



Идентичное и особенное.
Опыт философского осмысления



ТЕОРИЯ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ Ф. ЛАРЮЭЛЯ*

Б.Л. ГУБМАН

Тверской государственный университет, Тверь, Россия

Аннотация

В статье анализируется теория идентичностей Ф. Ларюэля, интерпретируемая им как ответ на вызов постметафизической эпохи. В ее перспективе научное мышление рассматривается как универсальное и возникающее автономно от философии основание создания многообразия форм культуры. Выявлены имманентные противоречия построенного Ларюэлем на базе синтеза трансцендентальной рефлексии и идей общей теории фракталов специфического варианта наукоучения, притязающего на нефилософский статус. Опирающаяся на теорию идентичностей искусственная философия Ларюэля (не-философия) может быть рассмотрена вопреки его намерению доказать ее статус науки о философии, как способ метафилософской рефлексии, который содержит достаточно интересный и заслуживающий внимания подход к построению типологии классической и постклассической западной философии.

Ключевые слова: постметафизика, трансцендентализм, общая теория фракталов, теория идентичностей, наукоучение, не-философия, искусственная философия.

Губман Борис Львович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры Тверского государственного университета.

Цитирование: ГУБМАН Б.Л. (2017) Теория идентичностей Ф. Ларюэля // Философские науки. 2017. № 9. С. 129–143.

Франсуа Ларюэль (р. 1937) — один из видных мыслителей современной Франции, чьи многочисленные публикации стали достоянием философской общественности, начиная с 70-х гг. минувшего XX столетия, заслуженный профессор университета Париж-Х — Нантер, профессор Международного института философии. Популярность Ларюэлю как во Франции, так и за ее пределами принесло широкое распространение и обсуждение в профессиональном сообществе англоязычных переводов его книг за последние два десятилетия (1). Ларюэль — создатель достаточно оригинальной концепции природы философского знания в духе учения, именуемого им «не-философией». Как

* Статья выполнена в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) «Лингвистический поворот и историческое познание как проблема западной философии второй половины XX — начала XXI века», грант № 17-33-00047.

и его интеллектуальный противник А. Бадью, Ларюэль пытается найти ответ на вызов постмодернистского мышления в более широкой перспективе пересмотра западного философского наследия в свете бесспорных достижений современной науки. Однако, избирая научное мышление в качестве основания метафилософской рефлексии, Ларюэль, в отличие от Бадью, не стремится к созданию математически фундированной онтологии, а выстраивает скорее собственное понимание глубинных структур человеческого постижения реальности, опираясь на платформу естествознания и в первую очередь синергетики. Аналитики учения Ларюэля довольно часто говорят о реалистических тенденциях его представлений о природе мышления, однако очевидно и то обстоятельство, что французский теоретик развивает специфическую версию трансцендентализма, в формате которой рассуждает об априорных механизмах постижения реального. Ларюэль критически оценивает горизонты и пределы западной философской традиции, опираясь на предположение о существовании науки как базовой платформы человеческого мышления и культурного творчества. Теория идентичностей Ларюэля составляет ядро его представлений о природе научной мысли как фундаменте созидания различных форм культуры. Попытаемся рассмотреть базовые положения теории идентичностей Ларюэля, ее источники, имманентную структуру и противоречия.

Теория идентичностей и научное мышление

Несмотря на то, что Ларюэль постоянно напоминает своим читателям о нейтральности своей позиции по отношению классической и постклассической мысли, его описание философской ситуации, складывающейся на рубеже XX и XXI вв., говорит о склонности видеть ее как предполагающую постметафизическое мировидение (2). Современный мир, на его взгляд, решительно расстается с гегельянским, марксистским и даже структуралистским мировоззренческими подходами, поскольку сталкивается с предметностью нового типа. Эта предметность, на его взгляд, радикально враждебна по отношению к метафизическим допущениям, к проблематике присутствия и репрезентации. Как следствие она видится как сотканная из сингулярно неповторимых событий, фрагментов, нерегулярностей, которые плохо сопоставимы, несостыкованы и несхожи, состоит из множеств и распыленностей, игр, различий и различного и т.д. Первым контуры подобного взгляда на мир, как представляется Ларюэлю, предложил Ф. Ницше, который является прямой противоположностью Гегеля с его стремлением к универсально-всеохватывающей схематике мира. Увлеченность ницшеанским философствованием, сформировавшаяся по всей видимости под влиянием Ж. Делёза, Ж. Деррида и М. Фуко, прослеживается еще в ранних работах Ларюэ-

ля. Рассуждая о специфике теоретизирования Ницше в этот период, он писал: «Эта пластичность ни в коей мере не случайна, но обусловлена ницшеанской доктриной случая и проблематикой Бытия как неконцептуальной генерализации, как специфической универсальности сингулярности, как Тела-Другого, которое функционирует как нечто внутреннее и внешнее (дополнительное) по отношению к сфере данного сущего и репрезентации (идентичность/присутствие: типы власти), следовательно, независимо, по крайней мере, в определенных границах и по тенденции, от затрагивающих его текстуальных конфигураций» [Laguette 1977, 107–108]. Современная научная картина мира вполне созвучна ницшеанским представлениям и должна, по Ларюэлю, способствовать его постметафизическому истолкованию. Сингулярность, случайность данных субъекту феноменов, гетерогенность реальности фиксируется и современными естественнонаучными представлениями и в первую очередь синергетикой, отправляясь от которых, на его взгляд, можно создать теорию базовых процедур человеческого мышления.

