

УДК 130.12

РЕКОНСТРУКЦИЯ КОНЦЕПТА «ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ» В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА И Ж. ДЕЛЕЗА

© 2013 г.

М.В. Чиров

Нижегородский госуниверситет им. Н.И. Лобачевского

maxchirov@gmail.com

Поступила в редакцию 10.01.2013

Проводится компаративный анализ реконструкции ницшеанской мысли М. Хайдеггера и Ж. Делеза. На примере эволюции концепта «Вечное Возвращение» в неклассической метафизике показывается разница между классической субстанциональной традицией и неклассической процессуальной.

Ключевые слова: Вечное Возвращение Того Же Самого, Вечное Возвращение Ино-го, Воля к Власти, становление, нигилизм, активные силы, реактивные силы, фундаментальная онтология, номадология.

Говоря о Вечном Возвращении в неклассической метафизике, мы в первую очередь должны говорить о Фридрихе Ницше, о его философии. Но о каком Ницше мы должны говорить, о Ницше самом по себе или о Ницше Ф. Юнгера, Ж. Батая, М. Хайдеггера, Ж. Делеза и насколько вообще мы можем претендовать на Ницше-самого-по-себе ровно как на Ницше-Хайдеггера или Ницше-Делёза? Любая попытка взглянуть на проблему с точки зрения данного пресонажа – всегда будет в той или иной степени авторским взглядом, то есть нашим собственным взглядом через посредство концептуального персонажа. Поэтому в контексте данной статьи, мы будем говорить не о Вечном Возвращении самого Ф. Ницше, а о Вечном Возвращении в двух самых значительных реконструкциях ницшеанской мысли – реконструкциях М. Хайдеггера и Ж. Делёза. Это связано со следующими моментами: во-первых, говоря об идее Вечного Возвращения и опираясь на самого Ф. Ницше, мы рискуем истолковать ее некорректно и недостаточно полно или, что более очевидно, свести весь разговор к одной из реконструкций ницшеанской мысли; во-вторых Ф. Ницше находится на границе между классической и неклассической метафизикой, а поскольку мы делаем акцент на второй, более продуктивно будет остановиться именно на М. Хайдеггере и Ж. Делёзе.

Мартин Хайдеггер, без сомнения, ключевая фигура минувшего века и одна из важнейших персон западноевропейской философии, не ме-

нее значимая, чем фигура Сократа или Ф. Ницше. Основную его заслугу мы видим в том, что он, посредством пере-постановки вопроса о бытии, внёс особый вклад в разоблачение классической метафизики, способствовал движению начатого Ф. Ницше парадигмального сдвига в философии, создал особый язык философствования, то есть свое собственное философское пространство. В хайдеггеровском прочтении Ф. Ницше становится центральной фигурой его собственной онтологии, и в связи с этим особую значимость получают темы нигилизма и смерти Бога. И собственно отношение М. Хайдеггера к философии Ф. Ницше определяется вопросом о нигилизме, ибо именно этот аспект учения Ницше наиболее удачно иллюстрирует концепцию, раскрытую в «Бытии и времени». Нигилизм как историческое свершение своей эпохи Ницше связывал с лозунгом «Бог мёртв». «И это не манифестация атеизма, а, как справедливо полагал Хайдеггер, метафизическое выражение сути исторического свершения» [1, с. 583].

Согласно хайдеггеровской концепции, со «смертью Бога», то есть всего сверхчувственного мира, кончается классическая эпоха, которая забирает с собой целый пласт человеческого мировоззрения. Отсюда берет истоки необходимость «переоценки всех ценностей», «нигилизм», ибо то место, где раньше был Бог, становится пустым и «место сверхчувственного мира спешат занять производные церковно-христианского и богословского истолкования мира: оно свою схему *ordo*, иерархического порядка сущего, заимствовало в эллинистически-иудейском мире, а основополагающий его строй был

учрежден Платоном в начальную пору западной метафизики» [2, с. 314].

