

ВОПРЕКИ БЕЗМОЛВНОМУ СМЕХУ: К ВОПРОСУ О СУБЪЕКТИВНОСТИ В НЕСТАБИЛЬНЫХ ОНТОЛОГИЯХ

Статья посвящена рассмотрению теоретических последствий события, известного как «смерть субъекта». Возрождение интереса к концепту субъективности в нестабильных онтологиях требует осознания масштаба влияния указанной идеи Фуко, а также антигуманизма Ницше и Альтюссера на формирование современного взгляда на субъективность. Попытка прояснить эту ситуацию была предпринята в данной статье, где рассмотрены различные варианты концептуализации субъективности в теориях М. Фуко, Л. Альтюссера, Ж. Делеза, Дж. Батлер, П. Слотердайка.

Ключевые слова: Фуко, субъективность, онтология, интерпелляция, идеология, антиэссенциализм, идентичность

Despite the silent laughter: towards the question of subjectivity in unstable ontologies. DENIS S. SHALAGINOV (Higher School of Economics)

The article represents a research of the theoretical consequences of an event known as “the death of subject”. Reanimation of interest to the concept of subjectivity in unstable ontologies requires understanding of the scope of influence of the Foucault’s ideas and the influence of antihumanism of Nietzsche and Althusser on the formation of the contemporary concept of subjectivity. The article is an attempt to make this situation clear through the analysis of different variants of subjectivity conceptualization in the theories of Foucault, Althusser, Deleuze, Butler and Sloterdijk.

Keywords: Foucault, subjectivity, ontology, interpellation, ideology, antiessentialism, identity

Лицо, начертанное на прибрежном песке, стало великолепной метафорой субъективности, процесс эрозии которой, согласно представлению, устоявшемуся в кругах исследователей постнеклассической мысли, был запущен публикацией в 1966 г. работы Мишеля Фуко «Слова и вещи» [19], в которой французский теоретик акцентирует внимание на таких детерминантах существования человека, как биология его тела, экономические механизмы (труд) и языковые механизмы (коммуникация), и приходит к выводу, что изменение состояния культуры в результате трансформации диспозиции знания-власти (эпистемы) неизбежно приведет к исчезновению нынешнего образа человека. В зна-

менитом финальном пассаже из указанного труда Фуко предлагает своему читателю взять сравнительно небольшой отрезок времени и ограниченный географический горизонт – европейскую культуру начиная с XVI в., – чтобы убедиться в том, что «человек в ней – изобретение недавнее» [19, с. 404]. И, как можно догадаться из предположения мыслителя о возможном скором его конце, этот недавно изобретенный конструкт отнюдь не обладает какой бы то ни было устойчивостью, будучи полностью вписанным в дискурсивные отношения, которые и определяют его судьбу.

Однако событие «смерти субъекта», как угрожающе обозначили его сторонники Фуко из фи-

* ШАЛАГИНОВ Денис Сергеевич, аспирант Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

E-mail: deterritorialisation@yandex.ru

© Шалагинов Д.С., 2015

лософского лагеря, впоследствии названного постмодернистским, не было столь внезапным, как можно подумать, и имело чуть более долгую историю. Наверное, всем, кто хоть сколько-нибудь знаком с философией Ницше, известны его изречения о том, что человек есть нечто, что должно преодолеть, – это не суть некое незыблемое явление, но мост, по которому пройдет сверхчеловек. Отсюда немецкий философ вывел и ключевую для себя этическую максиму: любить дальнего, а не ближнего. Другой важной предпосылкой «смерти субъекта» стала разработка теоретического антигуманизма Луи Альтюссером. Его мысль заключалась в том, чтобы провести демаркационную линию между ранним Марксом-гуманистом, испытывавшим на себе влияние Фейербаха и все еще вписанным в просвещенческую программу политической эмансипации человека как становления его родовой сущности, и поздним Марксом-автором «Капитала», который, по мнению Альтюссера, опровергает гуманистический пафос своих ранних работ. Позиция французского философа во многом продиктована историческими обстоятельствами, поставившими западных леворадикальных интеллектуалов перед фактом вырождения государства, являвшегося детищем русской революции 1917 г., в бюрократический капитализм. Об этом свидетельствует критика оттепельного советского марксизма, оперирующего такими понятиями, как «социалистический гуманизм» и «реальный гуманизм», в статье 1963 г. «Марксизм и гуманизм» [1, с. 313-344].