В границах классической европейской философии устойчиво проводится мысль о необходимости эпистемологической рефлексии оснований науки как специфического типа теоретической деятельности. Своеобразную кульминацию это понимание ее предназначения приобретает в построениях теоретиков идеалистического крыла немецкой классической философии, обсуждающих ее функцию как наукоучения, призванного обнаружить универсальный фундамент научной мысли. Критикуя эпистемологический универсализм классической европейской мысли, нашедший свой отзвук и в учении А. Бадью, Ларюэль парадоксальным образом пытается возродить к жизни идею наукоучения вне формата философии. Его собственный вариант наукоучения должен предстать теорией чистого научного мышления как основания любых типов духовной деятельности, в том числе и философии. Поскольку же наука должна прежде всего определять тождество и в то же время различие изучаемых явлений через установление их взаимосвязи, разработка теории идентичностей оказывается, по Ларюэлю, магистральной линией изучения процедур человеческого мышления, пытающегося выстроить многомерную картину мира в синхронном и диахронном измерениях. При этом возникает целый спектр вопросов относительно самого способа создания подобного наукоучения и развиваемой в его формате теории идентичностей, соотношения тех способов рефлексивного постижения феномена науки, которые предлагает Ларюэль, с эпистемологическими.

Рассматривая мир как сотканный из сингулярностей, наука, тем не менее, призвана, за различиями явлений усматривать черты их идентичности — тождественности. Идентичность, по справедливому

замечанию Ларюэля, всегда предполагает обнаружение единства в разнородном. Само представление о различии каких-либо феноменов немислимо без видения единства таковых. Единство представляется Ларюэлю первичной реальностью по отношению к Бытию и Другому, а, следовательно, к сингулярностям. Мир видится ему ультра-Единым, а Бытие обнаруживается внутри такового [Laruelle 2016, 20]. Поэтому выявление идентичностей — основа научного мышления как ориентированного на познание реальности мира. Видение Ларуэлем мира под знаком Единого со всей очевидностью противостоит в этом вопросе позиции Бадью как создателя философии «радикальной множественности» [Laruelle 2011, 4].

Ларюэлево наукоучение направлено прежде всего на обнаружение Идентичности как таковой: «Создание этой новой науки — науки Идентичности как Идентичности и, следовательно, науки о *сущности* каждой науки — поднимается до формулирования некоего “общего метода” постановки и разрешения проблем. Оно призывает науку и философию к рассмотрению единой задачи, но в новых отношениях» [Laruelle 2016, 21]. В этой перспективе наука видится как некая общая стратегия мысли, позволяющая понять суть различных видов научного творчества и философии. Заявляя о своем несогласии с позитивизмом в отношении задач рефлексивного осмысления языка науки, Ларюэль говорит о необходимости осознать приоритет научного подхода к реальности, который независим ни от какой философской платформы. Следуя этому предположению, он сразу же сталкивается с очевидной «нестыковкой» собственной системы со сложившимися представлениями о генезисе научного знания в Европе как возникающего первоначально в период Античности в границах философских представлений и лишь постепенно, обретающего самостоятельность. Философия истолковывается Ларюэлем как изначально базирующаяся на существующей еще до ее появления способности научно-теоретического мышления, присущей человеку. Именно наука порождает потребность постижения «Идентичности-как-последнего-основания» реальности, познания и мысли.

Если наука являет собой глубинное и нередуцируемое к ее частным проявлениям измерение человеческой мысли, то тогда возникает вопрос о способе ее постижения, который способен раскрыть ее существенные характеристики. Ведь рассмотрение науки как не нуждающейся для прояснения своих ресурсов в философских средствах заставляет задуматься о том, какой тип рефлексии пригоден для раскрытия ее оснований. Декларируя собственное недоверие к способности «философии науки» и «эпистемологии» от Платона до Канта и Хайдеггера понять реальную природу науки, Ларюэль говорит о важности найти новый «неэпистемологический способ» ее описания. Альтернативой эпистемологическим процедурам, сложившимся в

