

Конституция пост-Европы

Можно утверждать, что Европа все еще существует как политическое объединение в форме Европейского союза, но сегодня она на фундаментальном уровне *фрагментирована*. Это видно по различиям между странами-членами Европейского союза, а также по различиям между странами, уже вошедшими в ЕС, и теми, кто еще не интегрирован в него или планирует выйти. Восточноевропейские страны отличают себя от западноевропейских и порой рассматривают себя как субъектов постколониализма: в глазах неевропейцев страны Восточной Европы – часть колониальной силы, в то время как сами эти страны воспринимают себя в качестве жертв западноевропейской колонизации. Поэтому любое заявление о европейской философии должно прежде всего признавать множественность и несводимость друг к другу различных способов мышления, существующих внутри нее. Существовала древнегреческая, немецкая, французская, британская философии, однако все они – манифестация европейского духа. Именно поэтому Валери, Гуссерль



1 Публикуемая статья представляет собой параграфы 4 и 5 первой главы книги Юка Хуэя «Пост-Европа», русский перевод которой готовится к выходу в издательстве «Ad Marginem». Редакция «НЗ» благодарит «Ad Marginem» и лично Александра Иванова и Дмитрия Харькова за предоставленную возможность опубликовать фрагменты книги. Перевод выполнен по изданию: HUI Y. *Post-Europe*. New York: Sequence Press; Urbanomic, 2024.



**КУЛЬТУРА
ПОЛИТИКИ**

Юк Хуэй (р. 1985) – компьютерный инженер, философ, профессор философии Роттердамского университета Эразма, специалист в области философии техники, кибернетики и медиа-теории; автор книг «О способе существования цифровых объектов» (2016), «Вопрос о технике в Китае» (2017), «Машина и суверенность» (2024).

и Паточка могли говорить о кризисе европейского духа и о Европе как Идее. По словам Стиглера, французская философия – случайность в духовной жизни Европы, поскольку она представляет собой присвоение чего-то нефранцузского, а именно немецкой философии – Канта, Гегеля, Ницше, Хайдеггера и так далее. Однако, что делает французскую философию необходимой (при всей ее случайности) для истории философии, так это ее способность (особенно школы Деррида) прояснить роль технологии в европейском духе.

Если сущность французской философии не сводится к тому, что она является националистической, то причина заключается в том, что по сравнению со своей немецкой предшественницей ей удалось продвинуть европейский дух дальше, чем ее современникам. Она представляет собой сингулярность развития европейской философии, и эта сингулярность возникает в процессе индивидуации. Однако французская философия вполне может превратиться в националистическую, если не сумеет индивидуироваться в будущем. Иначе говоря, она может превратиться в защитницу французскости, существующей лишь в качестве простой национальной идентичности.

Таким образом, для того, чтобы у европейской философии было будущее – если Европе, согласно диагнозу Стиглера, суждено остаться философской, – ей придется воспользоваться техно-логической случайностью своей глобализации. [...] Стиглер продолжает:

«Европа призвана к глобальному становлению (существованию в глобальном масштабе) со своей философией, которое возможно лишь путем “деевропеизации” себя – в противном случае она погибнет. Ей не найдется места в этом грядущем мире; она, другими словами, лишится будущего, если не сумеет превратить свою философию в нечто глобальное и тем самым придать мысли внутренне случайный характер – и, более того, внутренне неевропейский характер Европы и ее будущего»².

Но разве европейская философия уже не стала глобальной? Что имеет в виду Стиглер, говоря о превращении философии в нечто глобальное? И где философу, живущему в глобализованном мире, искать свою *Heimat*? Если в размышлениях Стиглера можно усмотреть скрытый антиевропоцентризм, то, возможно, стоит защитить его следующим образом: Стиглер не претендует на возвращение философии домой, потому что *Heimat* не более чем случайность. Однако существует процесс, который сделал это случайное событие необходимым, имя ему – история западной философии. Теперь, признав случайность

2 STIEGLER B. *The Magic Skin, or The Franco-European Accident of Philosophy after Jacques Derrida* // Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences. 2009. Vol. 18. № 1. P. 99.

своего истока, Европа должна будет отстраниться от иллюзии *Heimat* и поставить вопрос о деевропеизации. Но что именно это будет означать? Будет ли это означать становление *heimatlos*? Другими словами, будет ли это означать становление другим, подобным азиату или африканцу?

ЮК ХУЭЙ
ФИЛОСОФИЯ
И ПОСТ-ЕВРОПА

Приведенная выше цитата заканчивается ссылкой на книгу Марка Крепона «*Altérités de l'Europe*»³ (2006) без дальнейших комментариев. Подобно тому, как Деррида в «*L'autre Cар*»⁴ (1991) называет любую однородную генеалогию (Европы) мистификацией, в «*Altérités de l'Europe*» Крепон предлагает взглянуть на Европу в перспективе инаковости, то есть перестать видеть в Европе историю, плавно переходящую от Греции к Римской империи, а затем к христианству⁵. Такая позиция – одновременно критика Валери и полемика с ним, поскольку на вопрос, кто такие европейцы, он ответил: «Я бы считал европейцами все те народы, которые в ходе истории подверглись трем влияниям», а именно: римскому, греческому и христианскому. Напротив, по мысли Крепона, внутри самой Европы содержится некая инаковость, которую она всячески пытается отрицать; инаковость, неотделимая от Греции, Трои, Анатолии и так далее. Эти неевропейские элементы Европы должны быть признаны – или осознаны – в качестве условия деевропеизации. Это становление-сознающим, или осознание (*prise de conscience*), должно рассматриваться не только как признание, но и как то, что ниже мы назовем *условием индивидуации мышления*.

