

# Ἑρμηνεία

---

«Герменейя». Журнал философских переводов

---

*№ 1 (4) 2012*

Георг Шерер  
Беате Регина Зухла  
Питер Осборн  
Мартин Хайдеггер  
Юлия Лоссау

*в переводах*  
*Э. Сагетдинова*  
*А. Фомина*  
*Е. Звоновой*



# Ἑρμηνεία

---

Журнал философских переводов

---

№1 (4) 2012



Главный редактор *Олег Матвейчев*

Дизайн и верстка *Сергей Зиновьев*

Корректор *Елена Макеева*



# Содержание

Г. Шерер. <b>Бытие и Бог.</b> <i>Перевод Э. Сагетдинова</i> . . . . .	3
Б. Р. Зухла. <b>О концепции любви Дионисия Ареопагита.</b> <i>Перевод Э. Сагетдинова</i> . . . . .	17
П. Осборн. <b>Маркс и философия времени.</b> <i>Перевод А. Фомина</i> . . . . .	35
М. Хайдеггер. <b>Отзвук.</b> <i>Перевод Э. Сагетдинова</i> . . . . .	52
Ю. Лоссау. <b>Пространство значения. Поворот к пространству, культурный поворот и культурная география.</b> <i>Перевод Е. Звоновой</i> . . . . .	99

# БЫТИЕ И БОГ

Г Е О Р Г Ш Е Р Е Р

*Scherer G. Sein und Gott // Philotheos. International  
Journal for Philosophy and Theology. No. 1. 2001. P. 43–53. —  
Перевод с немецкого Эльфира Сагетдинова*

## УТРАТА БЕЗУСЛОВНОГО

Нашу современность, в которой мы живем, часто наряду с целым рядом социологических определений определяют как постметафизическую эпоху. Это эпоха господства научно-технической рациональности. Даже если эта интерпретация нашего времени является односторонней, нельзя не признать, что в высоко индустриализированном обществе существуют мощные тенденции в этом направлении. Одной из таких тенденций является утрата *безусловного* в общественности, а также в личном способе существования. Безусловное имеет свое значение при всех обстоятельствах. Безусловное таково не потому, что оно может стать независимым от определенных условий, а потому, что оно в любом случае есть таковое. Такая безусловность соответствует основополагающим моральным принципам, к примеру категорическому императиву в кантовском смысле. Безусловное выступает также через потребность людей в смысле и счастье, так как существует некоторая надежда на состояние человека и состояние его связей в мире, которое ни через что другое не может быть поставлено под вопрос. Ожидание, направленное на это состояние, относится к абсолютному будущему, в отличие от многих внутренне-исторических сбывающихся будущностей, которые еще предстоят человеку или человечеству.

Слово «абсолютное» выступает как родственное слову «безусловное». Но при этом мы не должны их полностью отождествлять. Можно сказать: в безусловном нас, людей, касается дыхание абсолютного. Это есть ускользящее от всякой отно-

сительности, от всего того, что не есть оно само, обособленное, чисто существующее само по себе. В безусловном же человек проявляется как стоящий в отношении к абсолютному. Где мы всегда узнаем требование безусловного, там как бы кладет на нас свою руку *Абсолют*, Бог. В безусловном нас достигает Его требование, но также Его обетование, подающее надежду. В безусловном человек испытывает свою призванность к Богу. В ней коренится его человеческое достоинство, которое само таким образом становится безусловным. Если вера в Бога все более и более теряется и человеческий разум прекращает осознавать свое отношение к Нему (Богу), то безусловное теряет почву в жизненном мире. Образы, в которых безусловное проявляется, в таком случае на глазах бледнеют. Так безусловное нравственного долженствования (долга) выпадает из поля зрения. В итоге моральные требования вообще теряют свое значение. Теряется надежда на соучастие людей в этом абсолютном смысле. Ничто больше не признается безусловным, и ничто уже не является себя безусловно любимым. Человек оказывается неспособным к обязывающим связям и предоставляется произвольности жизни. Там, где это все теряет значение, формирующее человеческое существование, человек испытывает свою экзистенцию как кто-то, находящийся во власти неизбежной пустоты и безразличия. Из такой экзистенции безусловное может возвращаться (в жизнь) в извращенной форме. Безусловная, бесосновательная ненависть наполняет человека так, что воля к уничтожению становится побуждающей силой его действий. В этих обстоятельствах идет потеря смысла безусловного достоинства каждого отдельного человека. Это достоинство можно поддержать лишь доводами разума, если человек видит свое отношение к безусловному Богу проясненным в безусловном.