М. Хайдеггер трактует нигилизм и «смерть Бога», вписывая их в свое понимание истории. Но именно в этой попытке вписать ницшианские идеи в свою концепцию М. Хайдеггер начинает намеренно искажать многие оттенки этих идей. И хотя мы указали на неизбежность подобного искажения, проблема заключается как раз в том, что М. Хайдеггер не отдает себе в этом отчета. Нигилизм, как его понимал Ницше, есть новое понимание, основанное не на репрезентации, а на коммуникации, тогда как М. Хайдеггер видел проблему нигилизма иначе: «для него нигилизм не есть новое положение в мышлении, в котором главным становится отношение одного индивида к другому, а иное мышление бытия в отношении к сущему» [1, с. 589]. У М. Хайдеггера бытие мыслится как существующее до всякого индивидуального опыта, а не является предметом субъективного опыта, то есть М. Хайдеггер не доводит дело до коммуникации, что делает из него большего метафизика, чем Ф. Ницше, хотя сам он, разумеется, считал иначе.

Точно такую же проблему мы можем увидеть в понимании воли к власти. Ф. Ницше видел высшую форму воли к власти в становлении, которое есть не что иное, как игра стихийных сил бытия, которые также играют и человеком. И человек, закрываясь от их воздействия, утрачивает возможность становления, а стало быть, самой жизни, ибо «жизнь – это воля к власти» [3, с. 264]. Таким образом, как подмечает Б.В. Марков: «Воля к власти как последний факт оказывается эссенцией мира, пронизывающей различные виды человеческой деятельности, в том числе и философию» [1, с. 572]. Но М. Хайдеггер, пытаясь преодолеть гносеологическое определение бытия на основе принципов разума и выйти к экзистенциальному его пониманию, в отношении воли к власти все же отдает человеку пассивную роль, которая вполне вытекает из хайдеггеровской «отрешенности», где «сущность отрешенности заключается в том, что в отрешенности *Gegnet* управляет человеком для *Gegnet*. Мы прозреваем сущность мышления как отрешенность» [4]. То есть, считая, как и Ф. Ницше, бытие силой, М. Хайдеггер понимает власть бытия односторонне: «человек должен прислушиваться к знакам бытия и исполнять послания» [1, с. 578]. Таким образом, здесь опять-таки доминирует репрезентативный момент.

Говоря о Вечном Возвращении, М. Хайдеггер сознательно придерживается подхода за-

ключенного в его ведущем фундаментально-онтологическом проекте (в ключе которого он реконструирует всю ницшеанскую мысль), считая его рискованным, но единственно продуктивным: «Если мы станем осмыслять основные метафизические позиции [Ницше – М.Ч.] в горизонте этого ведущего проекта, мы уберемся от поверхностного понимания ницшевской философии и перестанем наклеивать на нее расхожие исторические ярлыки «гераклитства», «метафизики воли», «философии жизни» [5, с. 6]. Только придерживаясь своего основного проекта и проекта Ф. Ницше (а точнее Хайдеггера-Ницше), опирающегося на мысль о воле к власти, считает М. Хайдеггер, и возможно постигнуть то метафизически необходимое и окончательное, что сокрыто в учении о Вечном Возвращении. То есть в контексте хайдеггеровской реконструкции необходимо помнить о единстве Воли к Власти, Вечного Возвращения и переоценки ценностей. Но для начала М. Хайдеггер должен был обосновать подобное единство, ибо полемизируя с К. Ясперсом и А. Боймлером, он наталкивается на мнение о противоречии между Вечным Возвращением и Волей к Власти. Собственно, эта позиция сводится к следующему: «Воля к Власти есть становление, бытие постигается как становление; перед нами старое учение Гераклита о том, что все течет, и об этом же учит Ницше; с другой стороны, мысль о Вечном Возвращении отвергает безграничное течение становления и тем самым привносит противоречие в метафизику Ницше» [6, с. 24–25]. На это М. Хайдеггер отвечает, что тезис «бытие есть становление» вовсе не обязательно противоречит тезису «становление есть бытие», и он в свете «Бытия и Времени» обосновывает свою точку зрения. Отталкиваясь от тезиса Ницше, обозначенного в «Воле к Власти» («Рекапитуляция: *впечатать* в становление черты бытия – вот в чем *высшая воля к власти*» [6, с. 22]), М. Хайдеггер трактует ницшианскую мысль о Вечном Возвращении согласно мысли о *бытии как времени*, до которой сам Ницше так и не доходит: «Ницше мыслит и созерцает, когда он на «вершине созерцания» продумывает «тяжелейшую мысль», продумывает бытие, то есть волю к власти, как Вечное Возвращение. Но что это означает – во всей широте и сути? Вечность не как останавливающееся «теперь» и не как истечение этого «теперь» в некое бесконечное, но как «теперь», возвратно ввергающееся в самое себя – что это как не потаенная сущность времени?» [6, с. 23], но именно потаенная, которая ускользает от понимания Ф. Ницше.