Любое заявление о европейской философии должно прежде всего признавать множественность и несводимость друг к другу различных способов мышления, существующих внутри нее. Существовала древнегреческая, немецкая, французская, британская философии, однако все они – манифестация европейского духа.

В главе, озаглавленной «*Altérités de l'Europe*» (так же, как и книга), Крепон обращается к размышлениям Яна Паточки о Европе и подчеркивает угрозу национализма и тоталитаризма, в которых можно усмотреть нечто внутренне присущее

3 «Европейские инаковости» (фр.). – Примеч. перев.

4 «Другой курс» (фр.). – Примеч. перев.

5 CRÉPON M. *Altérités de l'Europe*. Paris: Galilée, 2006. P. 21. Введение к этой книге посвящено Бернару Стиглеру.



Европе, а также угрозу европоцентризма, который настаивает на универсальном характере европейской рациональности и экспортирует ее в неевропейские страны. Эта универсальная рациональность, как утверждает Крепон, есть одномерная и линейная универсальность, которая и стала источником кризиса европейского духа⁶.

Хотя в интерпретациях Стиглером и Паточкой кризиса европейского духа есть нечто схожее, они кардинально расходятся в понимании роли, которую в духовной жизни Европы играет технология. В какой-то момент Паточка задается вопросом, ведет ли техноквилизация к упадку. Затем на протяжении целой главы своих «Еретических эссе» (1975) он пытается доказать, что это действительно так, хотя в итоге его выводы можно охарактеризовать как неоднозначные и нерешительные. Действительно, как мы увидим далее, понимание техники у Паточки колеблется между гуссерлевской критикой европейской науки и хайдеггеровской критикой *Gestell*. В «Еретических эссе» Паточка, хоть и признает, что техноквилизация «делает возможным то, чего не смогла дать никакая цивилизация до нее: жизнь без насилия и с далеко идущим равенством возможностей»⁷, и допускает, что сам вопрос о том, не является ли техноквилизация упадочной, возможно, поставлен не вполне корректно, – в появлении современной науки и техники Паточка усматривает переломный момент в истории заката европейского разума:

«Величайшим переломом в западноевропейской жизни, как представляется, был XVI век. С этого времени в противовес теме заботы о душе выступает вперед новая тема, которая подчиняет себе политику, экономику, веру и науку и преобразует их в соответствии с новым стилем. Отнюдь не забота о душе, не забота о том, чтобы быть, а забота о том, чтобы иметь, забота о внешнем мире и овладении им становится доминантной»⁸.

Паточка возвращается к древнегреческой «заботе о душе» как фундаментальному вопросу европейской философии. Он

6 Небезынтересно отметить, что в статье Юргена Хабермаса, опубликованной в немецкой газете «FAZ» (2003) – в соавторстве с Жаком Деррида, – написанной в ответ на войну США в Ираке и призыв европейскими политическими лидерами к единству Европы с США, Хабермас призывает к автономии Европы в противовес односторонней внешней политике США. В конце текста Хабермас предложил европейским державам «рефлексивно дистанцироваться от самих себя», и эта дистанция позволила бы им признать необходимость «дать себе отчет о насилии принудительного и разукореняющего процесса модернизации». Хабермас указывал на то, что Европа должна развивать «стратегическую автономию», о чем двадцать лет спустя заявил Эммануэль Макрон после своего визита в Китай в 2023 году. Однако возникают большие сомнения: достаточно ли сегодня такой автономии внешней политики для решения планетарных проблем или же она лишь повторяет старый добрый европейский номос земли в смысле Карла Шмитта. См.: HABERMAS J., DERRIDA J. *February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe* // *The Derrida–Habermas Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. P. 270–277.

7 Паточка Я. *Еретические эссе о философии истории*. Минск: И.П. Логвинов, 2008. С. 145.

8 Там же. С. 106.

утверждает, что существуют два разных образа (*Gestalten*) заботы о душе: один (Демокрит) ищет тотальность знания, другой (Сократ и Платон) стремится к высшему развитию души. Первый образ – атомизм – порождает универсальную науку, чья цель заключается в преодолении заблуждения души путем поиска истины вещей; второй образ создает учение о внутренней жизни, или философию⁹. Философия занимается вопросом о том, как жить, а знание о том, как жить, равносильно знанию о том, как «заботиться о душе»¹⁰. Пост-Европа, согласно Паточке, требует возвращения к этому основанию философии, которое было затемнено и утрачено в ходе технонаучной модернизации.

Для Паточки пост-Европа прежде всего означает утрату статуса мировой державы после Второй мировой войны; эта *Verlust*¹¹ требует поразмыслить как о будущем Европы, так и о преодолении упадка ее техноцивилизации. Однако это утверждение весьма неоднозначно, поскольку его можно рассматривать как европоцентристское в той же мере, что и антиевропоцентристское. Антиевропоцентристским оно может быть потому, что подразумевает потерю Европой статуса центра мира, а европоцентристским – потому что, согласно Паточке, «нет другой истории, кроме европейской»¹². Вместе с тем, будучи учеником и знатоком Гуссерля, Паточка также впитывает гуссерлевскую критику научной рациональности: пост-Европа – состояние, в котором жизненный мир все больше сводится к объективности и расчетливости¹³. Забота о душе выступает в качестве кандидата на основной мотив постевропейской философии, как резюмирует Крепон:

«Забота о душе не подразумевает никакой системы ценностей, отсылающей к властям или институциям, какими бы те ни были. Напротив, если Паточка в своих размышлениях о европейском наследии действительно ищет “объединяющую формообразующую деятельность”, несводимую к доминированию Европы в прошлом, то забота о душе отвечает всем критериям, необходимым для нее»¹⁴.