Альтюссер отстаивает тезис о том, что человек не обладает какой-либо сущностью, понятие человека идеалистично, поскольку «человеческое в человеке не может быть проверено эмпирически, но предстает в культуре и в обществе только идеологически» [23]. Само слово «субъект» теоретиком понималось не только как синоним «Я», но и как нечто, отсылающее непосредственно к идее подчинения. «Subjected – человек, который подвержен или подчинен. Самоопределение происходит в момент подчинения» [22]. Эта идея находит философское выражение в разработке французским теоретиком понятия интерпелляции в одном из его ключевых текстов «Идеология и идеологические аппараты государства» [2]. Важность этого концепта интерпелляции связана с альтюссеровским пониманием субъективности как функционирования. Идеология, заявляет французский теоретик, существует только в субъекте, то есть через и для субъекта вне зависимости от конкретных исторических рамок (парадоксальный тезис философа: идеология как воображаемое отношение индиви-

дуума с реальными условиями его существования является трансисторичной – у идеологии нет истории, что вовсе не означает, что в идеологии нет истории): «категория субъекта является конститутивной для всякой идеологии только потому, что (определяющая) функция всякой идеологии – “конституировать” конкретных индивидуумов в субъектов» [2]. Таким образом, мы получаем двойной процесс конституирования и дефиниции идеологии как функционирования в материальных формах функционирования субъективности. По существу, идеология оказывается не только вечной, но еще и вездесущей, что открывает дорогу определению человека как идеологического животного. Если вспомнить ортодоксальный марксистский взгляд на идеологию как ложное сознание, функция которого заключается в том, чтобы воспрепятствовать пониманию социума как целого (или, в более поздней редакции Фредрика Джеймисона, как совокупность стратегий ограничения, блокирующих процесс диалектической тотализации [14, с. 24]), то есть осуществлять замыкание, тотализацию некоторой картины мира, которая, будучи всего лишь продуктом существующего способа производственных отношений и производительных сил, воспринимается в качестве внеисторической, единственно возможной, – утя тезис Альтюссера о ее вездесущности, повсеместности, можно прийти к несколько парадоксальной дефиниции идеологии как тотализирующей (= замыкающей) активности по ограничению способности к схватыванию тотальности (исторически контекстуального состояния социального тела как продукта существующего способа производства). Альтюссер констатирует: «очевидность, что вы и я являемся субъектами – и что это не является для нас проблемой, – есть идеологический эффект» [2], тогда как идеологии свойственно навязывать очевидности. Она обращается к индивидам как к субъектам. Именно это обращение, или интерпелляция, трансформирует индивида в субъекта. Ситуация, которую Альтюссер использует для иллюстрации своей идеи, следующая: полицейский окликает некоторого индивида: “Эй, вы, там!” Последний оборачивается на 180 градусов и в ходе этого простого движения превращается в субъекта – то есть признает, что обращаются именно к нему, откликается, следовательно, подвергается контролю, благодаря которому самоопределяется, замыкается в своей идентичности. Философ заявляет: «существование идеологии и обращение к индивидуумам как к субъектам – одно и то же» [2]. Из вышеизложенного вполне логично вытекает необходимость устранения субъекта – в первую

очередь из дискурса, который теоретик называет научным, поскольку субъект науки также идеологичен. Следовательно, наука – дискурс без субъекта.

Устранение субъекта Альтюссером предвосхищает вердикт Фуко из «Слов и вещей», который впоследствии укрепился в культурном контексте постмодернизма в качестве констатации смерти субъекта. Фредрик Джеймисон, предложивший наиболее стройную концепцию постмодернизма, комментирует этот теоретический ход следующим образом: «буржуазный индивидуальный субъект – не просто вещь прошлого, но также миф; он вообще никогда не существовал; никогда не было такого рода автономных субъектов. Скорее, это понятие является просто философской и культурной мистификацией, посредством которой стремились убедить людей в том, что они «обладают» индивидуальной субъективностью и уникальной идентичностью» [10, с. 294]. Таким образом, все формы рефлексии, отказывающиеся мыслить в «пустом пространстве, где уже нет человека», были объявлены Мишелем Фуко «несуразными и нелепыми», достойными лишь единственного парадоксального жеста – безмолвного смеха [19, с. 363].

