

УДК 130.123.4

УТРАЧЕННОЕ ВРЕМЯ ЭКОНОМИЧЕСКОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

М.С. Мирошкин

ФГБОУ ВО «Финансовый университет при Правительстве
Российской Федерации», г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.1.061

Раскрываемая в данной статье проблема становления экономизированного времени трансформирует представление о нем как о негативно экзистенциальном модусе человеческого бытия, обуславливающего его многомерную самоактуализацию в капиталистически оформленный поток отчужденных друг от друга событий. Данная онтологически всеобъемлющая проблема, исследуемая сквозь призму историко-философской мысли, описывается различными философами как фундаментальный процесс избегания человеком конечности или временности своего бытия посредством трансгрессивного опыта ее преодоления в попытках увековечить свою конечность производством бесконечных знаков этой конечности. В результате данного исследования выявлено, что время, пронизанное страхом человека перед его утратой, концентрирует все его усилия на преодолении неповторимой красочности мгновений своей же собственной уникальности – либидинально концентрированными событиями.

Ключевые слова: *время, бытие, событие, длительность, либидо, экономика, негативность, археология, архив, экзистенция, трансгрессия, Dasein, София.*

Всеохватывающим вопросом всей истории мировой философской мысли, предполагающим раскрытие сущности человеческого бытия в ракурсе его многомерной исторической самоидентификации, был вопрос о времени в его конкретном опыте самоактуализации, который в процессе эволюции экономической жизнедеятельности претерпел существенные метаморфозы и обусловленные ими модифицированные репрезентации. Парадигма «*Homo economicus*», некогда бывшая идейно-теоретическим монолитом экономизма, становится трансформированным способом исчисления автономии оптимума субъекта сингулярной безопасности в рамках им же самим созданной системы либидинально интериоризированной экспликации времени. В соответствии с таким вектором развития человека его соприкосновение с бытием приобретает отчужденный способ акцентуации на собственной исчислимой необратимости дрейфующих моментов либидинально окрашенной длительности.

Подобный антропологический маркер времени идеологически складывается в новый метанарратив, ориентированный на коммодификацию сакрально аутентичной и невосполнимой полноты экзистенци-

ально самозабвенной жизни человека в каждый миг его нетождественного пребывания в многообразной повседневности бытия. Структурированная таким образом форма конституирования человеческой субъективности становится фундаментальным условием несостоятельности и детерминантным принципом отягченного трансгрессивными интенциями самоосуществления, обремененного неспособностью упразднить инобытие времени – его приводящую к забвению суть – временность. Раскрытие человеком во времени своего бытия оформляется в патетический инвариант озабоченности пластичностью колеблющейся топологии либидинальных сил и энергий, которые редуцируются им в многообразных способах проявления своей экономической жизнедеятельности.

Так, в ракурсе затрагиваемой проблематики, описанная Ж.-Ф. Лиотаром либидинально организованная структура мироздания, идентичная принципам функционирования ленты Мебиуса, объединяет эллиптическую ткань бытия в универсум производства локальных и глобальных соматических мембран, состоящих из непрерывно смещающихся и вращающихся между собой пористых интенсивностей, обладающих «шероховатостями, закоулками, полостями», которые не имеют временных ограничений в своей жизнеспособности найти наиболее приемлемый для них способ кочующего освоения инертных территорий с несущими опорами, называемых «также собственным телом, “я”, обществом, вселенной, капиталом, господом богом» [8, с. 13, 31]. Согласно Лиотару, развертывание иррационально-бессознательного механизма либидо через статично центрированные формы экономии бытия в рамках ограниченного времени приводит к становлению аппарата «заимобращения», когда любой несоответствующий императиву желания способ выхода за рамки его непосредственной реализации включается в процесс приращения дискурса негативности (Гегель), который витальную сферу синхронно организованных событий преобразует в диахроническое предприятие по производству трансцендентной сферы инобытия желания и всевозможных вариантов его редуцирования к различным способам извлечения прибыли.