⁹ Он же. *Европа и пост-Европа. Постевропейская эпоха и ее духовные проблемы*. Минск: И.П. Логвинов, 2011.

¹⁰ «Нашей самой важной заботе, *τὸς βίωσιν* [как жить], можно придавать смысл лишь в том случае, если с ней связано то, что в нас сущностно – наше бытие; а этим сущностным ядром внутри нас является *ψυχή* [душа]. Именно поэтому философия, чьей задачей является постановка, прояснение и рассмотрение вопроса о том, как нам следует жить, может быть определена как *ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς* – забота о душе, как сказано в “Апологии»» (Патоčka J. *On the Soul in Plato // The Selected Writings of Jan Patočka: Care for the Soul*. London: Bloomsbury, 2022. P. 76).

¹¹ Потеря (нем.). – *Примеч. перев.*

¹² «Такая концепция истории (и соответствующая ей философия истории) представляется довольно наивной и, более того, угрожающе европоцентричной» (Novotný K. *Europe, Post-Europe, and Eurocentrism // Thinking After Europe: Jan Patočka and Politics*. London: Rowman and Littlefield International, 2016. P. 301).

¹³ Патоčka J. *Réflexion sur l'Europe // Liberté et Sacrifice. Écrits politiques*. Grenoble: Jérôme Million, 1993. P. 181–213.

¹⁴ Crépon M. *Fear, Courage, Anger: The Socratic Lesson // Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2011. P. 183.



Поздний Стиглер, возможно, согласился бы с важностью заботы, поскольку для него вопрос о *panzer* (то, что Дэн Росс переводит как «забота») имеет первостепенное значение, но забота для него немыслима без технологии. Паточка понимает, что современная глобализированная техника представляет собой исключительную редукцию к тому, что Кант называет рассудком (*Verstand*)¹⁵ – в отличие от саморефлексивного разума (*sich verstehende Vernunft*). Эта критика техники переключается со стиглеровской критикой современных цифровых технологий, поскольку последние обладают аналитическими способностями, но их нельзя путать с разумом в кантовском смысле.

Другими словами, как у Паточки, так и у Стиглера постевропейская философия должна принять технику всерьез и понять ее основательным образом¹⁶. Однако между их позициями есть фундаментальные различия, которые можно возвести к двум пронизательным интерпретациям Хайдеггера. Два ключевых текста Паточки о технике представлены лекцией, прочитанной в сентябре 1973 года и озаглавленной «Опасности технизации в науке по Э. Гуссерлю и сущность техники как опасности по М. Хайдеггеру» (также известной как Варнская лекция)¹⁷, и последовавшим за ней семинаром в Праге в октябре¹⁸. В лекции Паточка сравнивает размышления Гуссерля и Хайдеггера о технике и отдает предпочтение «более радикальному» подходу последнего. Паточка понимает хайдеггеровский диагноз *Gestell* как способ постижения бытия, исключающий другие, но видит в искусстве возможность доступа к истине, отличного от *Gestell*: другую конфигурацию сущего и возможность несокрытости бытия. Это размышление об искусстве, к которому сам Хайдеггер прямо обращался в «Истоке художественного творения» (1935/36) и «Вопросе о технике» (1949/1953), Паточка рассматривает как *das Rettende* – «спасительное», – о котором говорил Гёльдерлин. Однако ни искусство, ни философская рефлексия неспособны осуществить достаточно глубокую трансформацию¹⁹. Первостепенным для Паточки является возвращение к душе и к классике, где душа выступает условием возможности самой философии, истины. Философия, в отличие от искусства, не предполагает полной вовлеченности, как в танце, а скорее требует «дистанцирова-

15 Novotný K. *Op. cit.* P. 303.

16 Марсия Са Кавальканте Шубак предполагает, что вопрос о технике является центральным в философии Паточки, см.: SÁ CAVALCANTE SCHUBACK M. *Sacrifice and Salvation: Patočka's Reading of Heidegger on the Question of Technology // Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2011. P. 23–37.

17 См.: ПАТОЧКА J. *The Dangers of Technicization in Science according to E. Husserl, and the Essence of Technology as Danger according to M. Heidegger // The Selected Writings of Jan Patočka...* P. 281–294.

18 См.: *Liberté et sacrifice...* P. 277–324.

19 ПАТОЧКА J. *The Dangers of Technicization in Science...* P. 285.

ния, указывающего на то, что все есть тайна; именно из этой тайны и возникает вопрос “Что это?”, смысл которого станет предметом философской рефлексии»²⁰. Негативность современной техники требует дистанции, которую Паточка называет «жертвой». Спасительное заключается в сопротивлении соблазну технологической тотализации ради прояснения основания для явления.

«Можем ли мы, однако, понять этот великий переворот, который исторически проявляется в готовности столь многих жертвовать собой ради другого, лучшего, мира, просто как волю к обустройству в рамках управляемого, в рамках нашей власти и расчета? [...] Жертва означает именно отстранение от реальности того, что поддается управлению и упорядочиванию, и проясняющее отношение к тому, что, не будучи ничем деятельным, служит основанием для явления всего деятельного и в этом смысле правит всем»²¹.

Это может напомнить то, что сегодня называют «антиростом», несмотря на то, что теория антироста не затрагивает вопроса о бытии. Тем не менее мы можем сказать, что через жертву явится новое отношение между человеком и техникой.