Одной из ключевых характеристик постфундационалистского [32, р. 2-3] онтологического поворота в современной философии, связанного с преодолением философии постмодернизма, становится, как заявляет исследователь нестабильных онтологий С. Жеребкин, реанимация категории субъекта [12, с. 56-57]. Чтобы подтвердить свой тезис, он обращается к авторитету А. Бадью, который характеризует состояние постмодерна в философии через характерный для последнего двойной отказ – во-первых, от понятия онтологии, во-вторых, от понятия субъекта, смерть которого была объявлена Фуко и усвоена его многочисленными последователями (помимо указанного двойного жеста, Бадью констатирует отсутствие в постмодернизме соотношения между онтологией и теорией субъекта). В то же время Оливер Мархарт, создатель концепта нестабильных онтологий, проводит линию их развития от произведенной Кожевом «хайдеггеризации Гегеля» до теорий Бадью, Жижека, Лefора, Лаклау и Муффа, отводя важное место среди представителей нестабильных онтологий такому мыслителю, как Делез.

Берущая начало в теории Кожева онтология нехватки подверглась Делезом и его последователями жесточайшей критике. «Для Делеза и его последователей, – пишет Мархарт, – желание ни в коем случае не обусловлено некоей изначальной нехваткой в бытии» [31, р. 26]. В отличие от

Кожева, они рассматривают желание как предшествующее нехватке и даже конституирующее ее. В данном случае феномен «позитивности суперизбытка» получает онтологический приоритет перед нехваткой и негативностью. Это напрямую связано с делезианским пониманием философии как таковой. Французский философ считает, что философия должна быть онтологией и ничем иным. Под «иным» подразумевается антропология, понимаемая как любой взгляд на познание, четко отделяющий познающего субъекта от познаваемого объекта [28, с. 39]. Последовательной при таком подходе является лишь та онтологическая конструкция, которая базируется на единстве бытия, не допуская дуализма: это единство должно быть принципом разнообразия сущего. Раз у бытия нет негативной изнанки в виде столь лелеемого Кожевом и Сартром понятия ничто, не следует понимать внутренне присущее ему различие как противоречие – если нет ничего, кроме бытия, лишённого негативности, не существует ничего, что могло бы обеспечить возможность синтеза, или конечной стадии становления гегельянского духа.

Уже Альтюссер переосмысливает марксизм в Спинозистском ключе, предлагая антигегельянское определение истории как процесса без субъекта [3, с. 116]. Делез, продолжая линию имманентного материализма Альтюссера, заменяет дискредитированное понятие [трансцендентального] субъекта бессубъектным трансцендентальным полем, идею которого заимствует у Сартра. Трансцендентальное поле, концептуальным аналогом которого является тело без органов как принцип сцепления гетерогенных частичных объектов, сингулярностей [15], является потоком имманентной самой себе жизни (этот изначальный неоформленный поток, по мнению Джеймисона, и является тем, что Делез и Гваттари в «Анти-Эдипе» именуют шизофренией [10, с. 256–257]), содержащей потенциал производства серий (дизъюнктивного синтеза) различий. Если для Канта существующий пространственно-временной мир возможен только благодаря субъекту, испытывающему и синтезирующему впечатления в когерентный порядок, то для Делеза, напротив, нет никакого синтезирующего субъекта – есть лишь синтезы, субъекта формирующие. Производимые (как отмечает А. Дьяков, «делезианский субъект именно производится» [11, с. 412]) в результате таких синтезов субъективности, – пишет Клэр Коулбрук, – суть не личности, а пункты относительной стабильности [26, р. 79–81].