Таким образом, М. Хайдеггер, пытаясь подойти к обоснованию идентичности Вечного Возвращения Того Же Самого и Воли к Власти, представляет их как основу определения сущего в целом: «Воля к Власти как конечно-историческое запечатление *что-бытия*, сущности (*quidditas*), а Вечное Возвращение Того Же Самого – как его *что-бытие*, то есть существование (*quodditas*)» [5, с. 12]. То есть Воля к Власти относится к сущему, существующему, а Вечное Возвращение, соответственно хайдеггеровскому различению, – к бытию в его фундаменталь-онтологическом смысле, то есть тяготеет к иной процессуальной неклассической парадигме. И здесь, относительно Вечного Возвращения как «того же самого», М. Хайдеггер дает несколько разъяснений: во-первых «возвращение» он понимает как «опостоянивание становящегося до сохранения становления становящегося в длительности его становления» [5, с. 8]; во-вторых, «вечное» «мыслится как опостоянивание этого постоянства в смысле круговращения, возвращающегося к себе, и предвосхищающее этот возврат» [5, с. 9]; в-третьих, то, что становится, есть «то же самое», то есть идентичное в той или иной неодинаковости иного. Для более ясной картины можно сказать, что Вечное Возвращение Того Же Самого есть повторение неповторяемого, то есть То Же Самое конституирует замкнутую идентичность отклоняющегося от Того Же Самого. Это значит, что возвращается не нечто изначальное (не-скрытое), а что-то искаженное (выставленное-на-показ), которое утверждается своим повторением.

Касательно вопроса о том, что идея Вечного Возвращения есть не что иное, как старое учение Гераклита, М. Хайдеггер уже говорит куда осторожней, ибо, в свете Хайдеггера «диалога с греками», отношение к досократикам, и в частности к Гераклиту, у М. Хайдеггера особенное. С одной стороны, мысль о возвращении мыслит сущность прежде спроецированной сущности и, «таким образом, начало принесено в свершение своего конца» [5, с. 9]. И это, казалось бы, вполне соответствует общей стратегии фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, где помысленное «начальными мыслителями» (собственно Гераклитом) некое «изначальное» (*das Anfangliche*) «есть то, что в сущностной истории приходит последним» [7, с. 15]. Но с другой стороны, история в фундаменталь-онтологическом смысле есть история изменения сущности истины, и если мы говорим об «изначальном», которое приходит последним, то этим «изначальным» должна быть $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ (истина

как не-сокрытость). Но у Ф. Ницше М. Хайдеггер ее не находит: «В мышлении Ницше «истина» застывает в невыразительной для нее сущности, понимаемой в смысле единогласия, царящего в сущем в целом, так что из этого единогласия никогда нельзя уловить свободного голоса бытия» [5, с. 9]. Поэтому, согласно М. Хайдеггеру, ницшевское учение не есть преодоление метафизики: «оно представляет собой впадение в ослепление предельное обращение к ее ведущему проекту» [5, с. 10]. То есть ницшевская мысль о Вечном Возвращении уступает Гераклитовой (хотя в отношении этой идеи у Гераклита он разъяснений не дает). Такой вывод делает М. Хайдеггер именно в силу своего тяготения к истокам, считая всю западноевропейскую традицию от Платона до Ф. Ницше забвением «голоса бытия».