«Спасительное», по Стиглеру, как ни странно, также можно обнаружить в самой технике. Жест Стиглера является «трагистским» в том смысле, что он направлен на *преодоление Gestell через технику* – подобно тому, как Ницше хотел преодолеть нигилизм через нигилизм, – а искусство есть апроприация техники путем превращения ее в нечто необычное. Таким образом, Стиглер в некоторой степени соглашается с Паточкой в своей оценке искусства и в том, что в произведении искусства можно найти необычное; но он не согласен с тем, что возвращение к душе или к одному только искусству станет решением проблемы. По Стиглеру, основной вопрос философии не душа, а техника, поскольку сама душа есть *технозис*, ведь в той мере, в какой *ноэзис* возможен, он зависит от памяти как условия мысли. Если *das Rettende* действительно существует, то, как ни парадоксально, искать его следует в технике.

Таким образом, техника – центральный вопрос постевропейской философии, и она не будет устойчивой, если не признает вопроса о технике в качестве своего истока и своего будущего. Хайдеггер ясно выразился по этому поводу, ведь техника занимает центральное место в его философии, и еще более явно эта линия прослеживается в мышлении Стиглера²², тогда как для Паточки забота о душе есть нечто, что «по са-

20 «Une distanciation qui se rend compte que tout est un mystère. C'est du mystère que surgit la question – “qu'est ce que c'est” – dont le sens fera l'objet de la réflexion philosophique» (Ibid. P. 290–291).

21 ИДЕМ. *The Dangers of Technicization in Science...* P. 290.

22 NOVOTNÝ K. *Op. cit.* P. 305.



мой своей сути не технологично, [...] не просто инструментально»²³. И это остается слепым пятном в размышлениях Паточки о пост-Европе, а также в его оценке техники²⁴. Как уже говорилось выше, различие между Стиглером и Паточкой заключается в предложенных ими концепциях будущего Европы и ее отношения к технике. Это фундаментальное различие можно проанализировать, обратившись к элементарному вопросу о геометрии. В книге «Платон и Европа» Паточка указал на то, что геометрические элементы, такие как прямая или окружность, определяемые как нечто, не имеющее ширины, не существуют в мире. Паточка нашел ответ в особом месте математики в анатомии души:

«В математике есть числа, прямые, плоскости, многогранные тела. Всего четыре геометрических пространственных представления. Но эти четыре пространственных представления, взятые вертикально, в то же время образуют иерархическую модель бытия: внизу – материальный мир, затем – математический, выступающий посредником между материальным миром и тем, что выше, и, наконец, архетипы связи неизвестного и единицы – *идеи*. Математическое неразрывно связано с идеями, и это *математическое* есть в то же время душа»²⁵.

Математическое, или число, является посредником между миром вещей и миром идей. Однако, по Стиглеру, феноменология так и не смогла решить вопроса об идеальной природе точки, прямой или окружности: феноменология по большей части остается на уровне *идеации*, но не дотягивает до идеализации. Отталкиваясь от изложенного в платоновском «Меноне» примера с юным рабом, способным чертить на песке, тем самым решая геометрическую задачу, Стиглер утверждает, что *идеализация* всегда требует технического дополнения – средства анамнесиса. Точка, по определению, лишена измерения. Однако мы никогда не сталкивались с этим на практике, равно как не видели и прямой, у которой было бы лишь одно измерение. Точка и прямая могут быть помыслены только через нечто иное, чем их определения: например, когда юный раб чертит прямую на песке, это уже двумерная плоскость. Паточка также

23 Пато́чка J. *The Obligation to Resist Injustice // Philosophy and Selected Writings*. Chicago: Chicago University Press, 1989; также цит. в: CRÉPON M. *Fear, Courage, Anger...* P. 183.

24 Предложенная Паточкой феноменологическая критика Европы нашла свое продолжение в более поздних трудах, например, в книге Корин Пеллюшон (PELLUCHON C. *Les Lumières à l'âge du vivant*. Paris: Seuil, 2022), где вслед за критикой техники и трансгуманизма через Гюнтера Андерса, Бернара Стиглера и Жильбера Симондона (глава 5) Пеллюшон возвращается к воображаемой Паточкой пост-Европе (глава 6), которая отказывается от «внешнего пути завоевания и универсальной гегемонии» в пользу «внутреннего пути открытия планеты как открытия мира». Предложенная Пеллюшон идея «нового Просвещения» является смелой и обнадеживающей. Однако возврат к Паточке с его мотивом «заботы о душе» без деконструкции отношения этой души к технологии – ахиллесова пята подобного проекта «нового Просвещения».

25 Пато́чка J. *Plato and Europe*. Stanford: Stanford University Press, 2002. P. 102.

подметил, что, «начертив на песке геометрическую фигуру»²⁶, Демокрит сумел перейти от видимого к невидимому, однако, несмотря на это, Паточка проигнорировал вопрос о технике и сразу перешел к заботе о душе. Мы могли бы сказать, что Паточка остается гуссерлианцем *par excellence* как в своем диагнозе проблемы Европы, так и в своем ответе на него, тогда как Стиглер рассматривает феноменологию и Европу через призму дерридианской деконструкции гуссерлевского «Начала геометрии». Однако наша задача не деконструировать Паточку, а скорее понять, что поставлено на карту в концепте пост-Европы.