Время, таким образом, становится имплицитным индикатором эффективности обменных операций между негативно контрастирующими капиталистически оформленными влечениями, порождающими спекулятивно противоречивые попытки каждый раз сызнова построить метафизически уплотненную полноту экзистенциального равновесия человеческого бытия в форме экономически организованного и инвестиционно-привлекательного события. Однако само время является вмещителем всевозможного рода событий и исторически усиливающиеся попытки его интенсифицировать с помощью экономически модернизированного инструментария, порождают трансгрессивные формы временности человеческого бытия, а значит обуславливают и усиливают степень забвения ускользающей от него современности, в которую

оно вынуждено систематически разными способами вписываться и обнаруживать в процессе *Befindlichkeit* («нахождения» – экзистенциал М. Хайдеггера) себя вне себя. Поэтому центростремительным удостоверением значимости присутствия человека в мире является его озабоченность отсутствием подлинной встречи с самим собой в повседневной дифракции безвозвратно происходящих и неповторимых – в чистоте своей уникальности – ускользающих мгновений бесконечного многообразия форм жизни. Неслучайно время, развернутое через поток ускользающих событий, ограниченных интенсивной длительностью экономической игры человека в приумножение еще не свершившегося в будущем свободного распоряжения самим собой, оборачивается, согласно М. Хайдеггеру, неопределенностью «в ужасающемся бытии перед Ничто, которое никак не помогает раствориться в мире», в связи с чем «вот-бытие отсылает себя к себе самому», а значит и растворение как таковое, обусловленное повседневностью самоактуализации, «в своем способе бегства от смерти есть своя смерть» [11, с. 60, 70].

Начиная с универсальной философской системы Гегеля, пронизанной диалектически организованными слоями негативности, борьба человека со временем описывается им как всеобъемлющий процесс становления самости, поскольку конституирование самодовлеющего духа является «вождеющим и работающим» [4, с. 117]. Описывая взаимосвязь бытия с пространством и временем, Гегель утверждает, что время как таковое есть *Aufhebung*, или «отрицательное единство вне-себя-бытия», как имманентно всеобъемлющее качество наличности всех соотносящихся между собой процессов и явлений, в конце концов приходящих к своей самотождественности или к забвению в иной форме становления, над которым господствует понятие как нечто вневременное, поскольку не причастно оживотворенной сфере всего временного [5, с. 52].

Время, самым фактом своего существования, выстраивается в гегелевской системе мысли как изнанка чистого бытия, которое существует само по себе в абстрактно аморфном состоянии ничто или смерти. Однако именно временность окрашивает чистоту этого бытия в предельном многообразии форм творческой деятельности человека. Но поскольку время, согласно Гегелю, раскрывается через «движение абсолютной абстракции, состоящее в том, чтобы искоренить всякое непосредственное бытие», то оно, будучи извечно нетождественной формой инобытия пространства, детерминирует бытие как таковое таким образом, что из вечно существующей автономии своей неоднозначной пластичности оно трансформируется в экономически организованную модель Господина или Другого, под действием которой разворачивается вся палитра негативной комбинации следующих друг за другом символически различающихся и диалектически неоднозначных отношений человека с самим собой, вплоть до обретения им самого себя в форме сохранности тождественного самому себе капитала [4, с. 101]. Этим по-

нятием, включающим в себя всевозможные отрицания и сформированные на их базе приращения, обозначается бессмертный облик недостижимого человеком самосознания, которое никак не может разглядеть и признать себя в зеркале своей же собственной самозабвенной самоактуализации. Поэтому человеку, по идее Гегеля, открыты лишь витальные пути мысли Вакха и Цереры, проходя через которые, он вынужден «быть негативной силой всех выступающих форм, не узнавать себя самой в ней, а напротив, в ней гибнуть», а следовательно, его таким образом обремененное в-себе-бытие, в свою очередь, обрекает его на безнадежное для-себя-бытие, которое так и остается в себе, но по ту сторону себя [4, с. 396].