Итак, мы можем сделать некоторые выводы относительно Вечного Возвращения в хайдеггеровской реконструкции: самая значительная, на наш взгляд, заслуга М. Хайдеггера связана с тем, что он провел различие между бытием и сущим, за которым скрывается различие между субстанциональностью и процессуальностью; и, хотя М. Хайдеггер, оставаясь заложником своего онтологического проекта, не уходит в понимание Вечного Возвращения дальше Вечного Возвращения Того Же Самого, он смог указать на значительность этой идеи у Ф. Ницше в отношении к предшествующей традиции, раскрыв ее в контексте хоть и опостоянивающего (то есть стремящегося к замкнутости), но становления, а стало быть, мы можем сделать вывод о процессуальной природе концепта Вечное Возвращение уже на этом этапе.

Согласно Ж. Делезу, смысл философии заключается в свободном конструировании концептов и таком их использовании, которое выявляет моменты, еще не вошедшие в объективную жизнь мира, но уже способные появиться в поле философского видения. В этом смысле мысль философа всегда «несвоевременна», ибо речь идет не о ранее сложившихся концептах, а о возникновении новых форм выражения, способных дать диагноз наличной социальной ситуации. Философ – физиолог, врачеватель, он не создает болезнь, но, перекомпоуя до сих пор разрозненные симптомы, создает оригинальную клиническую картину, как это делали Ф. Ницше, М. Хайдеггер и сам Ж. Делёз.

Известно, что работа Ж. Делёза «Ницше и философия» вышла в свет несколькими годами раньше, чем «Различие и повторение», но уже

в ней определены основные моменты номадологии Ж. Делеза, выявляются и формируются эти моменты именно посредством Ф. Ницше как основного концептуального персонажа, именно в совокупности (или даже совокуплении) ницшеанской мысли и мысли Ж. Делёза рождается его номадология, его метод.

Тот тип философа, который Ж. Делёз усматривает в Ницше, есть, как он считает, тип философа древнейшего: «Это образ мыслителя-досократика, «физиолога» и художника, толкователя и ценителя мира» [8, с. 24]. Подобно М. Хайдеггеру, Ж. Делёз считает, что в некотором смысле секрет досократиков был утрачен изначально, но в отличие от М. Хайдеггера акцент он делает не на сущности истины, не на онтологическом вопросе, а на взаимоотношении сил, в этом смысле философия исторически развивается не иначе как вырождаясь, и там, где М. Хайдеггер усматривает забвение бытия, Ж. Делёз видит «Триумф «реакции» над активной жизнью, триумф отрицания над утверждением» [8, с. 26]. Таким образом, взгляд Делёза на предшествующую традицию мы должны понимать как борьбу сил активных и реактивных: «всякое толкование – это определение смысла явления. Смысл же заключается в некоем отношении сил, согласно которому в сложной и упорядоченной целостности одни силы действуют, являются активными, а другие, реактивные – противодействуют» [8, с. 30]. И здесь вся классическая метафизика выступает как «история доводов, которые человек изобрел, чтобы оправдать свое подчинение». Будь то Сократ, создавший метафизику и превративший жизнь в то, что надлежит оценивать, соизмерять, ограничивать (где мысль становится мерой и границей, которую устанавливают во имя высших ценностей, что и поработило философию, через Платона и Аристотеля, уже на века); или же И. Кант, который, разоблачая ложные претензии разума, так и не подверг сомнению сам идеал познания; или же диалектика, которая дискредитирует всякое становление, примиряя отчужденные свойства явлений и сводя их к Духу. Ж. Делёз, вслед за Ф. Ницше, встает в оппозицию платоно-гегелевской традиции, понимая ее как триумф реактивных сил.

Итак, в контексте дихотомии активных и реактивных сил, в делёзовской реконструкции ницшеанской мысли на первый план выходит Воля к Власти, которую Ж. Делёз понимает как пластический принцип всех наших ценностных суждений, скрытый в принципе создания новых, еще не признанных ценностей: «Природа Воли к Власти, по Ницше, – не в том, чтобы