Стиглер считает, что *техно-логос* является европейским *par excellence*, и предлагает Европе открыть для себя новую возможность в процессе глобализации. Однако, когда речь заходит о европейском духе, его превосходстве и доминировании, возникает риск сознательно или бессознательно скатиться в европоцентризм. Остается вопрос: какую роль в становлении европейского духа играют неевропейские культуры? «Европейское» по сути своей техно-логично (*techno-logos*) и философично в том смысле, что оно возникает из необходимого недостатка, восполняемого (компенсируемого) технологией, и способности мыслить технологию одновременно как возможность и необходимость развития разума. Если считать, что неевропейцы пребывают за пределами разума, как говорил Гегель о Сибири в своих «Лекциях по философии истории»²⁷, то неевропейцы, даже обладая некоей «домодерной» технологией, не могут быть частью европейского духа, поскольку не играют никакой роли в истории Духа. Пост-Европа в понимании Паточки рискует оказаться сценарием, в котором Другой – лишь свой Другой, а не абсолютный Другой; как в гегелевской диалектике, этот Другой будет затем признан своим Другим и, в конце концов, снят. Эту двусмысленность можно обнаружить и в мышлении Стиглера.

В таких прочтениях есть риск принять мировую проблему за европейскую, и в этом случае пост-Европа будет просто означать потерю Европой контроля над этим миром. Слепое пятно тут состоит в том, что, покуда технологическая глобализация продолжается, она также расширяет европейский дух, поскольку сам *техно-логос* является европейским. То же слепое пятно мы видим в статье Генри Киссинджера 2018 года «Как завершается эпоха Просвещения», где он утверждает, что Просвеще-

²⁶ Ibid. P. 115.

²⁷ «[С]ледует выделить северный склон – Сибирь. Этот склон, начинающийся от Алтайских гор с его прекрасными реками, впадающими в Северный океан, вообще нисколько не интересует нас здесь, так как северный пояс, как уже было упомянуто, лежит за пределами истории» (ГЕГЕЛЬ Г.В.Ф. *Лекции по философии истории*. СПб.: Наука, 1993. С. 143).



ние распространяло свою философию при помощи технологии и что теперь, с началом глобальной конкуренции в области искусственного интеллекта, Просвещение подошло к концу и необходима новая философия. Киссинджер не понимает, что в идею современной техники встроены эпистемологические и онтологические допущения, неотделимые от европейского духа; однако он отчетливо осознает, что в эпоху, наследующую проекту Просвещения, Запад нуждается в новой философии техники²⁸.

«Европейское» по сути своей техно-логично и философично в том смысле, что оно возникает из необходимого недостатка, восполняемого технологией, и способности мыслить технологию одновременно как возможность и необходимость развития разума.

Возможно, попытка Хайдеггера определить смысл конца философии в статье 1964 года «Конец философии и задача мышления» была наиболее четкой. В этой работе он предполагает, что конец философии, во-первых, означает ее реализацию или завершение в кибернетике, то есть в наиболее полно актуализированном принципе *Gestell*, согласно которому все понимается как петли обратной связи. Во-вторых, конец философии носит не только онтологический, но и геополитический характер: он означает, по словам самого Хайдеггера, «начало основывающейся в западноевропейском мышлении мировой цивилизации»²⁹. Этот смысл конца философии часто упускается из виду интерпретаторами Хайдеггера. Вездесущность и всемогущество европейской техники – факт, который непрос-то отвергнуть; вопрос, который еще только предстоит решить, состоит в том, куда направится эта мировая цивилизация и куда она сможет прийти. С точки зрения Паточки, пост-Европу можно увидеть в доминирующем положении Соединенных Штатов и американской культуры, то есть в образе Европы, потерянной в собственном планетаризме, – в то время как я, соглашаясь с Хайдеггером, предлагаю рассматривать планетаризацию не как конец Европы, а как начало ее проекта планетаризации.

В документальном фильме «Истер» Стиглер смело утверждает, что даже японская техника – греческая по своему происхож-

28 Киссинджер Г. *Как завершается эпоха Просвещения* // Россия в глобальной политике. 2018. № 4 (<https://globalaffairs.ru/articles/kak-zavershaetsya-epoha-prosveshheniya/>).

29 ХАЙДЕГГЕР М. *Конец философии и задача мышления* // VOX. 2008. № 5 (<https://vox-journal.org/content/vox5haidegger.pdf>).

дению: «Все прошлое – греческое. Даже для японца, потому что техника – греческая». Это замечание является любопытным, если не откровенным выражением европоцентризма. Учитывая исторические и археологические данные, Стиглер не мог не быть осведомленным о том, что греческая технология пришла в основном с Ближнего Востока³⁰, а Япония по большей части была неизвестна европейцам до XVI века. Почему же тогда он говорит, что все прошлое – греческое даже для японца? Разве у Японии нет прошлого, разве у нее не было техники? В отсутствие Стиглера над этой загадкой можно лишь поразмышлять, но не разрешить ее. Возможно, он считал, что в угоду европейской технике Япония отказалась от собственной или пошатнула ее основы. В таком случае Япония – нечто европейское или японское? Стала ли Япония европейской благодаря тому, что апроприировала европейскую технику? Или дезориентировалась в этом процессе и теперь не принадлежит ни Востоку ни Западу? А ведь Япония действительно хотела стать частью Европы³¹. Однако в ходе колонизации и глобализации Европа уже вышла за рамки простого географического понятия и распространилась повсюду. Сегодня не только Япония, но и практически все страны Азии и Латинской Америки становятся Европой. Но вопрос о том, насколько для неевропейских стран желанно такое европейское будущее, широко обсуждался в XX веке и продолжает быть предметом обсуждения в XXI столетии.