границах европейской классической философии, он полагает собственный вариант «эпистемической» рефлексии. Последняя рисуется ему способной раскрыть имманентный строй научного мышления: «Эта мысль о науке, мысль о мысли, присущей науке, которая более не является эпистемологией, но *эпистемична*: это теория *episteme* в той мере, в какой (хотя мы используем греческое именование) она не нуждается в греческом философском логосе» [Laguette 2016, 35]. Речь, стало быть, идет о том, чтобы отбросить наслоения, идущие от греческих истоков европейской философии, дистанцироваться от них, обращаясь к предполагаемым реалиям научной мысли как таковой. Формулируя «декларацию о намерениях» автора, данное таким образом определение эпистемической рефлексии оставляет вопросы о возможности вообще уйти от греческого наследия для европейской по своему генезису мысли и о конкретных средствах постижения научного отношения к миру, о процедурно-методологических инструментах, используемых для этого, на которые Ларюэлю так или иначе приходится искать ответы.

В статье «Не-эпистемология», представленной в написанном Ларюэлем «Словаре не-философии», говорится достаточно уклончиво о том, что таковая должна быть своеобразным синтезом традиционного эпистемологического инструментария с пониманием науки в духе теории идентичностей [Laguette 2013a, 90]. Если дело обстоит таким образом, то первоначальным декларациям о возможности преодоления греческого логоса вряд ли суждено сбыться. Ведь другого инструментария, кроме сложившегося в отмеченном греческим категориальным влиянием эпистемологическом дискурсе, у эпистемической рефлексии Ларюэля просто нет. Об отсутствии перспективы радикального разрыва с традицией эпистемологической рефлексии говорит и то, что Ларюэль декларирует преемственность своего подхода к пониманию феномена науки с его рассмотрением на платформе трансцендентальной методологии И. Канта и Э. Гуссерля (3).

Описывая стратегию собственного подхода к феномену науки, Ларюэль характеризует его следующим образом: «Это описание будет *трансцендентальным*, но не в кантианском или гуссерлианском смысле, поскольку оно теперь совпадает с реальной “последней инстанцией”. Только трансцендентальное, т.е. строго имманентное описание, которое зафиксировало средства избегания какого-либо конститутивного использования метафизического трансцендирования (философия в традиционном греческом смысле), может “обосновать” не только объективность или возможность, но также и реальность знания в противовес эмпиристской фактуализации, его герменевтическому растворению, его идеалистическому снятию» [Laguette 2016, 36]. Только такой путь представляется ему легитимирующим науку как ориентированную на схватывание «Идентичности-в-финальной-

инстанции» в отличие от ее многообразных философских масок. Он, по Ларюэлю, радикализирует платформы Канта и Гегеля в ракурсе не «анти-философии» или «анти-эпистемологии», а в плане «пред-философии».

Изначально подобный взгляд представляется Ларюэлю своеобразным феноменологическим раскрытием априорных условий полагания реального как имманентного содержания человеческой мысли. Реальное при этом оказывается неразделенным слиянием «Единого-Многого» при акценте на их идентичности, в то время как философия подчеркивает момент различия в границах Единого и пытается совершить онтологический демарш движения к «реальности самой по себе», трансцендироваться за границы феноменально данного. При всем своеобразии философского инструментария попытка Ларюэля обнаружить путем феноменологической процедуры условия полагания реальности самой по себе во многом напоминает искания В. Шуппе в границах разработанного им варианта имманентной философии. Подобно тому, как более столетия назад немецкий автор попытался сопрягать кантовскую трансцендентальную рефлексию с поиском многообразия внутреннего наполнения сознания, Ларюэль говорит о возможности непротиворечивого единения феноменологической установки и научного реализма.

Реальность как имманентная данность предполагает, по Ларюэлю, многообразие феноменов, «лишенное логоса» в его греческом понимании и одновременно содержащее Единое. Именно такой образ Единого как основания науки портретируется им в теории идентичностей. При этом, рассуждая о Едином-Многим, «лишенном логоса», как финальном объекте науки, Ларюэль говорит об укорененности своих воззрений в наследии Парменида [Laguelle 1989a, 105–114]. В отличие от философии, по его мнению, наука всегда доказывает истину «трансцендентального реализма», поскольку Единое как основание «радикальной идентичности» всегда существует в многообразии постигаемых ею феноменов и требует постоянной аппроксимации в процессе познания к своему неисчерпаемому содержанию. Единое здесь представляется ему не предполагающим Единства, а Многое — Множественности. Такое «видение-в-Единстве» предстает задающим динамику научного знания и отсутствует, по Ларюэлю, в греческом представлении о Бытии и логосе, равно как и в иудейском постижении реальности в свете Иного [Laruelle 2016, 53]. Оно аккумулируется в трансцендентальном опыте, который лежит в основе движения науки как основания мысли и всего многообразия наук, постигающих реальность и объективирующих ее сообразно с принятыми в их границах процедурами. «Идентичность-в-финальной-инстанции» задает своеобразную «рамочную нормативность науки» как таковой, ее четвероякий априорный постулат, который предполагает существование

реальности, экстериорность, стабильность и единство, задающие ее «реальный объект», априорное условие существования объекта познания [Laruelle 2016, 67]. Деятельность ученых в различных областях науки трактуется Ларюэлем как базирующаяся на этих априорных основаниях создания «реального объекта» науки и в конечном счете задает все соцветие идеализированных конструкций как обусловленных «видением-в-Единстве».