Здесь уместно говорить не столько о субъекте, сколько о процессах субъективации, результаты

которых не являются фиксированными, так как субъективность всегда пребывает в процессе конструирования [25, р. 274]. Субъект узнает о своем существовании в качестве такового исключительно ретроспективно, ведь «в самой глубине субъективности нет никакого «Я», зато есть необычное сочетание, некая идиосинкразия» [5, с. 162]. Эта концептуализация по своему духу остается структуралистской, что может быть подтверждено словами самого Делеза: «Структурализм вовсе не является мыслью, уничтожающей субъекта, но такой, которая крошит и систематически его распределяет, которая оспаривает тождество субъекта, рассеивает его и заставляет переходить с места на место: его субъект всегда кочующий, он сделан из индивидуальностей, но внеперсональных, или из единичностей, но доиндивидуальных» [8].

Тем самым субъективность никогда не дана, эта «комплексная сборка мозга и тела» [34, р. 277], всегда способна к трансформации посредством потребления новых состояний и замены конститутивных элементов в ходе прохождения через новые экзистенциальные территории, или ресингуляризации. Сингулярность суть не только нечто противоположное универсальному, но также некий элемент, распространяющийся вплоть до соседнего, чем обеспечивается возможность синтеза [27, р. 94] (во время своего курса лекций о Лейбнице Делез также определял сингулярность следующим образом: «сингулярное есть то, что не подчиняется правилу, регулярности» [6, с. 71]). Эмиссии сингулярностей конституируют трансцендентальное поле без субъекта. Философия, переосмысленная в качестве теории множеств, не отсылающих ни к какому субъекту как предшествующему единству, заинтересована в том, что формирует индивидуальность события, или «этость». Вопрос, которым задается французский теоретик, сводится к следующему: а не являемся ли мы такими вот «этостями», нежели «Я»? [27, р. 95] Радикальный антиэссенциализм Делеза приводит к определению человека как животного, способного менять свою природу.

Эту позицию принимают другие представители онтологии избытка Антонио Негри и Майкл Хардт [21, с. 243]. Альберто Тоскано отмечает, что вопрос о том, как можно артикулировать новые модели субъективности в свете критики картезианского и кантианского образов субъекта, является характерным как для Делеза, так и для Негри [36, р. 157]. Пытаясь ответить на него, мыслители предлагают некоторый «рецепт», помогающий преодолеть демистифицированную Альтюссером идеологию субъекта как сущности посредством

расшатывания традиционного понимания человеческого – Негри, в частности, говорит о монструозном субъекте, а Делез о становлении-невосприимчивым и проч. – и обращения к виртуальной бесконечности желания (Делез), доиндивидуальным ресурсам множества (Негри).

Здесь хотелось бы отметить, что вопреки заявлению С. Жеребкина о реанимации субъективности в нестабильных онтологиях, идея субъекта в онтологиях избытка конгениальна размышлениям Фуко о его «смерти»: если в теории французского философа человек рассматривался как продукт некоторого состояния дискурсивных формаций, продукт конфигурации знания и власти, то тематика производства субъективности у имманентных материалистов Делеза и Негри может рассматриваться как экспликация тезиса Фуко. Таким образом, можно констатировать: смерть субъекта была значительным преувеличением – в действительности имела места реконцептуализация субъективности, стимулированная отказом от логики сущностей, а впоследствии и от антропологизма «дуалистической» онтологии Кожева и его последователей.

Резюмируем: Мархарт условно разделяет современные онтологии, названные им нестабильными, на три ветви – нехватки, избытка и различия. Жеребкин заявляет о том, что нестабильные онтологии предполагают реанимацию субъекта, которая является принципиально важной, так как субъективность играет роль принципа, не дающего основанию состояться [12, с. 58]. Он также совершает поспешный шаг фиксации оппозиции нестабильных онтологий философии постмодернизма, отстаивающей тезис о смерти субъекта. Но подобное противопоставление несостоятельно, ведь при более пристальном взгляде мы получаем существенно иную картину, в которой, например, онтология избытка лишь создает иную концепцию субъекта – лишенного фиксированной идентичности. Более того – субъекта, на которого отныне возложена задача не дать основанию состояться.