С Японией Стиглер был в некоторой степени связан благодаря Исида Хидэтаке³² и, подобно большинству французских философов, был очарован японской эстетикой. В Китае он впервые побывал в 2008-м, но более глубокое знакомство со страной началось лишь с 2015 года. Поскольку Китай для Стиглера ассоциировался прежде всего с марксизмом, изначально он не проявлял особого интереса к китайской мысли. В то же время, приезжая в Китай, он много работал. В ходе месячного пребывания в стране он возил с собой два больших чемодана с книгами и все время работал в своей квартире или в гостиничных номерах. Лишь значительно позже Стиглер стал более открытым к китайской мысли, и именно в эти поздние годы его жизни наши беседы стали более продуктивными. Весной 2019-го он рассказал мне, что читает «Дао дэ цзин», и попросил порекомендовать синологов, занимающихся этим текстом.

30 ELLUL J. *The Technological Society*. New York: Vintage, 1964. P. 27–28.

31 Дацу-а рон (букв. «теория ухода из Азии») – дискурс, возникший в Японии в конце XIX века, в рамках которого предлагалось отказаться от ориентации на империю Цин (Китай) и Чосон (Корею) и выстраивать отношения с Западом. Эту концепцию часто связывают с просветителем и мыслителем Фукудзава Юкити (1835–1901).

32 Исида Хидэтака – японский философ, работы которого совместно с Адзума Хироки сосредоточены на анализе влияния современных технологий на познание, коммуникацию и поведение в условиях «технической эпохи»; переводчик трудов Мишеля Фуко на японский язык. – *Примеч. ред.*



Правда, все это случилось слишком поздно и сопровождалось спешкой, поэтому он не успел возвести свою случайную встречу с Китаем и пять лет преподавания в степень чего-либо необходимого. Два последних года его жизни мы провели в долгих беседах о технической тенденции и техническом факте – понятиях, предложенных палеонтологом и антропологом Андре Леруа-Гураном³³. Однако нам так и не удалось подискутировать в должной мере.

Индивидуация и задача мышления

Если сегодня нам нужно говорить о пост-Европе или постевропейской философии и если мы можем вовлечь в этот разговор Стиглера, то нам, вероятно, потребуется соединить вопрос о Духе с вопросом о технике. Вопрос о том, как переформулировать отношения между пост-Европой, философией и техникой, для нас остается открытым. Европейская культура и техника вездесущи: для неевропейцев невозможна деевропеизация в смысле отказа от технологического мира; а для Европы в той же степени становится невозможным европоцентристский дискурс, поскольку техника перестает быть исключительно европейской, а значит, внутренняя связь между европейской философией и техникой вновь становится контингентной.

В первом томе «Constituer l'Europe»³⁴ (2005) – довольно схематичной работы, в которой изложены размышления о Европе, – Стиглер пишет о пугающей распространенности депрессии в Китае: по его данным, от нее страдают 20% китайского населения, а сто миллионов из них находятся уже на стадии глубокой депрессии. По его словам, Китай становится капиталистическим – следовательно, как и на Западе, будь то в Америке или Европе, «желание сопровождается великими страданиями»³⁵. Под этим Стиглер подразумевает, что либидинальная экономика превращается в экономику потребления, основанную на эксплуатации влечения. В определенном смысле ему было очевидно, что Китай и Запад находятся в одной и той же тонущей лодке промышленного капитализма, так как оба подчинили свою судьбу расчетливости. Такой взгляд на либидинальную экономику лежит в основе стиглеровской критики капитализма, а также в основе критики геополитики. В книге «За новую критику политической экономии» Стиглер продемонстрировал, как американский консюмеризм стал гло-

33 О Леруа-Гуране см.: *Андре Леруа-Гуран: из «японских писем» к Жану Бюо* // Неприкосновенный запас. 2023. № 5(151). С. 173–186. – *Примеч. ред.*

34 «Создавая Европу» (фр.). – *Примеч. перев.*

35 STIEGLER B. *Constituer l'Europe 1. Dans un monde sans vergogne*. Paris: Galilée, 2005. P. 27.

бальной парадигмой и с какой эффективностью он разрушает либидинальную экономику: замыкает желание и приводит к экономике, основанной на влечении. Различие между желанием и влечением Стиглер заимствует у Фрейда: желание означает инвестицию – например, в любовь, в дружбу или в приобретение навыка; тогда как влечение ближе к инстинкту – например, когда вы проголодались, вам хочется есть. Это различие между желанием и влечением позволяет Стиглеру пересобрать политическую экономию через новое прочтение марксистского подхода к пролетаризации. Пролетаризация началась тогда, когда сапожник XIX века был вынужден покинуть свою мастерскую и работать на фабрике, где производилась похожая, но стандартизированная обувь. Сапожник больше не руководствовался собственными знаниями, а выполнял одни и те же инструкции – иначе говоря, он терял навыки. В обществе потребления пролетаризация приобретает еще более радикальный характер: она прерывает нозетический процесс обучения, а вместе с ним и либидинальный процесс инвестирования, порождая при этом множество форм зависимости – например, от шопинга, видеоигр, социальных сетей и так далее. Экономика, основанная на эксплуатации влечения, становится экономикой дезиндивидуации: индивид утрачивает способность к индивидуации как в отношении себя, так и в отношении других. Иначе говоря, индивид разучивается любить себя и, следовательно, теряет способность любить других. В той же книге говорится о задаче, которую Стиглер поставил перед Европой: разработать новую модель индивидуации, выходящую за рамки консюмеризма в гипериндустриальном обществе:

«[И]ндустриальная модель, породившая этот индустриальный популизм, должна быть полностью раскритикована, переосмыслена и переработана: только тогда можно будет построить Европу – Европу, которая существует как единство, и Европу, которая существует в сознании европейцев как собственное будущее и будущее для их собратьев на других континентах»³⁶.