Рассмотрение научной мысли как нацеленной на постижение реального в тождественности Единого-Многого дает возможность, по Ларюэлю, говорить о важности ее прочтения в синергетическом ключе. Реальность Единого-Многого в подобной перспективе должна прочитываться научной мыслью как хаос, который фрактально упорядочен. Предлагая такое понимание науки как основы мыслительной деятельности человека, Ларюэль обращается к теории фракталов Б. Мандельброта. Она созвучна, на его взгляд, трактовке мыслительной реальности как Многого, в котором высвечивается Единое. Единство-Многое, синонимичное хаосу, должно быть понято в этом контексте на базе «не-мандельбровского» понимания фрактальности научной мысли. «Идентичность-в-финальной-инстанции не является лишь тем, что сохраняет или “воспроизводит” фрактальность как тождественную (по отношению к) самой себе. Она, в первую очередь, есть то, что “продуцирует” фрактальность; она является ее причиной» [Laruelle 2016, 138]. Трансцендентальная рефлексия, выявляющая априорность хаоса и фрактальности как способов организации научной мысли, по Ларюэлю, позволяет одновременно показать их взаимосвязь в постоянной динамике порождения новых смыслов на базе синтетических суждений.

Генерализированная фрактальность чистой научной мысли рисует-ся Ларюэлю как в конечном счете заданная телеологией «видения-в-Едином» как «оперативного мистического ядра», которое порождает динамику творческого постижения мира [Laruelle 2016, 95]. Подобно Гегелю, который заявил о нерушимой связи между мистическим и разумно-диалектическим компонентами мышления, Ларюэль делает неисчерпаемый и рационально непостижимый до конца горизонт Единого побудительным звеном любых форм духовной активности человека от науки до искусства. Подобный финальный аккорд его наукоучения накладывает свой отпечаток и на его понимание природы и назначения философии.

Проект «искусственной философии»

Теория идентичностей Ларюэля, являющаяся центральным звеном его трансцендентально обоснованного наукоучения, характеризуется им как имеющая «не-философский» характер. Собственную версию наукоучения в целом он рассматривает в качестве не-философии и видит в ней средство критико-научного осмысления используемых

философией способов интерпретации реального и их практических следствий. «Не-философия, — пишет Ларюэль, — кладет конец спонтанной и наивной практике философии, не способной к реальной самокритике» [Laruelle 2013b, 19]. Одновременно он акцентирует, что не-философия не должна рассматриваться как «попытка нигилистической деструкции или позитивистского отрицания философии» [Laruelle 1989b, p. 8]. Коль скоро наукоучение рассматривает специфику философского знания, оно в подобной перспективе приобретает статус «науки о философии» [Laruelle 2016, 94–95]. Ларюэль настоятельно утверждает, что его построения ни в коей мере не следует понимать как метафилософские, однако эпистемический способ обоснования его наукоучения со всей очевидностью свидетельствует о его глубокой укорененности в трансцендентальном варианте философствования и о невозможности доказать его статус «чистого продукта» научной мысли. Вследствие этого, рассмотрение им природы философского знания в границах собственного наукоучения выглядит, несмотря на его заверения в обратном, все же как достаточно интересный вариант метафилософии, опирающийся на синтез трансцендентализма и представлений общей теории фракталов.

На базе не-философии Ларюэлем вынашивается проект «искусственной философии», которая, по его замыслу, призвана доказать возможность разработки общей теории философского мышления, аналогичной теории искусственного интеллекта, созданной совместными междисциплинарными усилиями представителей когнитивной науки. Искусственная философия рисуется Ларюэлю как осуществимая в современную эпоху, стремящуюся к моделированию мыслительных процессов и технологическому применению подобного рода разработок на базе компьютерной техники. Разработанная им в формате собственного наукоучения теория идентичностей рассматривается при этом как основание когнитивистики, моделирующей мыслительные процессы и способной осуществить подобного рода подход и применительно к философскому мышлению. Подчеркивая значимость идеи М. Хайдеггера о своеобразном сходстве метафизики и технологии, Ларюэль пишет, что искусственная философия «представляет в определенном смысле самопоглощение западной философии, которая регенерирует себя через свои финальные технические возможности» [Laruelle 2016, 226]. Положение о том, что теория искусственного интеллекта является собой «технологоцентристскую самоинтерпретацию науки», попытку «управления мыслью», основанную на «априорном менеджменте науки», предполагает возможность видения в этой перспективе специфики и задач конструируемой французским автором искусственной философии [Laruelle 2016, 230]. Расшифровывая сказанное, Ларюэль полагает, что искусственная философия моделирует в первую очередь различные способы философского решения, связанного с операцией

обнаружения некоторых онтологических оснований мира, диктующих и определенный тип отношения к нему.