Концепт субъекта напрямую отсылает нас к проблеме субстанции, или основания. В работе «Будущее Гегеля» К. Малабу, размышляя о концепте субъекта, приводит мысль Э. Юнгеля о том, что субстанция изначально являлась всего лишь иным именем субъекта [30, р. 80]. Нанси, в свою очередь, заявляет, что «бытие больше нельзя мыслить как субстанцию, но как нечто данное, предложенное миру в качестве его возможности» [33, с. 1]. Тем самым нам необходимо вернуться к проблематике смерти Бога в европейской культуре, которая имеет принципиальное значение для

концептуализации субъективности, коль скоро смерть Бога является предпосылкой смерти человека – такого, каким он понимался. Как заявляет К. Баундас, вера в субъекта невозможна без веры в Бога и мир, но ни то, ни другое не могут быть объектами знания [25, р. 274]. Таким образом, как проблематика субъекта – такого, каким он понимается в нестабильных онтологиях, – так и сама возможность говорить об онтологической нестабильности проистекают из эрозии традиционного метафизического дуализма, ассоциирующегося с системами Платона и Канта: смерть бога, замещающего собой сверхчувственный мир идеалов [20], – символическое завершение метафизического проекта с характерным для него разделением мира на чувственный и интеллигибельный, а субъекта – на душу и тело [24, с. 154–155]. Можно сказать, что нестабильные онтологии, определяемые как онтологии, деконструирующие принцип достаточного основания [12, с. 27], имеют своим истоком именно смерть Бога как гаранта онтологической самотождественности.

Вполне очевидно, что возможность подобного рода теоретизирования имеет своей предпосылкой культурную ситуацию, в которой «никакая видимая или невидимая рука не спускается с неба, чтобы внести порядок в рассеянные и хаотически движущиеся индивидуальные атомы» [13, с. 201], а разум как таковой имеет куда больше общего с «сетью кабельного телевидения, чем с платоническими идеями» [13, 197]. Упразднение регулирующего принципа и возникновение децентрированных плюральных онтологических конструкций привело к необходимости имманентистской концептуализации субъекта. Весьма знаковой в данном контексте является ситуация, на примере которой Делез разбирает концепт симулякра в статье «Платон и симулякр». Логика французского философа такова: копия – это образ, наделенный сходством, в отличие от симулякра, который является образом, лишенным сходства. Если человек создан по образу и подобию Бога, то есть в качестве Его копии, то после грехопадения, он утрачивает подобие, но сохраняет образ. Делез резюмирует: «Мы превратились в симулякр. Мы отказались от нравственного существования в пользу существования эстетического» [7, с. 334].

Таким образом, можно говорить о переходе от логики сущностей (тождество) к логике видимости (различие). Тем не менее логика эквивалентности не сбрасывается со счетов. Э. Лаклау, например, выстраивает модель субъективности через обращение к неразрешимому антагонизму логики различия и логики эквивалентности, не-

прерывная борьба которых не позволят идентичности субъекта достичь завершения – в результате «идентичность каждого элемента является конститутивным расщеплением» [29, р. 52]. Это побуждает говорить не столько о субъекте, сколько о процессах субъективации, – например, в концепциях Бадью, для которого субъект возникает лишь в ходе процесса истины, вырывающей индивида из привычного бытия (в связи с чем теоретик подвергает критике спинозистский *conatus*), или Рансьера, буквально заявляющего о том, что «любая субъективация есть дезидентификация» [16, с. 64].

Несмотря на все расхождения нельзя не вспомнить о делезианском определении человека как животного, способного менять свою природу. С той же неустойчивостью субъективности мы встречаемся у Дж. Батлер, которая рассматривает в качестве конститутивной для субъекта перформативность. В то же время Батлер фиксирует важный парадокс, связанный с современным спорами о субъективности: если, согласно Альтюссеру, индивид не является субъектом до субъективации-интерпелляции (а интерпелляцию Батлер понимает в фукианском смысле как дискурсивное производство социального субъекта [4, с. 19]), то он также не способен оказать ей сопротивление. «С одной стороны, – пишет философ, – субъект может обратиться к собственному генезису, только принимая взгляд на себя от третьего лица, то есть пренебрегая своим собственным взглядом в акте наррации своего генезиса. С другой стороны, наррация об устройстве субъекта предполагает, что это устройство уже произошло, и таким образом, она ведется уже после свершившегося факта. Субъект утрачивает себя, чтобы рассказать историю о себе, но, рассказывая историю о себе, он ищет объяснение тому, что нарративная функция уже сделала понятным» [4, с. 22]. Таким образом, Батлер фиксирует парадокс субъекта, понимаемого в качестве предпосылки свободы действий и являющегося одновременно эффектом подчинения, посредством концепта субъекции – одновременно субординации и формирования субъекта [4, с. 20].