вожделеть, не в том, даже, чтобы *брать*, но в том, чтобы *творить и отдавать*. Власть – как воля к власти – это не то, чего волит воля, это *то, что* волит в воле» [8, с. 31–32]. Воля к Власти – это такой элемент различия, из которого проистекают реактивные и активные силы. Благодаря Воле к Власти, сила управляет, но благодаря ей же и подчиняется, она выступает и как утверждение и как отрицание: «отрицание и утверждение являются двумя *qualia* Воли к Власти, как активность и реактивность – качествами сил» [8, с. 32]. Причем активным силам присуще *утверждение*, утверждение собственного отличия, и отрицание здесь всегда является следствием, как переизбыток радости, ему присуща множественность, многообразность; тогда как в реактивных силах отрицание всегда первично, ибо они сопротивляются всему отличному от них, такому отрицанию присуще быть единственным, монистичным, грузным. Торжество же реактивных сил, согласно Ж. Делёзу, и есть собственно *нигилизм*, вырождение, которое происходит по причине *заразительной силы слабости* реактивных сил.

Ж. Делёз выделяет пять этапов триумфального шествия нигилизма:

- 1) *злопамятство*: упрек и обвинение, *проекция* на другого;
- 2) *нечистая совесть*: момент *интродекции*;
- 3) *аскетический идеал*: момент *сублимации*;
- 4) *смерть Бога*: момент *присвоения*;
- 5) *последний человек и человек, который желает гибели*: конечный момент.

В отношении выделения данных этапов, Ж. Делёз видит в Ф. Ницше проницательнейшего психолога: «категории ницшевской философии суть категории бессознательного» [8, с. 40]. И после последнего этапа и должна начаться «переоценка всех ценностей», как активное становление сил, торжество утверждения в Воле к Власти: «Теперь все меняется: утверждение становится сущностью Воли к Власти» [8, с. 41].

В преобразовании ценностей, что приходит на смену нигилизму, Ж. Делёз выделяет три основные фигуры: 1) утверждение многообразия и становления; 2) утверждение утверждения (божественная игра Дионис-Ариадна); 3) игра Вечного Возвращения. И поскольку мы намерены говорить о Вечном Возвращении, говорить о нем как об основной фигуре преобразования ценностей, мы должны учесть и первые две фигуры, как предпосылку идеи о Вечном Возвращении.

Итак, утверждение многообразия и становления, мы понимаем как утверждение активных

сил в Воле к Власти, где утверждение и многообразие утверждается как таковое, то есть мы приходим к двойному утверждению, ко второй фигуре – утверждения утверждения, раздвоения утверждения: «чтобы утверждение утвердилось, необходимо повторное утверждение» [8, с. 45].

Так мы приходим к третьей фигуре, где становление не противопоставляется более бытию, а многообразие – Единому, «ибо отныне Единым зовется многообразное как таковое (осколки и часть); становление как таковое зовется Бытием» [8, с. 45], поскольку оппозиции эти являются оппозициями нигилизма. Нигилизму Ф. Ницше противопоставляет прежде всего чистое становление, которое не может быть становлением чего-то ставшего и в силу этого не имеет ни начала, ни конечной цели, а значит, оказывается *Вечным Возвращением*.

В отличие от М. Хайдеггера, делающего акцент исключительно на *Вечном Возвращении Того Же Самого*, Ж. Делёз предостерегает, что *Вечное Возвращение* и *Возвращение Того Же Самого* не одно и то же: «Тожесть не предсуществует многообразию (разве что как форма нигилизма). Возвращается не То Же Самое, поскольку возвращение является изначальной формой Тожесть, которая только зовется многообразием, становлением. То Же Самое не возвращается, единственно возможное возвращение тождественно становлению» [8, с. 46].

Ни в коем случае, считает Ж. Делёз, нельзя путать Вечное Возвращение Ф. Ницше с восточными учениями или с учением Гераклита, а стало быть, ошибочно понимать Вечное Возвращение Ф. Ницше как замкнутый цикл, то есть возвращение Всего, Возвращение Того Же Самого, ибо Делёз, в отличие от того же Хайдеггера, который еще слишком сильно тяготеет к метафизике, не приемлет никакой статичности, никакой реакции – словом, никакого нигилизма. Вечное Возвращение Ф. Ницше поэтому он трактует как *избирательное возвращение*, дважды избирательное: во-первых, как избирательная мысль «Вечное Возвращение дает нам закон автономной, свободной от всякой морали воли: чего бы я не хотел, я должен хотеть этого так, как хочу Вечного Возвращения. Так устраняется мир всякого рода «полухотений»...» [8, с. 48]; во-вторых, Вечное Возвращение утверждает становление, а, как мы отметили, становление и есть теперь Бытие, и возвращается одно лишь утверждение: «возвращается единственно то, что может быть утверждено, только радость возвращается назад. Все, что можно отрицать и может отрицать – все это отвергается в движении Вечного Возвращения»