В зависимости от особенности осуществления занимаемой человеком в процессе своей жизнедеятельности позиции к вопросу о ценности времени, становится определяющей выработка акцентуации на экономически обуславливающих его дискурсивных практиках. Поскольку вся промежуточность временного остается невидимой, то на первый план выступает нехватка этого невидимого, и чтобы сделать его по-настоящему видимым, необходимо окунуться во мрак тени вещей, окружающих человека, из которой все станет открытым (*Offenheit* – термин Хайдеггера) просветом всего того, что было некогда невидимым. Эта невидимая прослойка межвременья описывается и обосновывается французским историком и философом структуралистского течения мысли М. Фуко как *археологическая* основа эпистемологической установки на поиск полноты ничем не ограниченного события, подобного сновидной структуре взгляда человека извне самого себя на самого себя, т. е. из самого бессознательного. Исходя из подобного способа миропонимания складывается иной дискурс самоконтроля и связанные с ним телесно-экономические практики прерывной самоактуализации человека, ориентированные на новые биокапиталистические тенденции развития, которые коренным образом изменяют представления о сущности времени как таковом. Установка на серийную комбинацию локально центрированных поверхностей события смещает авторский суверенитет экзистенциального расположения в мире в сторону гетеротопического опыта совместимости несовместимого.

Структурно обуславливающие становление субъекта дериваты сингулярных дрейфов, состоящие из множества расширяющихся патетически негативных слоев либидинальных интенсивностей, становятся формой выражения – исчезающего в аффективных интенциях потока умножающегося – разрыва связи человека с самим собой. Согласно идеям Фуко, человек складывается из совокупности пересекающихся между собой тотально господствующих в тот или иной исторический период времени дискурсов, которые конституируют становление субъекта в его же собственно упраздненной автономии. Подобного рода бессубъектное пространство не имеет каких-либо хронологических пределов,

ограничивающих трансгрессивные практики топологической композиции сгущающихся в самом субъекте экономически организованных технологий саморегуляции, фиксирующих «его прерывность по отношению к самому себе» [9, с. 119]. Иными словами, Фуко пытался выразить сущность человека через концентрацию дискурсивной констелляции, где высшим благом оказывается анонимное единство субъекта с самим собой в безвременном пространстве его исчезновения, в форме рассеянной трансцендентальности сновидений. Такой качественно новый процесс становления суверенного субъекта Фуко предлагает называть *архивом*, который является синтезом аморфного многообразия и видоизменяющегося функционирования не связанных друг с другом событий в их единой фрагментированной длительности. Таким образом, дискурсивная архитектоника редуцирует и унифицирует временность человеческого бытия в децентрализованную точку схождения трансверсальных переменных калейдоскопически неразличимой бездонности события, которое, по мысли Фуко, является «местом нематериального бессмертия» [9, с. 371].

Однако символом местности этого бессмертного бытия является смертный человек, его через собственные языковые структуры постигающий и в них же его утрачивающий, но утрачивает он его через организацию знаковой системы экономических эффектов – прибыль/убыток, тем самым заключая временность своего пребывания в мире в трансцендентальные формы капиталистической эпохи, оставаясь в собственной игре оптических сил либидо. Сформированный таким образом эгоцентрированный диспозитив либидинально-экономической самоактуализации, кристаллизуется во временных ритмах становления присутствия субъекта в мире посредством стирания его аутентичной самобытности, в результате чего сам человек как пятно на полотне универсального языка поглощается коллективным бессознательным, разрушенным ядром которого является инстанция времени, рассеянная на множество экономизированных актов трансгрессивного самовыражения. Поэтому, как утверждает сам Фуко, «время и место акта высказывания, так же, как и материальная опора, которая им используется, становятся тогда по большей части неважными, и выделяется форма, которая может быть повторена бесчисленное количество раз и которая способна породить акты высказывания самого широкого рассеивания» [9, с. 196].