Батлер также делает весьма важное замечание о природе желания собственного подчинения – оно проистекает из стремления субъекта оставаться собой. Этот «танец вокруг золотого тельца идентичности» подвергся остроумной критике П. Слотердайка, который разглядел в нем не что иное, как оплот консервативного мышления [17, с. 117]. По его мнению, в индивида запрограммирован некий носитель социальных идентификаций. Этому идеологически сконструированному Некто противопоставляется фигура Никто, выступающая

источником индивидуальной свободы. Вводя данную оппозицию, Слотердаjk красочно иллюстрирует ее эпизодом из «Одиссеи», в котором античный персонаж, спасаясь из пещеры ослепленного им Полифема, кричит ему: «Того, кто ослепил тебя, зовут Никто!» Это бегство от «одноглазости и идентичности» становится своеобразным эмансипаторным «рецептом»: «... каждый может претендовать на право быть Одиссеем и позволить себе жить как Никто – вопреки истории, вопреки политике, вопреки гражданству, вопреки принуждению быть Кем-то. В образе своего живого и бдительного тела он должен пуститься в скитания по жизни, от которой можно ждать всего, что угодно» [17, с. 140]. Социальное существование такого субъекта, в терминах плюральной сферологии Слотердайка, может быть охарактеризовано как бытие-в-пене – то есть, по сути, модус существования в плюральном мире, лишенном устойчивого основания: «тезис «Бог мертв», несомненно, стал благой вестью современности. Мы могли бы переформулировать его: Единый мир взорвался, что ж – пена живет» [18, с. 21].

Таким образом, вопреки безмолвному смеху Мишеля Фуко, разговор о субъекте отнюдь не завершился (и вряд ли завершится), но принял иной оборот. В нестабильных онтологиях, упразднивших представление о субъекте, наделенном устойчивой сущностью, последний был переосмыслен в радикально антиэссенциалистском ключе. Несмотря на растиражированное апологетами и критиками постмодернизма событие «смерти субъекта», он продолжает оставаться в центре внимания современных теорий. Более того, тезис Жеребкина о реанимации субъективности в нестабильных онтологиях выглядит некоторым преувеличением, поскольку именно те теоретики, которые участвовали в похоронах субъективности, являются создателями нестабильных онтологий, а стало быть, по логике исследователя, и ее реаниматорами. Так или иначе, нельзя не согласиться с теоретиком как минимум в одном, на мой взгляд, ключевом пункте: вопрос о субъекте остается открытым и является одним из важнейших в современных онтологических построениях.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006.
2. Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2011/3/a13.html>
3. Альтюссер Л. Ленин и философия. М.: Издательство «Ад Маргинем», 2005.
4. Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. Харьков; СПб.: ХЦГИ; Алетейя, 2002.
5. Делез Ж. Критика и клиника. СПб.: Machina, 2011.
6. Делез Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.
7. Делез Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011.
8. Делез Ж. По каким критериям узнают структурализм? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://abuss.narod.ru/study/deleuze_structur.htm
9. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008.
10. Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Марксизм и интерпретация культуры. Москва; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014.
11. Дьяков А.В. Жиль Делез. Философия различия. СПб.: Алетейя, 2013.
12. Жеребкин С. Нестабильные онтологии в современной философии. СПб.: Алетейя, 2013.
13. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006.
14. Пензин А. Открытая диалектика Фредрика Джеймисона // Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры. Москва; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014.
15. Подорога В. Тело без органов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.anarhvm.ru/anarh/хаос/noorgan.html>
16. Рансьер Ж. Несогласие: политика и философия. СПб.: Machina, 2013.
17. Слотердаjk П. Критика цинического разума. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001.
18. Слотердаjk П. Сферы. Плюральная сферология. Том III. Пена. СПб.: Издательство «Наука», 2010.
19. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994.
20. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://es-dejavu.ru/g/God.html>
21. Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006.
22. Чухров К. Гендер показывает шаткость существования. Интервью. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://theoryandpractice.ru/posts/6160-filosof-keti-chukhrov-gender-pokazyvaet-shatkost-sushchestvovaniya>
23. Чухров К. Гуманизм как метанойя [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://xz.gif.ru/numbers/77-78/gumanizm/>

24. Шиффер Д.С. *Философия дендизма. Эстетика души и тела*. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2011.