В качестве продукта «трансцендентальной науки» теория идентичностей выступает, по Ларюэлю, учением, обладающим антропологической составляющей: оно позволяет понять единство человека как заданное в конечном счете спецификой тяготеющей к Единому научной мысли, стимулирующей различные виды теоретического и практического сознания, отливающиеся в практической деятельности. В этой перспективе ему видится объяснимой многогранность форм культуры — истории, языка, философии и т.д.

Руководствуясь теорией идентичностей, наукоучение призвано определить базовое отличие собственных процедур от тех, которые лежат в основе философии. «Только наука, — констатирует Ларюэль, — может обосновать объединенную теорию; только философия в состоянии обосновать единую теорию» [Laruelle 2016, 203]. Объединенная теория науки трактуется как предполагающая своеобразную «феноменологическую» конкретность, сохранение многообразия, гетерогенности фиксируемых явлений без отказа от верности идеалу точности и обоснованности знания. Она, в отличие от философской теории, не стремится к онтологической редукции объясняемых явлений к избираемому субстанциальному началу, не отказывается от видения мира как «хаоса-в-финальной-инстанции». Единая теория философского порядка, по Ларюэлю, отличается выходом за рамки имманентности опыта «реально данного», конструированием онтологических допущений, диадической структурой.

Специфику философии, по Ларюэлю, определяет в первую очередь такая мыслительная операция как философское решение. Любое решение являет собою акт определяемого некоторыми основаниями выбора, кладущего конец размышлениям на некоторую тему. Характеризуя философское решение как мыслительный акт, Ларюэль пишет: «Философское Решение — это операция трансцендирования, основанного на убеждениях (наивных и галлюцинаторных) в возможности единого дискурса о Реальном... Философское решение как структура предполагает удвоение, а затем Единство противоположностей, а его функцией является создание галлюцинаторного видения реального Единства и таким образом препятствия к его постижению» [Laruelle 2013a, 117]. В приведенном определении философское решение характеризуется как мыслительный шаг, который всегда связан с попыткой выхода за границы имманентного сознанию субъекта опыта реального как нерасчлененного тождества Единого-Многого с целью обнаружения некоторого основания всего существующего. При этом, как постоянно подчеркивает в своих произведениях Ларюэль, философское решение означает уход от акцента примата Единого, к которому изначально в мистическом порыве устремлено сознание субъекта, и его смещение

на тему Различия существующего в границах схватываемого мыслью единого начала. Философия предстает неискоренимо диадичной по своему основанию, а потому полярной науке. Как укорененная в греческой мысли европейская философия представляется ему так или иначе вдохновляемой идеей поиска универсального и доступного постижению разумом порядка универсума, его логоса. Правда, описывается по-разному, и поэтому Ларюэль полагает возможным говорить о философии как «волютаристском способе *объединения* и объединяющего стирания гетерогенности в Идее, Разуме, Воле к Власти, Субстанции, равно как и в Различии и Различании и т.д.» [Laguette 2016, 201]. Подобного рода критика властного потенциала философского решения несомненно небезосновательна и заставляет вновь вспомнить о влиянии на Ларюэля хайдеггерианской генеалогии европейской метафизики и конструктивистского видения таковой Ж. Деррида.

Диадический характер философского решения, согласно Ларюэлю, по-разному представлен в классической и постклассической европейской философии, но все же реализуется в рамках стандартной модели: Единое-Многое как характеристика реальности научного мышления подменяется философией отношением Множественности и Единства — Диадического Единства, в осознании которого Различие первично и обладает самостоятельной значимостью по отношению к Тожеству, трактуемому как некое потустороннее опыту реальности основание всего существующего. Наука, в отличие от философии, даже предлагая собственную онтологию в виде картин мира, по мысли Ларюэля, никогда не притязает на создание онтологических проекций, как это происходит при метафизическом конструировании представлений о Бытии на базе его постулируемого Единства. Своеобразный мыслительный «алгоритм» классического философского теоретизирования, небезосновательно констатируемый им, состоит в поиске различных вариантов отождествления Единого и Бытия. Платон, как известно, проблематизировал отношение Единого и Бытия, создав основания не только для последующих негативно-теологических дискуссий, но и для обсуждения темы субстанциального единства множества феноменов мира. Эта проблематика становится стержневой в границах классической европейской философии от Платона до Гегеля (4). Крушение субстанциалистских конструкций в границах европейской классической философии, по верному замечанию Ларюэля, заставляет по-новому взглянуть на отношение Множественности и Единства — Диадического Единства.