В этой ситуации нет ничего важнее, как по-новому раскрыть данное отношение. К этому ведут много путей. Один принадлежит философской теологии — ведет от бытия к Богу. Он будет представлен здесь кратко. При этом в центре аргументации должен стоять главный вопрос о смысле, а этот вопрос сегодня угнетает многих людей.

### НЕОБХОДИМОСТЬ МЕТАФИЗИКИ

Уже в цитированном тезисе о постметафизической эпохе стало видно, что человек в сердцевине своего бытия определен необходимостью вопроса о Целом действительности. Человек стремится к нему (Целому) тем, что выходит за все области действительности, все отдельные предметы и события. Он ведет свою жизнь в горизонте всеобщей действительности, которая включает в себя все. Это положение вещей связано с тем, что ника-

кая биогенетическая программа не устанавливает его на соответствующий образ жизни. Он приходит к себе самому, скорее всего, в раскрытии своих возможностей и в нахождении смысла существования. Тем самым он относится к себе самому. В это отношение всегда входит и определенное понимание действительности. Это можно пояснить на некоторых примерах.

Человек объясняет, к примеру, что он живет в хороших отношениях с другим человеком. Для обоих совместная жизнь оценивается как существенное осуществление смысла. В этом каждый признает другого дружественным, а взаимные отношения также как положительные. Тем самым дано согласие на собственное бытие их обоих. Оба в своем взаимном настоящем бытии друг для друга суть отдельные, партикулярные (сепаратные) действительности. Но тем, что они живут в их отношениях, они также и выходят из них и себя. Это становится ясным, если в рассмотрении своих отношений они вынесут суждение: жить можно хорошо, жизнь «окупает себя», несмотря на все, что кажется противоречивым этому. Тем, что они так говорят, они выходят на одно все Отдельное Преодолевающее и одновременно в себе Закрывающее. В этом суждении они так просто говорят о Целом. Это происходит не всегда в полностью осознанной рефлексии. Но это ведь отвечает расположенности этих людей так говорить. Они существуют в Целом действительности как дома тем, что живут в этих отношениях.

Другой человек испытывал, в отличие от вышеупомянутых, в своей жизни много абсурдностей: разорванные отношения, несправедливое отношение начальника, болезни, исторические катастрофы, которые происходят во время его жизни. Он приходит к заключению, что брошен в мир произвола, насилия, ненависти и бессмысленности случайностей. Таким образом, он приходит к целой позиции относительно Целого действительности. Вместе с тем ясно: факт необходимости вступить в отношения с Целым существует независимо от позитивной или негативной интерпретации этого Целого. Мы во всех случаях имели с ним дело. Хотя и существуют отдельные опыты, которые этому человеку позволяют приходиться к своему суждению о Целом, этот тезис он возводит до всеобщей действительности.