Эта универсально-дискретная форма, организованная как выработка эстетической практики по отношению к собственной самости через отношение к Другому, о которой писал Фуко, исходя из формирования археологических пластов любого дискурса, находит свое онтологическое выражение в постструктуралистских идеях Ж. Делеза и Ф. Гваттари, которые основной своей задачей ставили концептуальное строительство номадического механизма фрагментированных и бесформенных по своему содержанию фрактально функционирующих со-

бытий. Французские философы интерпретировали понимание бытия как геологически структурированный план имманенции, состоящий из горизонтальной плоскости равнинных пространств с пустынным климатом и вулканическими ландшафтами, в которых присутствие любого субъекта, как чужестранца, встроено в стратиграфическое время напластований хаотически сформированных территорий и обусловлено их неконтролируемой вариацией становления. Укомплектованный в тектонических промежутках геохронологической шкалы своего собственного становления, субъект заключает себя в детерриториализованную инстанцию перманентно интенсивного события, сотканного из несвоевременных и ритмически колеблющихся переживаний подобно атмосферно нарисованному пейзажу из мира искусства, в котором художественным образом отражено все многообразие оттенков поливалентного потока преобразования цветочных масс и тонов в единую и универсальную линию ускользания времени во временность. Поэтому, согласно Делезу и Гваттари, сама «вселенная предстает как сплошная цветовая масса, один огромный план, цветная пустота, монохромная бесконечность», в которой прибойное проявление бытия творчески оформляется кривыми и беспредельными мазками импасто в экспрессивно динамичной и яркой по своей центробежной консистенции длительности, очищенной от капиталистически организованного процесса производства трансцендентных миру человека желаний [7, с. 230]. Тщательно исследованные Ж. Делезом художественные произведения М. Пруста под глубоким влиянием А. Бергсона, позволили ему концептуально описать в своей работе «Марсель Пруст и знаки» (1964) идеи построения мира искусства как мира вечного возвращения амбивалентных знаков, под действием которых время предстает как обретенное в самой глубине его утраты, в зависимости от того, является ли оно интегратором множества серийных комбинаций светских или художественных значений, усвоенных через эти знаки. Описанные Прустом взаимодействия персонажей в его романах предстают, с точки зрения Делеза, как взаимодействия ослепленных влечений их знаками, проходя через которые «машинное желание» плана имманенции закрепощается оковами репрезентации и диктатом памяти Эдипова комплекса, а значит «полнота, что сворачивает множественность в Единое и утверждает Единство множественности», формируется не иначе как «из разряда грез, патологических процессов, эзотерических опытов, опьянения или трансгрессии» [6, с. 71; 7, с. 57]. Считая Эдипов комплекс символом капитализма, Делез и Гваттари усматривали возможность нивелирования капиталистически организованного времени – шизофренически революционным потоком интенсивности машинных желаний, сфокусированных на ризоматически пульсирующих фантазмах либидо.

Так, построенная и сформированная на виталистических началах концепция времени А. Бергсона описывается и раскрывается им в его

ранних работах как автономно длящийся в своих интенциях и независимый от любых форм детерминизма внутренне непрерывный процесс становления психической энергии, окристаллизованный в символически концентрированные в памяти человека события. Согласно Бергсону, сама способность быть оживотворенным учреждается длительностью происходящих в мире органически взаимосвязанных и непрерывающихся процессов интеграции в универсальную ткань бытия – неделимого и интенсивного потока творчески жизненной энергии, которой для достижения непрерывности движения были лишены в апории Зенона Элейского Ахиллес и Черепаха, обремененные дискретно фиксированной замкнутостью изолирующих друг от друга во времени фрагментов единой эволюционной картины мира. Бергсон акцентирует внимание на возможности нивелирования не столько исконно присущего данной апории невозможности обретения процесса движения, сколько имманентной и Ахиллесу как человеку, и черепахе как животному невозможности войти в одну унифицированную друг для друга цепь одновременно согласующихся между собой интуитивно прорывающихся к жизни инстинктов. Поскольку, согласно школе элеатов, черепаха все-таки опережает Ахиллеса, то, как утверждает сам Бергсон, будучи вне связи с инстинктивной длительностью человек, который из экономических побуждений «бережет свои силы, все меньше и меньше претворяя их в действия, в конце концов все их потратит на то, чтобы заставлять дышать свои легкие и биться сердце» [1, с. 252]. Следовательно утрата связи человека с природой выражается через временность его экономически обусловленного благоговения перед жизнью, в результате замыкания на абсолютно предельном стремлении быть вне единства со своей конечностью или забвением, которое отражается динамичным опережением в зеркальном отражении утраченным на его преодоление временем, которое, в свою очередь, так и не удается сэкономить.