Ларюэль полагает, что европейская постклассическая философия, низвергая субстанциалистские метафизические конструкции, отдает пальму первенства Множественности по отношению к Единству. «Ницше, Хайдеггер, Витгенштейн, Деррида, Делёз... в одинаковой мере критиковали *Логос*, *Репрезентацию*, но сохраняли (лишь очи-

шая их в различной степени) философскую матрицу, различие (*differe(a)nce*) или конвертируемость Идентичности и Другого. Все они консервируют складку как последний остаток трансцендентного, круга, фонового мира, самоутверждения. Сингулярности, Катастрофы, Множества, Языковые Игры, Диссеминация: это фоновые миры, оставленные ими нам» [Laruelle 2016, 89], — констатирует Ларюэль, добавляя, что, вопреки собственным намерениям, творцы европейской постклассической философии отнюдь не смогли избавить своих потомков от «странного очарования философской верой». Указывая, таким образом, на сингулярность и множественность мира, значимость операции различания, они все же не смогли полностью освободиться от трансцендентного Единства как некоего фона собственных рассуждений, ибо ими сохраняется, если пользоваться языком Делёза, складка, которая как инструмент различания, в свою очередь, может быть различена. Ларюэль прав в том, что современная философия в лице названных им и иных теоретиков не смогла обойтись без «теневых миров», т.е. онтологических проекций, указующих на трансцендентное, критически допускаемое Единство, предположительно организующее поле опыта реального. Разумеется, можно критически обсуждать предложенную им модель философского знания, равно как и детали ее реализации в процессе развития классической и постклассической философской мысли, но в целом она представляется содержащей интересный и перспективный подход к изучаемым явлениям.

Искусственная философия способна, по Ларюэлю, представить модель порождения философского знания на базе общей теории фракталов в ее «не-мандельбровтовском» истолковании. Фрактальную *a priori* заданность философии, по его мнению, следует назвать «не только научной операцией моделирования, но моделированием философии наукой как таковым» [Laruelle 2016, 244]. Моделирование философии предполагает рассмотрение способа полагания теоретического знания в ее границах с позиций научной рефлексии. Оно воспроизводит нерегулярное, ситуации фрагментации, или же пиковой заостренности, угловатости, присущей философской традиции, являющиеся своеобразным «изгибом» метафизических различий или решений. При этом Ларюэль неустанно акцентирует, что итог подобного моделирования всецело принадлежит науке о философии и не влияет на развитие философской мысли как таковой.

Философия, рассмотренная в перспективе общей теории фракталов, предстает постоянным процессом упорядочивания хаоса путем философского решения. «Хаос не является существующим, равно как и не становится [*ad-vient*]; он абсолютно случается [*ad-vient*] каждый-раз-однажды» [Laruelle 2016, 248]. В свете науки Единого на философию можно посмотреть в перспективе, отличной от истории, традиции, ниспосланного свыше, судьбы и т.д. На базе фрактально-

го видения упорядочения хаоса она предстает в образе нелинейной упорядоченности, более или менее продолжительного изгиба. Искусственная философия «описывает постоянно новые фрактальные распыленности, радикально диахроничные по своему характеру, в которых является именно хаос как изначальная пространственно-временная фрактальность, навсегда осуществляющаяся вне любой телеологии и философской закрытости, подлежащих преодолению, обходу, прыжку через них и т.д.» [Laruelle 2016, 247]. Таким образом, хотя философия всегда совершает присущие ей операции решения и трансцендирования имманентной реальности, в ее движении разрыва с предшествующим состоянием или же в сохранении моментов такового отсутствует телеологическая предопределенность. Однако, вопреки заверениям Ларюэля, все же всегда остается непреодоленной телеология стремления к Единому, ее «мистическое ядро».

Рассуждая о природе философского творчества, Ларюэль обращается к теории языковых игр Витгенштейна. «Не-философия — практика языков хаоса. Ее материал — философский язык (или язык-в-философии); ее теоретическое средство — общая фрактальность; ее продукт — язык-в-философии, распространенный в его способе существования в хаосе» [Laruelle 2016, 247]. В формате искусственной философии, или не-философии, по замыслу Ларюэля, становится возможным рефлексивное преодоление процесса трансляции философской традиции, который связан с зависимостью вновь создаваемых суждений от ранее сформулированных и существующих в различных философско-мировоззренческих системах. Реализм науки о философии, опирающийся на непосредственное тяготение к рассмотрению данного в перспективе Идентичности-в-финальной-инстанции, видится ему освобождающим от эффекта философского решения, которое приводит к преодолению реального и производству «онтико-онтологического беспорядка». Отсюда и критический потенциал искусственной философии, которая демонстрирует, что «наука — это реальная критика философских данных и эффектов воздействия на реальность, критика более или менее идеализированного реализма обмана зрения, которого жаждут все без исключения философские решения» [Laruelle 2016, 253]. Критика предстает своеобразным результатом, а не целью применения теории идентичностей как ядра ларюэлевского наукоучения к рассмотрению процесса порождения философии и его практического влияния на социокультурную ситуацию.