В обоих названных случаях происходит обращение внимания к тотальности Действительного, еще до всякой философии в повседневном жизненном мире на основе опыта, совершившегося в мире. Вдобавок также и на почве философии само это обращение оказывается необходимым. Это имеет силу даже там, где какая-либо метафизическая теория Целого отвергается. Давайте проясним это с другой стороны на нескольких примерах: мы обращаемся сначала к некоему скептику. Он убежден, что людям невозможно истинное познание, во всяком случае невозможен взгляд на вопросы, которые относятся к Целому действительно-

сти. Но этот его тезис сам отсылается на совокупную действительность. Он (тезис) даже объясняет, что человек и мир стали чуждыми друг другу, так что мы не знаем, где мы в нем и где мы с ним. И когда кто-то разъясняет, что человеческое мышление и действие нельзя вывести из ничего другого, как из конечности по сравнению с трансцендентным, потому что иначе человек потерял бы себя в недоказуемой фантазии, то он говорит о всеобщей действительности. Это также имеет силу и для позитивиста. Он объясняет, что предметное поле человеческого исследования должно ограничиваться эмпирическим данным, так как все, что выходит за рамки этого, ведет к неудержимой спекуляции. Тем самым говорится, что есть всё, а именно накопление фактов, названных позитивными.

Таким образом, мы видим: отношение к Целому действительности для человека неизбежно, неуклонно. Где он полагает, что может его избежать, там он больше втягивается в него. Следует подчеркнуть: в этом отношении к Целому действительности речь идет (тогда, когда человек спрашивает об общих связях) о самом этом отношении. Он желает понять, кто он сам в этом Целом, какое положение ему в нем определено и какие возможности при этом открыты, возможности наполнить смыслом свою экзистенцию. Так, смысл и Целое действительности нераздельно принадлежат друг другу. Где в человеке встает вопрос о смысле, уже там, где он всего лишь подходит с желанием понять смысл вещей, необходимо вступает в игру Целое. Не желать видеть этого — значит затемнять и вытеснять одну из самых изначальных данностей человеческого существования.

Тем самым находит выражение то, что здесь становится понятным как метафизическая конституция людей. Для людей необходимо, чтобы осуществилось отношение к Целому действительности, точка зрения, через которую человек ищет самопонимания, ставя себя в отношение к этому Целому. Это относится и к тому, когда Кант говорил о метафизической природе человека. Но при этом следует осмыслить: как человек может стать самим собой в своем отношении к Целому действительности. То же имеет силу и для обратного: это Целое не может быть понято без знания о том, почему человек имеет место в этом Целом, так как в нем (человеке) это Целое становится вопросом, интерпретируется и дискутируется. Без человека оно (Целое) лишь только налично, не понято, во всяком случае если и понято, то не через сущность, которая сама существует в Целом наряду со многими другими, которые ничего о нем (Целом) не знают.

Открытость человека для всеобщей действительности сама еще не задает никакой определенной метафизики. Более того, она принадлежит всякой метафизической теории как ее априорное условие. Это есть основа, на которой эта теория устанавливается. То, что это метафизическое ядро имеет место в человеке,

означает сегодня воспоминание о прикромом и забытом основном феномене нашего существования и должно поэтому стать понятным как акт объяснения. Следует указать на то, что метафизическое напряжение основания, определяющее любого человека, также находит выход в мире, высшей религии и искусстве. Отсюда метафизическая природа человека выходит за рамки философии. Следует также обдумать то, что представленное здесь понятие метафизики, которое указывает на основную априорную характеристику по отношению к отдельной метафизике, также понимает такие философские теории, как метафизические, которые рассматривают самих себя как враждебные метафизике или как послеметафизические. Это имеет отношение, к примеру, к материализму в его различных версиях, утилитаризму, редукционизму, позитивизму и тем более к мышлению Хайдеггера.

### **БЫТИЕ ВО МНОЖЕСТВЕННОСТИ СВОИХ ЗНАЧЕНИЙ**

Соображения, которые приведены выше, не ведут еще к философскому вопрошанию о Боге. Они только показывают человека как существо, с необходимостью открытое для всеобщей действительности. Правда, тем самым устранен первый широко распространенный предрассудок, согласно которому философское вопрошание о Боге уже потому исчерпано для нас сегодняшних, что он явасуть метафизический. Могут ли быть сделаны на метафизическом пути разумные высказывания о Боге, из этого, конечно, никоим образом не решено. В этом отношении здесь должно указать один возможный путь.

