

УДК 140.8

ТРАНСГРЕССИЯ И ДИАЛЕКТИКА В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ И ФИЛОСОФИИ (ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

© 2013 г.

Н.С. Шиловская

Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина

shilovskaya-nata@mail.ru

Поступила в редакцию 10.01.2013

В современном философском знании и науке очевидны уход и, более того, отказ от классических познавательных принципов и методов. Данная тенденция проявляется, например, в критическом отношении к диалектике. Статья посвящена соотношению диалектики и трансгрессии, выявлению их преимуществ и недостатков, раскрытию диалектического и трансгрессивного подходов по отношению к бытию и человеку.

Ключевые слова: трансгрессия, диалектика, наука, философия, субъект, гуманизм, трансгуманизм.

Жест трансгрессии или «сон» диалектики?

Знаменателен тот факт, что термин «трансгрессия» изначально появился в гегелевской «Феноменологии духа»: *Aufhebung* – выход за пределы социального бытия и достижение позиции внешнего наблюдателя по отношению к рассматриваемым феноменам. Знаменателен тем, что Г. Гегель – все-таки философ-диалектик, философ, который первым открыл тотальность движения-изменения. Однако именно оттуда, из гегелевской диалектики, термин «трансгрессия» был заимствован постмодернистским дискурсом, при этом заимствован в явно антидиалектическом (и антигегелевском, и антимарксистском) смысле.

Один из постмодернистских авторов термина «трансгрессия», М. Фуко, говорит о том, что трансгрессия, ставя вопрос о пределе и преодолении предела, выводит из диалектического сна. При подобном понимании трансгрессии очевидна неприязнь посмодерниста М. Фуко к диалектической позиции. Посему закономерен вопрос: в чем же антидиалектичность трансгрессии? Первое: трансгрессия уходит от диалектического противоречия, заменяет противоречие пределом: «Трансгрессия, – по словам того же М. Фуко, – ничего ничему не противопоставляет <...> ей не надо, чтобы заблестала обратная сторона зеркала по ту сторону незримой и непреодолимой линии» [1, с. 119]. В трансгрессии философия задает вопрос о пределе бытия и бытии предела, но не видит в этом противоположностей. С позиции адептов постмодернистской трансгрессии, диалектика есть всего лишь игра в противоположности, которая

подменяет (курсив наш – Н.Ш.) постановку вопроса бытия и его предела [1, с. 120]. Отсюда в постмодернистском антидиалектическом ракурсе диалектика предстает как искаженный взгляд на бытие, поскольку она якобы уводит философию от ее истинного шага за предел бытия, от прорыва в беспредельное.

Что же дает нам уход от диалектического противоречия и обращение к пределу? Здесь обозначается второй момент: если в диалектике в результате разрешения противоречий рождается нечто качественно новое и в этом состоит суть движения-изменения-развития, то трансгрессия есть выход за грани предела, но за этим выходом ничего нет. «Речь не идет о каком-то всеобщем отрицании, речь идет об утверждении, которое *ничего не утверждает*» [1, с. 120]. В трансгрессии нет ничего ни позитивного, ни негативного, это путь до «пустоты сердцевины» (М. Фуко). Получается, что трансгрессия отрицает развитие, это шаг за некую грань, за которой нет ничего, это путь в ничто, это преодоление предела ради самого преодоления, это акт, направленный на то, чтобы сделать возможным невозможное.

Третье: трансгрессия предполагает раздвоение мира. Мир делится на профанный, налично сущий, и сакральный, трансцендентный. Трансгрессия удваивает мир: в ней всегда есть инобытие, и суть трансгрессии – открыть «доступ по ту сторону границы. Трансгрессия нарушает, но не разрушает *профанный* мир, являясь его дополнением. <...> Сакральный мир открыт для ограниченной трансгрессии» [2, с. 536]. В диалектике бытие, напротив, едино и единственно.

Даже если бытие трактуется диалектикой идеалистически, как это было у Г. Гегеля (бытие есть Абсолютный Дух, в котором потенциально все заложено), есть только бытие, бытие инобытия невозможно.