Если постевропейская философия возможна, то она должна будет противостоять американскому консюмеризму, который в то же время является индивидуализмом *par excellence*, и предложить другую либидинальную, культурную и политическую экономию. Возможно, именно в этом и заключается главная слабость Европы после Второй мировой войны: она не смогла противостоять рыночной экономике и консюмеризму – тому самому американизму, который описывал Хайдеггер. Поэтому

36 Ibid. P. 32.



новая модель индивидуации, к которой призывает Стиглер, должна преодолеть не только индивидуализм, но и построенную на нем либеральную демократию. Сегодня мы видим, как права личности, основа гражданственности, становятся жертвой консюмеризма и популизма. Рыночное развитие технологий расширяет возможности индивида, предоставляя ему инструменты для выстраивания вроде бы постоянно расширяющейся, но на самом деле замкнутой вселенной. Современное общество характеризуется атомизацией, которая лишь усиливается и укрепляется цифровой инфраструктурой социальных сетей и персонализацией. Если вернуться к теоретическому базису и модели современных социальных сетей, то нетрудно заметить, что они строятся на концепции атомизированного общества: каждый индивид рассматривается как социальный атом, а общество – как совокупность таких атомов, опосредованная социальными связями. Индустриальная модель социальных сетей укрепляет эту индивидуалистическую модель современного общества, а также присущий ей индивидуализм.

Экономика, основанная на эксплуатации влечения, становится экономикой дезиндивидуации: индивид утрачивает способность к индивидуации как в отношении себя, так и в отношении других. Иначе говоря, индивид разучивается любить себя и, следовательно, теряет способность любить других.

Это одна из главных проблем цифрового общества: как уже отмечал Стиглер в первом томе «Техники и времени», в технологической системе доминирует консюмеризм – единая стандартизированная экономическая система³⁷. Другими словами, консюмеризм определяет не только развитие и взаимозависимость внутри технической системы, но и саму организацию социальной системы. Таким образом, проблема заключается не только в правах (например в праве выбора), но прежде всего в моделях индивидуации. Это не значит, что право не имеет значения, напротив, оно фундаментально, однако, как показывает Гегель в начале «Философии права», права могут стать и просто произвольными абстракциями, не внося никакого вклада в индивидуацию. Более десяти лет назад изобретатель «всемирной паутины», сэр Тим Бернерс-Ли, предложил ввести всеобщее право на доступ к интернету – это заслуживает восхищения. Однако это право, если следовать Гегелю, остается

37 ИДЕМ. *Technics and Time 1. The Fault of Epimetheus*. Stanford: Stanford University Press, 1998. P. 31.

абстрактным и, соответственно, склонно к вырождению в произвол – вместо того, чтобы стать реальным шагом к царству свободы. Постмодернистский субъект – это узел в сети, поддающийся расчету, как в теории графов. Понятие массы больше не ограничивается стадом тех, кто слепо верит рекламе и пропаганде. Напротив, с цифровизацией, особенно благодаря вынужденному использованию различных социальных сетей и приложений, масса теперь обозначает и целевую аудиторию. Мы живем в условиях перехода к полной цифровизации и индивидуализму. Это означает качественное изменение самого понятия массы, а вместе с ним – и понятия класса.

Если ранее мы утверждали, что стиглеровский анализ либидинальной экономики также представляет собой критику геополитики, то причина в том, что в его интерпретации США понимаются не как империалистическая держава в традиционном смысле, а скорее как движущая сила глобального распространения модели дезиндивидуации, которая по своей сути патологична. Может ли Европа предложить иной путь индивидуации в условиях гипериндустриальной эпохи – такой, который выходил бы за рамки консюмеризма и европоцентризма? Если Хабермас и Деррида видели решение в восстановлении европейского суверенитета, автономного от американского империализма³⁸, то Стиглер рассматривает вопрос о суверенитете более конкретно – через призму техники, а точнее, через модель индивидуации, в реализации которой техника играет центральную роль. Другими словами, речь идет не о том, чтобы у Европы были свои «Google» или «Facebook»³⁹, а о том, чтобы разработать принципиально новые поисковые системы и социальные сети, способствующие индивидуации. Возникает вопрос: послужит ли эта новая модель индивидуации ко благу всех душ на земле? Или же она станет лишь новым способом продемонстрировать превосходство европейского духа, что на деле окажется возвращением к европоцентризму – потому что в основе этого проекта вновь окажется тоска по *Heimat*?⁴⁰

Эта задача является фундаментальной для постевропейской философии, поскольку философы с самого начала были врачами цивилизации. Дезиндивидуация подразумевает глубокий

38 См. сн. 6.

39 Компания «Meta Platforms Inc.», владеющая социальными сетями «Facebook» и «Instagram», по решению суда от 21 марта 2022 года признана экстремистской организацией, ее деятельность на территории России запрещена.

40 Это еще один момент, который Карел Новотны считает опасным в постевропейском мышлении Паточки; как пишет Новотны в «Европе, пост-Европе и европоцентризме»: «с точки зрения [Паточки], “открытая душа” европейцев должна породить духовную установку нового мира. Однако, если установка “открытой души” интерпретируется как поиск трансцендентального основания постевропейского человечества, остается внутренний риск европоцентризма, поскольку будет закреплена установка на духовное превосходство Европы, против которой неевропейские общества впоследствии создадут защиту и тем самым изменят положение вещей» (Novotný K. *Op. cit.* P. 307).