Исходный пункт есть бытие. Начиная с Парменида это считается как философское слово о Целом действительности. В течение истории философии бытие стало, конечно, центральным пунктом споров, не оконченных до сегодняшнего дня. Это действительно так, несмотря на то что мы все всегда уже знаем о бытии. Когда мы спрашиваем, мы спрашиваем о чем-то, что и как оно есть. Мы постоянно утверждаем, что нечто существует, что или как оно есть. Мы движемся думая, говоря и действуя в бытии как в изначально доверительной местности. Поэтому такие метафизики, как Авиценна и Фома Аквинский, считали бытие всеизвестнейшим понятием. И все-таки бытие тем не менее ускользает от нас. Если мы объясняем, что это слово означает, мы оказываемся в затруднении. При этом вопрос о бытии сам движется на почве бытия. Так как когда мы спрашиваем, что оно (бытие) есть, мы заранее предполагаем наше [скрытое] неразвернутое знание о бытии. В нем (знании) показывается неоставляемость-позади-нас бытия. Мы не можем перейти через него или оставить его за собой и предполагаем его в каждом шаге мышления уже заранее.



# Маркс и философия времени

ПИТЕР ОСБОРН

*Peter Osborne. Marx and the philosophy of time // Radical Philosophy (147).  
Jan/Feb 2008. P. 15–22 — Перевод с английского Антона Фомина<sup>1</sup>*

Каков вклад Маркса в философию времени? Или, другими словами, что темпорально- [ориентированное] прочтение сочинений Маркса должно внести в понимание философских аспектов его мысли? Как, например, это могло бы изменить конфигурацию отношений между историческими, аналитическими и политическими аспектами его творчества?<sup>2</sup>

Это не только, и даже не в первую очередь, историко- [философские] вопросы, но конструктивные и критические контroversы современной философской ситуации: конструктивные потому, что только за парой известных — и весьма частичных — исключений (Антонио Негри и Моше Постон) темпорально-философская сторона мысли Маркса до сих пор систематически не исследована; критическая потому, что такое конструктивное исследование обещает пролить свет на [целый] спектр проблем, а также на специфическую современность мысли Маркса. Это благоприятное время для подобного исследования по ряду причин.

1. This article first appeared in *Radical Philosophy* 147 (2008), pp. 15–22, and is translated here with permission.
2. Это пересмотренный вариант текста, представленного в разных формах на ежегодных конференциях Общества европейской философии [Society for European Philosophy] (Университет Рединга [University of Reading], сентябрь 2005), журнала «Исторический материализм» [Historical Materialism] («К космополитическому марксизму» [Towards a Cosmopolitan Marxism], Лондон, ноябрь 2005), Центра современной мысли [Centre for Modern Thought], Университета Абердина [University of Aberdeen] (апрель 2006) и Современного восточно-азиатского исследовательского центра [Modern East Asian Research Centre], Лейденского университета [Leiden University] (семинар по «Марксизму и японской идеологии» [Marxism and Japanese Ideology], ноябрь 2007). Я признателен за дискуссии на этих мероприятиях.

Первая [причина]: в европейской философии существует растущее осознание того, что посткантовская философия в ее не-логических вариантах является прежде всего философией времени. В частности, она противопоставляет время бытию, чаще всего используя при этом самые разнообразные квази-«субъективные» временные формы. Данная установка по обыкновению ассоциируется с Хайдеггером (а в последнее время еще и с Бергсоном), но [в действительности] она по-разному проходит через всю традицию: от Гегеля и Ницше (через Дильтея, Уайтхеда и Гуссерля) к Лукачу и Беньямину и к Левинасу, Рикеру, Деррида и Делезу — если называть только самые выдающиеся фигуры. Действительно, даже логицизм неокантианства, логико-лингвистичизм аналитической философии и математический неоклассицизм Бадью отмечены ей (установкой. — *Прим. пер.*) в той мере, в какой они были созданы, [вполне] эксплицитно, как реакция против нее. Таким образом, определение положения мысли Маркса внутри философии времени есть в значительной степени ключ к [пониманию] взаимосвязи его мысли с более общей современной европейской философской традицией.