25. Boundas, C.V., 2010. Subjectivity. In: *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

26. Colebrook, C., 2010. Disjunctive synthesis. In: *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

27. Deleuze, G., 1991. A philosophical concept . In: Cadava, E. ed., 1991. *Who comes after the subject?* New York: Routledge.

28. Gutting, G., 2011. *Thinking the impossible. French philosophy since 1960*. New York: Oxford University Press.

29. Laclau, E., 1996. *Emansipation(s)*. London: Verso.

30. Malabou, C., 2005. *The future of Hegel. Plasticity, temporality and dialectic*. London-New-York: Routledge.

31. Marchart, O., 2005. The absence in the heart of presence: radical democracy and the ‘ontology of lack’. In: Tonder, L. and Thomassen, L. eds., 2005. *Radical democracy between abundance and lack*. Manchester: Manchester University Press.

32. Marchart, O., 2007. *Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau (Taking on the political)*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

33. Nancy, J.-L., 1991. Introduction. In: Cadava, E. ed., 1991. *Who comes after the subject?* New York: Routledge.

34. O’Sullivan, S., 2010. Subjectivity + art. In: *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

35. Tonder, L. and Thomassen, L., 2005. Introduction: rethinking radical democracy between abundance and lack. In: Tonder, L. and Thomassen, L. eds., 2005. *Radical democracy between abundance and lack*. Manchester: Manchester University Press.

36. Toscano, A., 2010. Marx + Antonio Negri. In: *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

REFERENCES

1. Althusser, L., 2006. *Za Marksa [For Marx]*. Moskva: Praxis. (in Russ.)

2. Althusser, L. *Ideologiya i ideologicheskie apparaty gosudarstva [Ideology and the ideological apparatus of a state]*. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2011/3/al3.html> (in Russ.)

3. Althusser, L., 2005. *Lenin i filosofiya [Lenin and philosophy]*. Moskva: Ad Marginem. (in Russ.)

4. Butler, J., 2002. *Psikhika vlasti: teorii sub’ektsii [Psychic of power: theories of subjection]*. Kharkov-Sankt-Peterburg: KCGS; Aleteia. (in Russ.)

5. Deleuze, G., 2011. *Kritika i klinika [Critique and clinic]*. Sankt-Peterburg: Machina. (in Russ.)

6. Deleuze, G., 2015. *Lektsii o Leibnitse. 1980, 1986/87 [Lectures on Leibniz. 1980, 1986/87]*. Moskva: Ad Marginem. (in Russ.)

7. Deleuze, G., 2011. *Logika smysla [Logic of sense]*. Moskva: Akademicheskiiy Proekt. (in Russ.)

8. Deleuze, G. *How do we recognize structuralism?* URL: http://abuss.narod.ru/study/deleuze_structur.htm (in Russ.)

9. Deleuze, G. and Guattari, F., 2008. *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniya [Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia]*. Ekaterinburg: U-Faktoriya. (in Russ.)

10. Jameson, F., 2014. *Postmodernizm i obshchestvo potrebleniya [Postmodernism and consumer society]*. In: Jameson, F., 2014. *Marksizm i interpretatsiya kul’tury*. Moskva-Ekaterinburg: Kabinetniy ucheniy. (in Russ.)

11. Dyakov, A.V., 2013. *Zhil’ Delez. Filosofiya razlichiya [Gilles Deleuze. Philosophy of difference]*. Sankt-Peterburg: Aleteiya. (in Russ.)

12. Zherebkin, S., 2013. *Nestabil’nye ontologii v sovremennoi filosofii [Unstable ontologies in contemporary philosophy]*. Sankt-Peterburg: Aleteiya. (in Russ.)

13. Latour, B., 2006. *Novogo vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoy antropologii [We have never been modern. An essay on symmetrical anthropology]*. Sankt-Peterburg: Izd-vo Evropeyskogo un-ta v Sankt-Peterburge. (in Russ.)