Теория идентичностей Ф. Ларюэля рисуется ее автору как ответ на вызов постметафизической эпохи. Она является интересной попыткой создания трансцендентального аппарата метафилософской рефлексии, который, по его замыслу, должен соответствовать запросу общенаучной синергетической стратегии мировидения. Исходя из того, что теория фракталов порождает картину мира, которая во многом

созвучна онтологическим допущениям постклассической западной философии, Ларюэль попытался обнаружить априорную структуру мысли, способную продуцировать подобный взгляд на реальность. Таким образом, стержневым звеном его доктрины становится трансцендентально обоснованное наукоучение, вдохновляемое Кантом и Гуссерлем, но призванное доказать априорную необходимость «немандельбротовского», т.е. широко понимаемого фрактального мышления, предполагающего единение в его пространстве хаоса и порядка, Единого-Многого. Центральным внутренним противоречием теории идентичностей Ларюэля является утверждение о возможности создания при помощи арсенала средств трансцендентальной рефлексии нефилософского по своему характеру научного учения, раскрывающего мыслительные основания созидания многообразия форм культуры. Предлагая использовать вместо эпистемологической рефлексии вне-научную эпистемическую рефлексивную стратегию для раскрытия потенциала чистой научной мысли, Ларюэль не сумел обнаружить ее автономных от философии категориальных средств. Декларируемая реалистическая платформа его теории приходит в противоречие с избираемой им трансцендентальной методологией. Теория идентичностей притязает на универсальность описания реального, данного в трансцендентном опыте, но само реальное, представляющее как сингулярное, случайное и гетерогенное, трактуется при этом в духе постклассического философского теоретизирования как лишенное всеобщего основания — логоса. Хотя программа создания на ее базе искусственной философии (не-философии) содержит имманентные противоречия, метафилософские идеи Ларюэля заслуживают внимательного изучения и переосмысления. Они потенциально могут дать возможность оригинального сравнительного подхода к конститутивным элементам классического и постклассического философского мировоззрения.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Изучению различных аспектов эволюции философских взглядов Ф. Ларюэля посвящен значительный круг работ отечественных и зарубежных авторов [Blanco 1997; Gangle 2013; Гоготишвили 2011; Малкина 2015; Mullarkey, Smith (eds.) 2012; Хоружий 2011]. Однако разработанная им теория идентичностей как своеобразное ядро его наукоучения нуждается в дальнейшем обстоятельном обсуждении.

(2) Проблема универсальности философского знания в эпоху распространения установки постметафизического теоретизирования продуктивно исследуется И.И. Блауберг [Блауберг 2012, 3–7].

(3) Обстоятельное рассмотрение истории развития феноменологических идей во Франции, позволяющее глубже осознать характер методологических исканий Ф. Ларюэля, представлено в монографии И.С. Вдовиной [Вдовина 2009].

(4) Эта проблематика стала предметом содержательного анализа в трудах В.Н. Дробышева [Дробышев 2014].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Блауберг 2012 – *Блауберг И.И.* Предисловие // *Западная философия конца XX – начала XXI в. Идеи. Проблемы. Тенденции* / под ред. И.И. Блауберг. – М.: ИФ РАН, 2012. С. 3–7.

Вдовина 2009 – *Вдовина И.С.* Феноменология во Франции. – М.: Канон +, 2009.

Гоготишвили 2011 – *Гоготишвили Л.А.* Имманентное, трансцендентное и дуальное на пятом этапе не-философии Ф. Ларюэля // *Философия и культура*. 2011. № 4. С. 111–129.

Дробышев 2014 – *Дробышев В.Н.* Феноменология апофазиса. – СПб.: Изд-во РХГА, 2014.

Малкина 2015 – *Малкина С.М.* От постметафизики к постфилософии: Ф. Ларюэль // *Известия Саратовского ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика*. 2015. Т. 15. Вып. 1. С. 34–39.

Хоружий 2011 – *Хоружий С.С.* Контексты проекта не-философии // *Философия и культура*. 2011. № 4. С. 106–110.

Blanco 1997 – *Blanco J.-L.* Initiation à la Pensée de F. Laruelle. – Montréal: Editions l'Harmattan, 1997.

Gangle 2013 – *Gangle R.* Francois Laruelle's Philosophies of Difference. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

Laruelle 1977 – *Laruelle F.* Nietzsche contre Heidegger. Thèses pour une politique nietzschéenne. – Paris: Payot, 1977.