Диалектическое развитие, в отличие от трансгрессии, двойственно: диалектика может быть восходящей («позитивной») и нисходящей («негативной»). В первом случае инновация играет, несомненно, позитивную роль для развития культуры в целом. В качестве примера можно рассмотреть эпоху перехода от Средневековья к Возрождению: философы Ренессанса вышли за грани средневекового теоцентризма, освободив философию от услужения богословию. Они сделали диалектический шаг к чисто философской проблематике, предельно расширили суженные религией границы философии. Философия Возрождения позволила бытию вновь стать просто бытием, а не бытием Бога, человек из грешной твари божьей стал центром нового полнокровного бытия. С другой стороны, развитие может быть нисходящим, это развитие-деградация, при котором диалектически рожденное новое есть вырождение. Трансгрессия, в отличие от диалектического развития, лишена развития, и по своей сути она только нисходящая, она всегда есть деградация, которая ведет не к рождению качественного нового, а к вырождению, вымиранию, исчезновению: бытия, природы или человека.

В диалектическом движении тезис и антитезис рождают качественно новый синтез. Этот качественно новый синтез есть инновация, появление которой в акте трансгрессии невозможно. Кроме того, если в диалектике возвращение назад в принципе неосуществимо: движения вспять не бывает, диалектическое движение не замыкается в круг, и мы не можем от нового синтеза вернуться к старому тезису и антитезису, то трансгрессивно выйдя за бытийную грань, можно вернуться назад, к старому [2, с. 535].

Жест трансгрессии есть жест отрицания бытия, это свобода не только от пределов бытия, но и бытия вообще. В акте трансгрессии человек не выступает «пастухом бытия», он отрывается от бытия, преодолевает бытие, перерабатывает бытие (неслучайно, например, у Ж. Батая трансгрессия напрямую связана с суверенностью человека [2, с. 313–491]). Трансгрессия есть стремление к недоступно трансцендентному, а не забота о бытийно данном. Бытие тяготит человека трансгрессии, его манит сам предел и запредельное сакрально-трансцендентное. Поэтому трансгрессия есть жест человеческой

автономности, «человека без визави» (А. Бадью). Трансгрессия предстает как акт антропоцентрически смотрящего на мир человека, человека-повелителя-покорителя, человека, который ощущает свои грани, и эти грани сковывают его. Величие человека трансгрессии замешано на акте выполнения невозможного на преодолении непреодолимого, пусть за этим преодолением ничего нет.

Посыл диалектики совершенно иной: диалектика не антибытийна, она внутрибытийна, диалектике нужно бытие, она укоренена в бытии. Диалектика живет в пределах бытия, поскольку в диалектике изменчиво само бытие, и шаг в забытийно трансцендентное будет означать смерть диалектики. Диалектика есть раскрытие сущности бытия, это проникновение в глубины бытия, а не экстенсивный выход за его пределы. Поэтому если трансгрессия антропоцентрична, то диалектика гуманистична, поскольку диалектический субъект охраняет свое место внутри бытия.

Истоки трансгрессии: трансгрессия, гуманизм, антропоцентризм и трансгуманизм

Стремление выйти за предел(ы) имплицитно присутствует в природе человека, оно в некоторой степени представляет собой сущность человеческого, сущность человека *как субъекта*: человек, будучи существом естественным (природно-животным), становится собственно человеком в момент выхода за пределы собственной природности. Человек проявляет человечность-субъектность, создавая то, чего нет в пределах его естественности – культуру, искусство, цивилизацию, технику и т.п., тем самым он переходит природную грань, которая для всего живого непроходима. Деятельность человека, иными словами, в определенном смысле, есть «жест, который обращен на предел» [1, с. 118]. Вопрос в том, будет ли данный выход за грани природно-данного трансгрессией. Или: любой ли выход за грань трансгрессивен?