[8, с. 48]. Вечное Возвращение, как считает Ж. Делёз, в своем движении отвергает формы нигилизма и любые проявления реакции. В этом смысле, согласно Делёзу, преодоление человека, как существа в своей сути реактивного, и появление сверхчеловека, как четвертой фигуры преобразования ценностей, только и возможно благодаря Вечному Возвращению Иного.

Если М. Хайдеггер, открывая несубстанциональную природу бытия, не идет дальше своего открытия и постоянно стремится вернуться к заманчивой статичности классической метафизики (ровно как и в отношении Вечного Возвращения, где он, с одной стороны, смог указать на оригинальность этой идеи у Ф. Ницше, раскрыв ее в контексте становления, но, с другой – опять-таки вернулся к опостояниванию становления – к его фиксации), то Ж. Делёз в этом отношении гораздо более радикален. Понимая платоно-гегелевскую традицию как реакцию и нигилизм, он выстраивает свою номадологию в полной оппозиции по отношению к ней, его не интересуют более онтологический и эпистемологический вопросы, ибо это вопросы нигилизма. Так же и в отношении Вечного Возвращения, То Же Самое – не возвращается, Вечное Возвращение Того Же Самого – это позиция нигилизма, тогда как Вечное Возвращение Иного есть высшая форма утверждения. Отсюда вытекает и делёзианский тезис, что «нет трех последовательных измерений, есть лишь два одновременных прочтения времени» [9, с. 14], Хронос и Эон, статичность нигилизма и беспредельность становления в Вечном Возвращении Иного. Настроение подобного разделения присуще и М. Хайдеггеру: «в пафосе «Времени и бытия», по крайней мере, трудно уловить превознесение хроноса. Да, время, как и бытие, не есть (лишь) сущее; но бытие, как бесценная реальность, не есть ни время, ни нечто временное» [10, с. 15] – и в этом отношении именно акцентированность М. Хайдеггера на своем фундаменталь-онтологическом проекте приводит (как это ни странно) к торможению его мысли, мешая ему дойти до той радикальности, что присуща мышлению Ж. Делёза.

Список литературы

1. Марков Б.В. Пути Хайдеггера к Ницше. Хайдеггер М. Ницше. Том I / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2006. 603 с.
2. Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академический проект, 2008. 528 с.
3. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллиниство и пессимизм. Так говорил Заратустра. Казус Вагнера.

Сумерки идолов, или как философствуют молотом. Антихрист. *Esse Homo*. М.: Пушкинская библиотека; АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. 758 с.

4. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – URL: // <http://ecsocman.hse.ru/text/30658525/>

5. Хайдеггер М. Ницше. Том II / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2007. 457с.

6. Хайдеггер М. Ницше. Том I / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2006. 603 с.

7. Хайдеггер М. Парменид / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. 383 с.

8. Делёз Ж. Ницше / Пер. с франц., прим. и послесловие С.Л. Фокина. СПб.: Machina, 2010. 172 с.

9. Делез Ж. Логика смысла / Пер. с франц. Я.И. Свирского. М.: Академический проект, 2011. 472 с.

10. Фатенков А.Н. Субъект – парадигма возвращения // Человек. 2011. № 5. С. 5–20.

RECONSTRUCTION OF THE CONCEPT «ETERNAL RETURN» IN PHILOSOPHY OF M. HEIDEGGER AND G. DELEUZE

M.V. Chirov

This article is devoted to a comparative analysis of the reconstruction of Nietzsche's thought of M. Heidegger and G. Deleuze. Here the concept of eternal return are used to demonstrate the difference between classical and non-classical traditions.

Keywords: Eternal Return of the same, the Eternal Return of the Other, the will to power, becoming, nihilism, active power, reactive power, fundamental ontology, nomadology.