Данная традиция была изначально ориентирована на философию субъекта. Учреждение приоритета времени перед бытием способствует как утверждению принципа субъективности, так и одновременно постановке данного принципа под сомнение благодаря растворению границ субъекта во времени или разрушению [этих границ] с помощью времени. Таким образом, философия субъекта появлялась во многом — [если говорить] ретроспективно — как форма *философского управления* разрушительной силой времени, предназначенная для интеллектуального патрулирования бунтующих сингулярностей. Это именно та территория, на которой современное делезианское возрождение бергсоновской философии времени вступило в альянс с *пост-марксистской философией революции* Негри.

Вторая причина своевременности исследования темпорального измерения мысли Маркса заключается в том, что, несмотря на весь «марксизм» Делеза<sup>3</sup>, работы Маркса, тем не менее, выступают в качестве наиболее полемичных по отношению к делезовскому неoberгсонизму в философии времени. Это объясняется тем, что онтологический монизм, подчеркиваемый бергсоновским рассмотрением темпоральности и множественности, отрицает любую онтологическую значимость категории социального и, следовательно, любую фундаментальную самобытность исто-

3. См., напр., Matteo Mandarinì, Marx and Deleuze: Money, Time, and Crisis, *Polygraph* 18, 2006, pp. 73–97.

рического времени. Такой монизм не может выдержать *ни одной* философской концепции истории<sup>4</sup>.

Данное противостояние есть современная форма 170-летней полемики между *пост*-гегелевской и *анти*-гегелевской философской проблематикой, открытой Фейербахом в [сочинении] 1839 года «К критике гегелевской философии», в тени Шеллинга. Это полемика, в которой как подлинный *пост*-гегелевский статус *пост*-гегелевских позиций, так и подлинный *не*-гегелевский статус *анти*-гегелевских позиций перманентно находятся под вопросом. По существу, это спор о приоритете понятий истории и времени. Как таковой он конституирует понятие истории как *проблему* внутри философии времени и [одновременно] конституирует понятие времени как *проблему* внутри философии истории. Налицествуется двойная и асимметричная проблематизация времени и истории. В настоящий момент внутри философии «время» берет верх над «историей», которая по большей части появляется — если вообще появляется — в исключительно эмпирической форме. С другой стороны, время не столько проблематизируется, сколько зачастую просто постулируется в фундаментально-онтологическом смысле, в качестве продуктивного и творческого источника «событий».

Любое развитие философского наследия Маркса в противоположность этому новому монизму требует соблюдения трех условий: (1) существование особого социального бытия (это концепция человека Маркса); (2) [существование] особой темпоральности, связанной с этим человеческим бытием (темпоральности, укорененной в общественном производстве); (3) [того], что эта особая человеческая темпоральность есть или по крайней мере должна стать «исторической» в том смысле, который обыч-

4. В своем сочинении 1956 года «Концепция различия Бергсона» [Bergson's Conception of Difference] Делез претендует на обнаружение «подлинно исторической» (в противоположность «биологической») формы различения в рамках концепции жизни Бергсона, [изложенной] в «Заключительных комментариях» Бергсона к «Двум источникам морали и религии» [Two Sources of Morality and Religion] (1932), только для того чтобы тотчас же разрушить ее посредством онтологического возвращения к своему источнику:

Бергсон признает своеобразие исторического по отношению к витальному. Что это значит? Это означает, что с человеком и без человека различие становится сознанием, поднимает себя до самосознания. Если различие является биологическим, то осознание различия является историческим. Действительно, мы не должны преувеличивать функцию этого исторического сознания различия... Сознание уже существует и в самом различии. Сама длительность есть сознание, сама жизнь есть сознание... Если история есть то, что реанимирует сознание, или, скорее, то место, где оно себя реанимирует и полагает себя в действительности, то только потому, что это сознание, идентичное жизни, было спящим... Сознание у Бергсона не целиком исторично... только история является материей факта.