нигилизм, при котором все ценности, превосходящие влечения, теряют свою значимость. Диагноз дезиндивидуации требует рецепта, а именно – новой модели индивидуации. Однако этот рецепт не может ограничиваться только литературой, поэзией или музыкой (хотя все это имеет принципиальное значение). Он должен включать новую политическую экономию. И как раз в этом смысле вопрос о технике, по словам Стиглера, является центральным:

«Если бы в мире не стало философии, это означало бы его смерть; мир был бы гнусным, обезмирненным [*immonde*]. Но эта философия может быть лишь политической философией, то есть политической экономией, а значит, и технологией: совершенно новым отношением к технологии и обществу, в той мере, в какой последнее, по сути, живет именно благодаря технологическим вопросам»⁴¹.

Постевропейская философия – это ответ на призыв Хайдеггера, а точнее, на поставленную им задачу мышления с *Gestell* и за его пределами. «С» – потому что попытка избежать опасности ведет лишь к катастрофе; «за пределами» – потому что необходимо выйти за рамки фокуса на эффективность и скорость, чтобы создать новую политику технологии, способствующую индивидуации и противостоящую порожденной обществом потребности дезиндивидуации. Однако возникает вопрос: должно ли такое мышление исходить исключительно из Европы? Хайдеггер, возвращаясь к досократикам, утверждал именно такой сценарий, равно как и Паточка, который предлагал вернуться к «заботе о душе» для обретения «открытой души». Возможно (и это вполне объяснимо), Хайдеггер и Паточка просто не имели достаточного контакта с неевропейским мышлением, чтобы позволить себе мыслить иначе. Если мы стремимся следовать Паточке, то открытая душа должна быть не только той, что постоянно отрицает свой европоцентризм, но и той, что активно индивидуируется через Другого. Другой может прийти случайно, – а согласно аристотелевской «Метафизике», случайность близка к ничто, – но именно эта случайность есть также условие индивидуации мышления, преобразующая сила души, позволяющая сделать контингентное необходимым. (Стиглер ничего не говорил об индивидуации мышления; мы приблизились к этой теме лишь раз – во время конференции в Тайбэе в 2019 году, где меня удивила его лекция об Эдуаре Глиссане и его идее креолизации.)

Неотложной задачей является не только изобретение новых моделей индивидуации, противостоящих консюмеризму, который сегодня доминирует в технологических инновациях, – не-

41 STIEGLER B. *The Magic Skin...* P. 109.

обходима также индивидуация мышления. В этом процессе индивидуации философия должна пройти через деевропеизацию, причем это следует интерпретировать двояко.

ЮК ХУЭЙ
ФИЛОСОФИЯ
И ПОСТ-ЕВРОПА

Открытая душа должна быть не только той, что постоянно отрицает свой европоцентризм, но и той, что активно индивидуируется через Другого. Другой может прийти случайно, но именно эта случайность есть также условие индивидуации мышления, преобразующая сила души, позволяющая сделать контингентное необходимым.

Во-первых, если верно то, что говорит Хайдеггер в «Конце философии и задаче мышления» – что кибернетика знаменует собой конец и завершение европейской философии – и если верно, что европейская философия подошла к своему концу, то ее выживание возможно только в постевропейской форме. Постевропейская философия должна ориентироваться на глубинную преобразующую силу, связанную с техникой. Она должна быть нацелена на создание новой теории индивидуации, способной преодолеть дезиндивидуацию, которую мы наблюдаем в современных индустриальных технологиях. Для этого потребуется переоценка таких понятий, как прогресс, рост, свобода и так далее, чтобы освободить место для развития новых моделей индивидуации через технологии.

Во-вторых, деевропеизация должна пониматься как индивидуация мышления, подобно тому, как французская философия в свое время стала таковой в отношении немецкой. Может, следует даже сказать, что не существует мышления как такового – есть лишь индивидуация мышления. Она неизбежно порождает скачок – разрешение несовместимостей и напряжений. Она всегда разворачивается между собой и Другим, где этим Другим может стать Азия, Африка, Латинская Америка или даже меньшинства внутри самой Европы. Но в любом случае это требует выхода за рамки сравнительной философии, которая остается лишь дисциплиной внутри истории философии. Вместо этого необходимо реактивировать процесс *индивидуации мышления* в свете технологического ускорения.

Пандемия возвестила о завершении первой фазы глобализации после «холодной войны»: если у человечества еще есть общее будущее, то оно должно стать планетарным. В условиях планетарности любые рассуждения о кризисе европейского духа больше не будут уместны, – как напоминает нам Дер-



рида в «Другом курсе». Если во взглядах Паточки и Стиглера на постевропейскую философию и есть нечто общее, то это вопрос заботы, выраженный у позднего Паточки как «забота о душе», а у Стиглера – через игру слов *panser/penser*⁴². Однако, чтобы обратиться к вопросу о заботе, нам придется пройти через размышление об индивидуации. Как мы попытались показать выше, существуют два направления разговора об индивидуации: одно касается нового индустриального духа, способного противостоять дезиндивидуации, другое связано с индивидуацией мышления, выходящей за пределы вопроса о сущности.

Перевод с английского Дениса Шалагинова

42 Обыгрываемая Стиглером омонимия французских глаголов *panser* (заботиться) и *penser* (мыслить) отсылает к мышлению «в том смысле, на который претендует Хайдеггер, когда определяет думание как заботу [*Sorge*], то есть *panser* – в том смысле, что необходимо позаботиться о заботе как таковой. [...] Будь Хайдеггер французом, он мог бы сказать, что на старофранцузском языке мы можем услышать нечто весьма важное для мысли. Ведь *penser*, думать, раньше означало *soigner*, заботиться, лечить: “Слово *panser* сначала писалось *penser*”» (СТИГЛЕР Б. *Что называется заботой? По ту сторону антропоцена* // Художественный журнал. 2021. № 116 (<https://moscowartmagazine.com/issue/104/article/2286>)). – Примеч. перев.