Обозначенное выше преодоление природного не будет трансгрессивным при условии, если не порвет с бытийным. Выход за человеческую природность вовсе не есть переход через нее: человек стремится за пределы природного в себе, сохраняет при этом собственную человечность, не покидает грани собственной природности и в целом бытия. Пределом в данном случае, за который шагает (но который не оставляет) человек, выступает естественное, природа. Все созданное человеком и все от природы данное человеку предстает как единое здесь-бытие: созданное вырастает на фундаменте естествен-

ного. Неслучайно, например, начиная с Античной Греции, культуру рассматривали как «вторую природу». Или возьмем аристотелевское понимание различия технэ и фюсис: в смысле «что» технэ и фюсис у Стагирита не дифференцируются (т.е. технэ и фюсис есть бытие-сущее), демаркационной линией между ними является «как» – способ возникновения. Эта же мысль продолжается М. Хайдеггером, рассуждающим о технике и искусстве: техника как производство есть *часть* бытия, вызревание внутри бытия; выставляет же (показывает) себя бытие в искусстве.

Проявление человеком собственной субъектности является не трансгрессивным жестом, а диалектическим ходом: это диалектическое развитие внутри самого бытия, при котором природное не трансгрессивно отрицается, а диалектически изменяется, но при этом в новом качестве сохраняется даже в искусственном, созданном человеком.

Философски субъектность человека проговорена в гуманизме, который в этом смысле аксиологически позитивен. Между тем субъектность человека содержит в себе опасность: в ней присутствует латентный антропоцентризм и трансгуманизм. Последний, в отличие от гуманизма, обретает свободу от бытия, в результате приводит гуманистически творческого человека-субъекта в бытийно запредельное, рискует изменить, трансформировать и оторваться от пределов человечности. В этом случае гуманизм переходит в трансгуманизм: в гуманизме свернут трансгуманизм, трансгуманизм есть порождение гуманистической крайности. Создание трансгуманного сверхчеловека – это дело рук гуманиста-человека, в котором набирает силу антропоцентрический дух. Гуманистически-антропоцентрическая философия Ренессанса в этом случае подготовила мировоззренческую «почву» для трансгрессивных экспериментов современной науки.

С другой стороны, если исключить стремления человека преодолеть себя и налично данное, то тогда, вроде бы, надежны границы бытия, исчезает угроза трансгуманизма, однако философия становится антигуманистической. Здесь можно вспомнить относительно современную отечественную философию, конкретнее – онтогносеологию М. Лифшица. В философии М. Лифшица деятельность человека понимается исключительно как стилизация, но ни в коем случае не преобразование природы. В подобной логике все созданное человеком очевидно не трансгрессивно (как и в классическом марксизме, из которого выходит М. Лифшиц), поскольку

изначально содержится в природе, продолжает ее, предстает в виде гигантского зеркала, в которое она смотрится. Позиция М. Лифшица не трансгрессивна, поскольку существует мера сущности, которая ограничивает преобразовательский активизм человека. Однако если в самом марксизме этой мерой является сущность самого человека-субъекта, а у М. Лифшица (не как у К. Маркса, а как у В. Шеллинга) субъект – это сама природа, и природа-субъект выступает мерой-границей в человеческой деятельности. Отвергая человека-субъекта, М. Лифшиц встает тем самым на путь натурализма.

Подобные онтогносеологические идеи не имеют гуманистического звучания: М. Лифшиц-марксист отказывается от гуманизма марксизма. Гуманизм марксизма признается не всеми (в качестве аргумента выступает то, что К. Маркс заменяет человека совокупностью общественных отношений). Тем не менее в марксизме человек однозначно есть субъект: свободный человек К. Маркса – это и есть полноценный субъект гуманизма. Несмотря на то, что в марксизме слишком много активизма и марксистский активизм направлен на существенную переделку мира социальности, К. Маркс устанавливает меру активизму. Этой мерой выступает сущность человека. Активизм К. Маркса не направлен на переделку всего и вся, а нацелен на возвращение человека к своим истокам, к самому себе, к своей сущности, к единству сущности и существования. Поэтому марксистский вариант гуманизма не содержит в себе риск трансгуманизма. М. Лифшиц, напротив, отвергает человека-субъекта. У него творит только природа, природа становится субъектной, а позиция М. Лифшица натуралистичной и антигуманистической.