Laruelle 1989a – *Laruelle F.* Mon Parménide // *La Decision philosophique*. 1989. № 7. P. 105–114.

Laruelle 1989b – *Laruelle F.* Philosophie et Non-Philosophie. – Liège; Bruxelles: Pierre Mardaga, 1989.

Laruelle 2011 – *Laruelle F.* Anti-Badiou. On the Introduction of Maoism into Philosophy. – L.-New Delhi: Bloomsbury, 2011.

Laruelle 2013a – *Laruelle F.* Dictionary of Non-Philosophy. – Minneapolis: Univocal, 2013.

Laruelle 2013b – *Laruelle F.* Principles of Non-Philosophy. – L.-New Delhi: Bloomsbury, 2013.

Laruelle 2016 – *Laruelle F.* Theory of Identities. – N. Y.: Columbia University Press, 2016.

Mullarkey, Smith (eds.) 2012 – *Laruelle and Non-Philosophy* / ed. by J. Mullarkey and A.P. Smith. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

F. LARUELLE'S IDENTITY THEORY*

B.L. GUBMAN

Tver State Univeresity, Tver, Russia

Summary

The article is aimed at the analysis of F. Laruelle's theory of identity interpreted by this author himself as a response to the post-metaphysical age challenge. In this theory perspective, the scientific thinking is considered as a universal foundation

* The article was implemented within the framework of the project of the Russian Fund for Fundamental Research «Linguistic turn and historical knowledge as a problem of Western philosophy of the second half of the XX - early XXI century», grant number 17-33-00047.

of the cultural forms multiplicity that appears independently from philosophy. The immanent contradictions of the new allegedly non-philosophical theory of science offered by Laruelle on the platform of transcendental reflexion and general fractal theory synthesis are revealed. Laruelle's artificial philosophy (non-philosophy) based on the identities theory may be considered, despite his intention to prove its science of philosophy status, as a tool of meta-philosophical reflexion representing an interesting approach to building classical and post-classical Western philosophy patterns of formation that deserves a careful examination.

Keywords: post-metaphysics, transcendentalism, general fractal theory, identities theory, non-philosophical theory of science, non-philosophy, artificial philosophy.

Gubman, Boris – D.Sc. in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theory of Culture at the Tver State Univeresity.

Citation: GUBMAN B.L. (2017) F. Laruelle's Identity Theory. In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 9, pp. 129-143.

REFERENCES

Blanco J.-L. (1997) *Initiation à la Pensée de F. Laruelle*. Editions l'Harmattan, Montréal.

Blauberg I.I. (2012) Preface. In: Blauberg I.I. (ed.) *Western Philosophy of the End of the 20th – Beginning 21st Century. Ideas. Problems. Trends*. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, pp. 3-7 (in Russian).

Drobishev V.N. (2014) *Phenomenology of Apophasis*. Russian Christian Humanitarian Academy, Saint Petersburg (in Russian).

Gangle R. (2013) *François Laruelle's Philosophies of Difference*. Edinburgh University Press, Edinburgh.

Gogotishvili L.A. (2011) Immanent, Transcendent, and Dual on the Fifth Stage of F. Laruelle's Non-Philosophy. In: *Philosophia i Cultura*. 2011. Vol. 4, pp. 111-129 (in Russian).

Khorujii S.S. (2011) Contexts of Non-philosophy Project. In: *Philosophia i Cultura*. Vol. 4, pp. 106-110 (in Russian).

Laruelle F. (1977) *Nietzsche contre Heidegger. Thèses pour une politique nietzschéenne*. Payot, Paris.

Laruelle F. (1989) Mon Parmenide. In: *La Decision philosophique*. Vol. 7, pp. 105-114.

Laruelle F. (1989) *Philosophie et Non-Philosophie*. Pierre Mardaga, Liège; Bruxelles.

Laruelle F. (2011) *Anti-Badiou. On the Introduction of Maoism into Philosophy*. Bloomsbury, London, New Delhi.

Laruelle F. (2013) *Dictionary of Non-Philosophy*. Univocal, Minneapolis.

Laruelle F. (2013) *Principles of Non-Philosophy*. Bloomsbury, London; New Delhi.

Laruelle F. (2016) *Theory of Identities*. Columbia University Press, New York.

Malkina S.M. (2015) From Post-metaphysics to Post-philosophy: F. Laruelle. In: *Izvestija Saratovskogo Universiteta*. Novaya Seria. Seria: Philosophia. Psychologia. Pedagogica. Vol. 15. Iss. 1, pp. 34-39 (in Russian).

Mullarkey J., Smith A.P. (eds.) (2012) *Laruelle and Non-Philosophy*. Edinburgh University Press, Edinburgh.

Vdovina I.S. (2009) *Phenomenology in France*. Kanon +, Moscow (in Russian).