неподвластным антиномии множественного и единичного, для Агамбена выступает *пример* как таковой, без принадлежности к роду. Он аналогичен сходству как такому – сходству без архетипа или материи [1, с. 49]. Быть примером – значит присваивать саму принадлежность, не доходя до принадлежности к классу.

Примечательно, что в гегелевской «Феноменологии духа» появление примера также предшествует появлению класса (всеобщего). В главе «Непосредственная чувственная достоверность, или «это» и мнение», описывающей элементарное и первичное формообразование духа, единичное – и как предмет, и как акт сознания – с самого начала оказывается *примером* самого себя: «Действительная чувственная достоверность есть не только эта чистая непосредственность, но она есть и *пример* (Beispiel) её» [5, с. 55]. Несмотря на то, что чувственная единичность истолковывается Гегелем как всегда уже чреватая всеобщим (и вообще, процесс формообразований сознания рассматривается с точки зрения феноменолога, уже в каком-то смысле предвидящего его конечный результат), пример вводится фактически независимо от этой перспективы, поскольку его приводит не сознание феноменолога, а само сознание непосредственной чувственной достоверности. И поскольку это происходит в стихии элементарного сознания первым делом, мы можем сказать, что вся «феноменология духа» начинается с этого лишённого принадлежности к классу примера: ««теперь» – это ночь» (Ibid.). В телеологическом контексте гегелевской феноменологии пример, конечно же, намечает собой переход от непосредственности чувственного «это» к всеобщности, однако этот переход первоначально заявляет о себе скорее как отступление чувственного «это» прочь от самого себя. Или, пользуясь выражением Агамбена, его пребывание «рядом с самим собой» (быть «при», «подле», «возле», «около» себя – вот место примера, *Bei-spiel, para-deigma* [1, с. 16]).

Само указание в гегелевской трактовке является уже приведением в качестве примера. Всякое «это» (*Diese*) означает «например, это». Нельзя указать на что-либо, не возведя его тем самым в пример. Агамбен, со своей стороны, истолковывает *любое* как бытие, являющееся собственным выставлением напоказ (экспонированием). Само «имение-места» как сущностная черта бытия уже есть экспонирование и указание.

Вспомним, какое решающее значение дейксис «вот» (*Da*) имеет в философии Хайдеггера. «Вот» – это ни много ни мало размыкание сущего, «просвет» (*Lichtung*) как фундаментальное онтологическое условие, позволяющее сущему быть так, как оно есть – иначе говоря, это среда феноменализации, разом и открываемая *Da*, и открывающая его само как возможность. В случае указания как примера мы имеем перед собой основополагающий жест, притязающий на первовыражение или первоотожествление: высказывание чего-то как чего-то (Аристотель).

Анализу этих дейксисов *Da* и *Diese* посвящена работа Агамбена «Язык и смерть» (*Il linguaggio e la morte: Un seminario sul luogo della negatività*, 1982 [11]). И в случае Гегеля, и в случае Хайдеггера они служат указаниями на невысказываемое, причём невысказываемым и в том и в другом случае оказывается поразному трактуемое бытие. Для Гегеля это единичное, аналогичное бессодержательной абстракции «чистого бытия», невысказываемое в силу своей онтологической минимальности – в силу, так сказать, своего ничтожества. Для Хайдеггера бытие невысказываемо, напротив, в силу своей лиминальности и возвышенности, превосходя, подобно богу негативной теологии, возможности сказывания как такового – поскольку само эти возможности фундирует, утаиваясь в самой своей непотаенности. Как бы то ни было, и *Da*, и *Diese* производят в языке разрыв, оказываются механизмами включающего исключения и вводят в игру внеязыковое в качестве «голоса». Критическая стратегия Агамбена состоит тут в том, чтобы приостановить работу исключяющей машины, приостановить нигилистическое влечение метафизики к лиминальному и минимальному. Дейксис – лиминальное и минимальное языковое – в его трактовке оказывается указанием не на внеположное и другое языку, но на сам язык, на само бытие как сказывание.