Вместе с тем сформированная модель «*Homo economicus*», также критически детальным образом освещенная русским философом С.Н. Булгаковым в работе «Философия хозяйства» (1912), описывается им как фундаментальный разрыв между оживотворенным многообразием бытия и стремящимся его механически редуцировать к экономически дискурсивным событиям человеком, сводящем самого себя к их приращению в форме капиталистически нулевой величины негативности. Поэтому человеку, по мысли Булгакова, доступна экзистенциальная возможность «поддерживать только смертную жизнь, т. е. жизнь, хотя и абсолютную, вневременную по своему метафизическому характеру, но, в полном противоречии этому своему естеству, временную, неабсолютную в фактическом существовании» [3, с. 60]. Если Фуко говорит о времени археологическом, сотканного из просвета бессознательного, то Булгаков говорит о времени софиологическом, сотканном из отражения в эмпирической реальности – божественной причастности всех проис-

ходящих во временности пребывания человека в мире – художественно-творческих процессов его универсального преобразования. София, будучи, согласно Булгакову, символическим архетипом трансцендентно-имманентного процесса оформления и функционирования художественно-творческого потенциала человеческого бытия через его язык (самосознание), не исчерпывается негативностью понятийных (Гегель) и капиталистически (Маркс, Энгельс) организованных дискурсов, обременяющих его сакрально-экзистенциальную самость трансгрессивным забвением экономизированных событий.

Софиологическое основание времени предполагает присутствие человека в мире в качестве зеркального отражения в его хозяйственной деятельности – сверхвременной способности именовать бытие, и тем самым его осуществлять в форме множественной экспликации неизмеримой и универсальной символической связи с безграничной плеромой, заключенной в самой возможности мыслить и творить. Таким образом, по мысли Булгакова, имманентная всему человечеству сверхвременная способность именовать бытие, потенциально «есть порождение своего рода хозяйственной души» из которой формируется трансцендентальный субъект хозяйства, образующий в процессе своего становления символические «монограммы бытия» [2, с. 22, 38].

Считая проблему разрешения сущности бытия возможной в ракурсе его темпоральной экспликации, немецкий философ-экзистенциалист М. Хайдеггер акцентирует свое внимание на его «привативной интерпретации», неизбежно связанной с озабоченностью толкованием временности как инобытия смерти или «бытия-к-смерти», что, в свою очередь, обрекает человека быть в поисках обретения своей аутентичной самости [10, с. 50]. Поскольку *Dasein* («вот-бытие») определяется озабоченностью происходящих с человеком событий, то само присутствие человека в мире экзистенциально складывается из этих событий в зависимости от степени интенсивности расчетливого растворения в экономически организованной повседневности, что лишает человека подлинной *Jeweiligkeit* («бытийствующая сейчасность»). «Как если бы присутствие было “хозяйством”, чьи долги требуется только порядливо погасить, чтобы самость могла непричастным наблюдателем стоять “рядом” с этими переживательными процессами», – пишет Хайдеггер [10, с. 293]. Вместе с тем именно забвение бытия является онтологическим условием аутентичной сейчасности человеческого присутствия в мире. Иными словами, собственная временность обретается не иначе как собственной смертностью в форме палитры неповторимых мгновений, которые одновременно конституируют *Diesmaligkeit* («однократность») и тем самым уникальность становления во времени подлинной индивидуальности человека. Ведь именно невозможность избегнуть временности (смертности) в каждом из присущих ей мгновений обуславливает присутствие человека не в капиталистически ограниченном