Gilles Deleuze, Bergson's Conception of Difference, in John Mullarkey, ed., *The New Bergson*, Manchester University Press, Manchester, 1999, pp. 42–65; pp. 51–2.

но ассоциируется с философскими концепциями истории. Такое понимание «истории», как непрерывное единение времени человека, тем не менее необходимо включает в себя посредничество с (разрыв с) тем, что мы могли бы назвать «абсолютным временем» или «временем как таковым». Именно последнее из трех утверждений является наиболее трудным для защиты не только из-за внутрифилософских трудностей, [связанных] с понятием истории (особенно тех, которые одновременно затрагивают как пространственный и геополитический аспекты единения, так и необходимо спекулятивную предопределенность «исходов» различного рода), но также из-за особой *де*-историзации темпоральности капитала или капиталистической социальности, которая по большому счету конституирует, хотя и никоим образом не исчерпывает, темпоральность социального для подавляющего большинства человечества сегодня.

В этом контексте в отношении теории капитализма именно Негри выступает в качестве конъюнктурно-привилегированного полемического соперника Маркса — с тех пор, как его критика марксовской теории стоимости является историко-политической критикой функции времени как меры стоимости, которая (в случае успешности) разрушит диалектическую связь, соединяющую политику Маркса с его анализом капитализма и поддерживающую его понятие истории. В работе над «Капиталом» Маркса Негри заново поднял вопрос о сети концептуальных связей между *временем, стоимостью и жизнью* в ситуации радикального изменения философских и политических условий, а именно [в ситуации] современной глобальной социальной гегемонии капитала и набирающей обороты [тенденции к] ее маргинализации, реализуемой посредством [появления] так называемой *анти*-глобализации или нового антикапиталистического движения. Собственное рассуждение Негри относительно данных условий в терминах «эмпирия» и «множество», как известно, проблематично, и я не буду обсуждать его здесь. Однако в мысли Негри есть ряд теоретических положений, касающихся отношений между *временем, стоимостью и жизнью*, которые не зависят от понятия множества, хотя они и обеспечивают теоретические условия [его функционирования]<sup>5</sup>.

5. Это относится главным образом к понятиям *реального поглощения, социализированного рабочего, живого труда и информационной экономики*. См.: Antonio Negri, *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse* (1979), trans. Harry Cleaver, Michael Ryan and Maurizio Viano, Autotopia/Pluto, London, 1991; *The Constitution of Time* (1981), in *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini, Continuum, London and New York, 2003; *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century* (1989), trans. James Newall, Polity, Cambridge, 2005; Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge MA and London, 2000, Part 3; Antonio Negri, Kairòs, Alma Venus, Multitudo (2000), in *Time for Revolution*.

Кроме того, коль скоро это остается строго непродуманным (в действительности неупомянутым), проблема истории остается под угрозой в работе Негри: как в облике качественной исторической новизны будущего (темпоральность которого утверждается Негри как «инновация» и «новое»), так и в облике временного целого (философское осмысление которого Негри явно и настойчиво отвергает). Временное целое появляется в последней работе Негри только в форме поглощения. Это происходит потому, что для Негри только капитал фактически (в противоположность только спекулятивному) единит, но способ единения капитала *де*-темпорализует или по крайней мере, по его словам, «*де*-потенциализует» время. Напротив, утверждается: творческая темпорализация живого труда разъединяет, что приводит к «*появлению* множественных, разнообразных и подвижных времен субъектов»<sup>6</sup>.