С другой стороны, встает вопрос о том, вписываются ли идеи М. Лифшица в то, что сейчас называют коэволюционным мировоззрением. Если принять логику рассуждения М. Лифшица, то получается, что человек никогда не сможет создать того, чего латентно не содержит в себе природа. Отсюда много чего следует. Во-первых, придется не замечать современный конфликт естественного и искусственного и экологические проблемы современности. Получается, что ядерная бомба не несет никакой опасности: она никогда не сможет убить человека, поскольку представляет собой только природную стилизацию. Во-вторых, человек, создавая, например, ту же ядерную бомбу или клонированное существо и генномодифицированные продукты, мечтая о сверхчеловеке, явно опасно заигрывает с миром естественным. Од-

нако в терминологии М. Лифшица он всего лишь *очищает* природные законы от случайных и второстепенных черт. Человек убирает все лишнее и создает только совершенное. Но в подобной логике и сам человек рискует превратиться во вторичную и случайную помеху, поскольку оказывается лишним и несовершенным.

Трансгрессией, в отличие от диалектического развития, является выход и уход далеко за пределы природного, отрицание естественного, природного и бытийного как в себе (в человеке), так и вокруг себя. Здесь пределом выступает не просто природа, а бытие в целом, поскольку человек из здесь-бытия, переходит в качественно другое бытие, которое по отношению к наличному бытию выступает как инобытие. В данном случае это, конечно же, философия русского космизма, а из сферы науки – многие открытия современности (генные эксперименты, клонирование и т.п.).

Если кратко резюмировать вышесказанное, то все, созданное человеком, может либо выступать как часть бытия, либо отторгаться от бытия, отрицая природу и бытие в целом. Гуманистически смотрящий на мир человек-субъект, диалектически стремясь за данное, остается в пределах бытия, трансгуманистический сверхчеловек их отрицает.

Трансгрессия в современной науке

В современном обществе наука влияет на все сферы общественной жизни и активно взаимодействует и сближается с теми видами мировоззрения, которые полярны основным посылам научности. Философию, науку, искусство и религию принято считать разными вариантами мировоззрения: черты религии и искусства очевидно чужды научной позиции. Научная рациональность, доказуемость и верифицируемость не вяжется как с религиозным двоемирием и принципом веры, так и с образностью и метафоричностью искусства. Однако в реальности современного бытия они неожиданного обнаруживают точки соприкосновения.

Пересечение научного и ненаучного обусловлено как процессами внутри самой науки, так и собственно претензиями сфер, изначально далеких от науки (допустим, искусства или религии).

Наука исторически начинала с познания сущего. Однако отличительной чертой современной науки является явная трансгрессивная ориентированность. Наука перестает существовать только в границах сущего. Гносеологизм в современной науке переходит в активистский

творческий преобразовательный дух, а наука выходит за границы собственных изначальных познавательных устремлений. Она не только стремится познать, проникнуть вглубь бытия, осмыслить, а пытается создать то, чего не существует и не существовало в пределах наличного бытия. Она желает творить то, чего нет не только в наличии, но и в потенции. Поэтому теперь сущее не ограничивает науку, наука сама претендует на творение сущего. Цель научного поиска из истины как знания, соответствующего действительности, переходит в конструкт как объект, творимый наукой. Наука не только познает, но и конструирует: «она не изучает реальный мир, а как бы сама создает те миры, которые изучает» [3, с. 64]. Наука от истины как идеала научного поиска переходит к конструкту как идеалу.

Конструктами современной науки являются не просто компьютеры, самолеты или космические корабли, в конце концов, протезы рук и клапаны сердца, сегодня наука конструирует *живое* – растения, человеческие органы, животных и самого человека. Данная направленность науки обозначила себя с сенсационного открытия в 1953 году структуры молекулы ДНК физиком Френсисом Криком и биохимиком Джеймсом Уотсоном. С этого момента наука начинает заниматься пересадкой генов, что изменяет программу организма. Современная генная инженерия разработала технологии по разрезанию ДНК, сегментированию ДНК и склеиванию с ДНК других организмов. В результате сегодня, например, в растение могут перемещаться гены человека или в человека гены животного. Современная наука тем самым стоит на пути трансгрессивного выхода за границы естественного: между конструктом науки и реальностью стираются грани.