14. Penzin, A., 2014. *Otkrytaya dialektika Fredrika Dzheimisona [F. Jameson’s open dialectics]*. In: Jameson, F., 2014. *Marksizm i interpretatsiya kul’tury*. Moskva-Ekaterinburg: Kabinetniy ucheniy. (in Russ.)

15. Podoroga, V. *Telo bez organov [Body without organs]*. URL: <http://www.anarhvrn.ru/anarh/xaoc/noorgan.html> (in Russ.)

16. Rancière, J., 2013. *Nesoglasie: politika i filosofiya [Disagreement. Politics and philosophy]*. Sankt-Peterburg: Machina. (in Russ.)

17. Sloterdijk, P., 2001. *Kritika tsinicheskogo razuma [Critique of the cynical reason]*. Ekaterinburg: Izdatel’stvo Ural’skogo universiteta. (in Russ.)

18. Sloterdijk, P., 2010. *Sfery. Plyural’naya sferologiya [Spheres. Plural spherology]*. Vol. III. Pena. Sankt-Peterburg: Nauka. (in Russ.)

19. Foucault, M., 1994. *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnikh nauk [The order of things. An archaeology of the human sciences]*. Sankt-Peterburg: A-cad. (in Russ.)

20. Heidegger, M. *Slova Nitshe “Bog mertv” [Nietzsche’s words “God is dead”]*. URL: <http://ec-dejavu.ru/g/God.html> (in Russ.)

21. Hardt, M. and Negri, A., 2006. Mnozhestvo: voina i demokratiya v epokhu imperii [Multitude: war and democracy in the age of empire]. Moskva: Kulturnaya revolutsiya. (in Russ.)
22. Chukhrov, K. Gender pokazyvaet shatkost' sushchestvovaniya [Gender shows the unsteadiness of existence]. URL: <http://theoryandpractice.ru/posts/6160-filosof-keti-chukhrov-gender-pokazyvaet-shatkost-sushchestvovaniya> (in Russ.)
23. Chukhrov K. Gumanizm kak metanoia [Humanism as metanoia]. URL: <http://xz.gif.ru/numbers/77-78/gumanizm/> (in Russ.)
24. Shiffer, D.S., 2011. Filosofiya dendizma. Estetika dushi i tela [Philosophy of dandyism. Aesthetics of soul and body]. Moskva: Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury. (in Russ.)
25. Boundas, C.V., 2010. Subjectivity. In: The Deleuze Dictionary. Edinburgh: Edinburgh University Press.
26. Colebrook, C., 2010. Disjunctive synthesis. In: The Deleuze Dictionary. Edinburgh: Edinburgh University Press.
27. Deleuze, G., 1991. A philosophical concept . In: Cadava, E. ed., 1991. Who comes after the subject? New York: Routledge.
28. Gutting, G., 2011. Thinking the impossible. French philosophy since 1960. New York: Oxford University Press.
29. Laclau, E., 1996. Emansipation(s). London: Verso.
30. Malabou, C., 2005. The future of Hegel. Plasticity, temporality and dialectic. London-New-York: Routledge.
31. Marchart, O., 2005. The absence in the heart of presence: radical democracy and the 'ontology of lack'. In: Tonder, L. and Thomassen, L. eds., 2005. Radical democracy between abundance and lack. Manchester: Manchester University Press.
32. Marchart, O., 2007. Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau (Taking on the political). Edinburgh: Edinburgh University Press.
33. Nancy, J.-L., 1991. Introduction. In: Cadava, E. ed., 1991. Who comes after the subject? New York: Routledge.
34. O'Sullivan, S., 2010. Subjectivity + art. In: The Deleuze Dictionary. Edinburgh: Edinburgh University Press.
35. Tonder, L. and Thomassen, L., 2005. Introduction: rethinking radical democracy between abundance and lack. In: Tonder, L. and Thomassen, L. eds., 2005. Radical democracy between abundance and lack. Manchester: Manchester University Press.
36. Toscano, A., 2010. Marx + Antonio Negri. In: The Deleuze Dictionary. Edinburgh: Edinburgh University Press.