Впрочем, данный сценарий оставляет непроявленным как единство концепции коммунизма — время для Негри [не что иное, как] «реальный материал, из которого сделан коммунизм»<sup>7</sup>, — так и оправдание *непосредственной* онтологизации исторической формы труда, которая является для Негри необходимым этапом на пути элиминации истории как теоретической проблемы (вынужденно следуя Делезу в формальном отвержении всех мыслей о посредничестве). Тем не менее худо-бедно критика Негри обостряет проблему взаимоотношений исторического и онтологического аспектов мысли Маркса благодаря переложению ее в термины конкурирующих темпоральностей капитала и живого труда. Это именно та точка, в которой мысль Негри интересным образом пересекается с наследием первого поколения франкфуртской критической теории (Беньямин и Адорно) в таком [человеке], как Постон, несмотря на необычное и судьбоносное обстоятельство, что в работе Негри отсутствует какая-либо оценка коммерциализации. (Его критика трудовой теории стоимости привела к элиминации предмета потребления из его социальной аналитики, несмотря на тот факт, что начиная с раннего Лукача предмет потребления удерживался на почетном месте в аналитике западного марксизма — не на уровне политической экономии, но скорее как доминирующая социальная форма субъективации, то есть как «культурная» форма.)

То, что история и историческое время (а не только время и темпоральность) остаются на повестке дня современного мышления в их философских смыслах (и какими бы они ни были, им явно необходимо что-то делать со спекулятивным осмыслением *единства открытого будущего*), во многом является результатом их практической неустранимости из некото-

6. Negri, *The Constitution of Time*, pp. 48, 55; cf. also p. 51.

7. *Ibid.*, p. 47.

рых *экстра*-философских дискурсов: в частности, тех, которые озабочены осмыслением глобального пересечения темпоральности капитала, коммуникативных и политических форм внутри горизонта вопроса о будущем. Другими словами, осмысление, [разворачивающееся] в рамках философского пространства, глобального пересечения темпоральности капитала, коммуникативных и политических форм заставляет мыслить понятие истории как спекулятивный горизонт единства их объекта. Это давление (то есть то, что заставляет нас мыслить понятие истории как спекулятивный горизонт единства объекта темпоральности капитала, коммуникативных и политических форм. — *Прим. пер.*) явно «современно», на самом деле оно является определяющей для самой категории современности. Важность работы Маркса здесь заключается в ее посредничестве между этим общим учреждением концепций истории и современности анализа общественных форм капитализма, который сам существует как в «философской», так и в исторической и социоэкономической формах<sup>8</sup>.

Мысль Маркса находится внутри мейнстрима *не*-аналитической философии времени в силу развертывания иерархически организованной системы противоположных темпоральных пар, которая превосхищает основную структуру европейской философии XX века, приведенной ниже [as follows].

### ПАРЫ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ

Рассмотрим следующие два отрывка из работ Маркса:

... различные виды труда приравниваются друг к другу путем подчинения человека машине или путем крайнего разделения труда; труд оттесняет человеческую личность на задний план; часовой маятник сделался точной мерой относительной деятельности двух рабочих, точно так же как он служит мерой скорости двух локомотивов. Поэтому не следует говорить, что рабочий час одного человека стоит рабочего часа другого, но вернее будет сказать, что человек в течение одного часа стоит другого человека в течение тоже одного часа. Время — все, человек — ничто; он, самое большее, только воплощение времени. Те-

8. Из тех экстрафилософских дискурсов, генерирующих давление на философскую концепцию истории, [следует отметить] именно критику регионоведения, которая в настоящее время предлагает наиболее продуктивные точки зрения, из [перспективы] которых рассматриваются более конкретные геополитические смыслы универсализации абстрактных социальных форм. См.: Harry Harootunian, *The Empire's New Clothes: Paradigm Lost, and Regained*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2004; Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline*, Columbia University Press, New York, 2003.