Агамбен утверждает, что бытие примера – бытие языковое, быть примером – быть сказанным как... [1, с. 16–17]. Пример, как и дейксис, – указание на само событие языка. Вспомним, опять же, какую роль играет язык в гегелевском анализе чувственной достоверности – язык разрушает её, делая её языковым феноменом и при этом демонстрируя свою неспособность высказать ничего, кроме всеобщего: «...раз всеобщее есть истина чувственной достоверности, а язык выражает только *это истинное*, то совершенно невозможно, чтобы мы когда-либо могли высказать какое-либо чувственное бытие, которое мы *подразумеваем*» [5, с. 56]. В случае непосредственной чувственной достоверности язык не выражает единичное, точнее – не высказывает всё видимое богатство определённости единичного, на деле относящихся уже ко всеобщему,

то есть не высказывает идентичности и индивидуальности. Зато язык здесь высказывает *наиболее*: «вот», «это». И всякое «это» есть уже тем самым другое – какое угодно «это». И всякое «я» – какое угодно «я», любое: «...говоря «я», «этот *единичный я*», я говорю вообще: *все «я»*; каждый есть то, что я говорю: «я», «этот *единичный я*»» [5, с. 57]. Показательно, что и социальные импликации концепции *любого* находят параллель в этом гегелевском критическом анализе «непосредственной достоверности». Любое бытие принципиально заместимо, в этом – его гостеприимство. Любое как самость без собственного – это всегда уже общность – несущественное сообщество, объединение, не связанное с сущностью: «Пример – это лишь бытие, примером которого пример и является: но это бытие не принадлежит самому примеру, оно существует исключительно как совместное или общее» [1, с. 34].

Итак, *любое* как манера существования оказывается способом говорить о самости, поскольку та есть сообщество. Не возвращаясь к субстанциальной трактовке самости, Агамбен пытается сдерживать её хайдеггеринский «глагольный» крен, истолковывая её не столько в качестве онтологической дифференции, сколько в качестве онтологического дифференциала. Вместе с тем Агамбен стремится освободить самость от гегельянской негативности и вывести её из нигилистического уклона к минимальности и лиминальности, в каком-то смысле доводя этот уклон до того заветного предела, дальше которого уже нельзя. Этот предел он выражает, главным образом, посредством этико-политической фигуры исключения и умолчания «голой жизни», тогда как *любое* работе этого исключаящего рассечения жизни как раз и противостоит.

Литература

1. Агамбен Дж. Грядущее сообщество / пер. Дм. Новикова. – М.: Три квадрата, 2008. – 144 с.
2. Агамбен Дж. Профанации / пер. К. Токмачёва; под ред. Б. Скуратова. – М.: Гилея, 2014. – 112 с. (Планы на Будущее).
3. Агамбен Дж. Ното sacer. Суверенная власть и голая жизнь / пер. И. Левиной, О. Дубицкой, П. Соколова [и др.] / под ред. Д. Новикова. – М.: Европа, 2011. – 256 с.
4. Бланшо М. Неописуемое сообщество / пер. Ю. Стефанова. – М.: Московский философский фонд, 1998. – 80 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. Г.Г. Шнета. – М.: Наука, 2000. – 495 с.
6. Левинас Э. Служанка и её господин / пер. В. Лапицкого // Ожидание забвения. – СПб.: Амфора, 2000. – С. 134–144.
7. Лурье С.Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. – Л.: Наука, 1970. – 664 с.
8. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / пер. В.В. Фурс; под ред. Т.В. Щитцовой. – Минск: И. Логвинов, 2004. – 272 с.
9. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество / пер. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. – М.: Водолей, 2009. – 208 с.
10. Agamben, Giorgio. Homo Sacer: Il potere sovrano e la vita nuda. – Torino: Giulio Einaudi, 1995. – 225 p.
11. Agamben, Giorgio. Il linguaggio e la morte: Un seminario sul luogo della negatività. – Torino: Giulio Einaudi, 1982, 2010. – 138 p.
12. Agamben, Giorgio. Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia. – Torino: Giulio Einaudi, 1978, edizione accresciuta 2010. – XV. – 152 p.
13. Agamben, Giorgio. La comunità che viene. – Torino: Giulio Einaudi, 1990. – 77 p.
14. Agamben, Giorgio. Profanazioni. – Rome: Nottetempo, 2005. – 108 p.
15. Agamben, Giorgio. The Coming Community / Translated by Michael Hardt. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. – 105 p.
16. Blanchot M. La communauté inavouable. – Paris: Éditions de Minuit, 1983. – 91 p.
17. Deleuze G., Guattari F. Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie 2. – Paris: Éditions de Minuit, 1980. – 645 p.
18. Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. – Paris: Christian Bourgois, 1983 (rééd. 1986). – 197 p.