события утраченного прошлого, а в неизбежной возможности быть как бы «между рождением и смертью» ценой упразднения вневременной абсолютности бытия, что подчеркивает неминуемость его раскрытия путем подлинно уникальной встречи с извечно неопределенной амальгамой становления своего конечного присутствия в мире [10, с. 233]. Именно поэтому, как напишет М. Хайдеггер в своей главной работе «Бытие и время» (1927), присутствие «есть ничтожное основание своей ничтожности» и «смерть не присовокупляется к присутствию при его “конце”, но как забота присутствие есть брошенное (т. е. ничтожное) основание своей смерти» [10, с. 306].

В заключение данного исследования следует отметить, что проблема времени, трансформированная в модус экономической самоактуализации, описывается различными философами в качестве унифицирующего принципа капитализации либидинально интенсивных событий, скоротечная длительность которых не позволяет человеку обрести чаемую им полноту переживания своего присутствия в мире. Время, таким образом, исчисляется и определяется различной степенью длительности уходящих в прошлое и никак не восполняющих настоящее безвозвратно ускользающих либидинально концентрированных событий, которые в форме капиталистически приращенной самоактуализации человека редуцируют в трансгрессивные способы детерминации его са크ральную способность к единому сосуществованию.

Список литературы

1. Бергсон А. Творческая эволюция / пер. с фр. В.А. Флеровой. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. 384 с.
2. Булгаков С.Н. Философия имени. М.: Издательство «КаИр», 1997. 330 с.
3. Булгаков С.Н. Философия хозяйства / вступ. ст. А. Филиппова; коммент. В. Сапова. М.: ТЕРРА–Книжный клуб, 2008. 352 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа / пер. Г. Шпета. Изд. 3-е. СПб.: Наука, 2015. 443 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. / отв. ред. Е.П. Ситковский. М.: Мысль, 1975. 695 с.
6. Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 2017. 190 с.
7. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина. СПб.: Алетейя, 2018. 288 с.
8. Лиотар Ж.-Ф. Либидинальная экономика / пер. с фр. В.Е. Лапицкого; науч. ред. перевода С.Л. Фокин. М.; СПб: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. 472 с.
9. Фуко М. Археология знания / пер. с фр. М.Б. Раковой, А.Ю. Серебрянниковой; вступ. ст. А.С. Колесникова. Изд. 3-е, стер. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2020. 416 с.
10. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Академический Проект, 2011. 460 с.
11. Хайдеггер М. Понятие времени. СПб.: Владимир Даль, 2021. 199 с.

THE LOST TIME OF A HUMAN BEING ECONOMIC EXISTENCE

M.S. Miroshkin

Financial University of the Russian Federation Government, Moscow

The problem of the formation of economized time, disclosed in this article, transforms the idea of it as a negatively existential mode of human existence, causing its multidimensional self-actualization into a capitalistically designed flow of events alienated from each other. This ontologically comprehensive problem, studied through the prism of historical and philosophical thought, is described by various philosophers as a fundamental process of a person avoiding the finiteness or temporality of his being through the transgressive experience of overcoming it, in an attempt to perpetuate his finiteness by producing endless signs of this finiteness. Thus, as a result of this study, it was revealed that time, permeated with a person's fear of his loss, concentrates all his efforts on overcoming the unique beauty of moments of his own uniqueness - libidinally concentrated events.

Keywords: *time, being, event, duration, libido, economics, negativity, archeology, archive, existence, transgression, Dasein, Sofia.*

Об авторе:

МИРОШКИН Михаил Сергеевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ФГБОУ ВО «Финансовая академия при Правительстве РФ», г. Москва. E-mail: mirmaker23@mail.ru

Author information:

MIROSHKIN Michael Sergeevich – PhD, Associate Professor of the Philosophy Department, Financial University of the Russian Federation Government, Moscow. E-mail: mirmaker23@mail.ru