С другой стороны, трансгрессивные интенции свойственны не только современной науке, но и философии. Так, постмодернистская исчерпанность современной культуры, когда все слова уже сказаны, все тексты культуры написаны, любое слово или образ тем самым превращаются в цитату, толкает любопытствующего философа за пределы исчерпанности, за границы высказанности.

Что можно сказать нового после того, когда все слова уже произнесены? Возможна ли новая мысль культуры, когда культурный мыслительный процесс завершен? Есть ли что-то после «послемодернизма»? И толкает опять же трансгрессивно, т.е. в то, что искусством изначально не является, – в науку или философию. Присутствует и обратная связь: бессилие философии в

собственно философской проблематике уводит саму философию в нефилософское: в ту же науку или искусство.

*Трансгрессия и манифестация
философии А. Бадью*

Философия субъект(ив)на в том смысле, что она является делом человека, это мыслительный акт субъекта. Поэтому трансгрессивный акт человека может реализоваться и в философском мышлении. Философствующий человек может выйти за грани философствования.

Изначально философия зародилась диалектически, а не трансгрессивно, как известно, в античной Греции, и стала основой развития научного знания. Диалектика мифа, диалектические противоречия внутри мифологического сознания привели к инновации, к философско-научной аналитике. Первые греческие натурфилософы были философами-мифологами: они мыслили еще мифологическим «темным» языком, оперировали мифологическими образами-метафорами, не избавились от мифологического субъектно-объектного синкретизма, но при этом пришли к диалектической инновации, впервые поставив перед собой *проблему*, и тем самым вышли на качественно новый путь рациональной аналитики в познании мира. Первые греческие философы сделали попытку объяснять мир не ссылаясь на богов, а исходя из самого мира. Теперь не Зевс с Олимпа посылал зло в мир и не гнев Посейдона вызывал морскую бурю. Античные натурфилософы лишили мир и человека богов, исключили богов если не из мира, то из мирообъяснения и стали искать внебожественные, собственно мирские законы мироустройства. Греческая философия была не просто философией, но и первой научной попыткой познания мира, истоком научности.

Со временем наука, выросшая из философии, переросла последнюю, совершив уже не диалектический поступок, а акт трансгрессии. Наука обрела сначала нефилософскую самостоятельность: «Наука – сама себе философия», – заявил О. Конт. Более того, современная наука, став экспериментальной, с подозрением стала относиться к философии. Квинтэссенцией научного скепсиса по отношению к философии было известное ньютоновское предостережение: «Физика, берегись метафизики!» Дальнейшая послегреческая история развития науки и философии, таким образом, идет не в пользу философии. Например, в XX в. Л. Витгенштейн в «Философских исследованиях» заявляет о бессмысленности фи-

лософских вопросов и оставляет за философией область критики языка.

Между тем, как ни пытался нововременный сциентизм умертвить философию, она оказалась живучей. Исчерпанность философии в XX в., о которой говорили многие западные философы, привела не к ее исчезновению, а к философской трансгрессии. Под философской трансгрессией имеется в виду попытка философии искать поле исследовательской проблематики и философский язык в нефилософском, околофилософском: в науке, искусстве, литературе. Поиск философии себя в ином, нефилософском, может обновить философию, возродить ее. Подобный поиск был у М. Хайдеггера, который от философии шел к поэзии и языку, но через поэзию и язык возвращался опять в философию, давая философии новое звучание и новый смысл. Хайдеггеровское философствование тем самым не стало трансгрессией. В философии всегда была смычка с наукой и искусством; поскольку философия есть часть человеческой культуры, она опирается и на науку, и на искусство. Однако опасны не собственно околофилософские поиски, а уход философии от собственно философского – от бытия. Забвение философией бытия и есть жест философской трансгрессии, превращение философии в квазифилософию. Это нисходящая линия философской рефлексии, поскольку при подобном трансгрессивном уклоне философия, утрачивает собственно философские, атрибутивные философские черты. Поэтому, с другой стороны, хайдеггеровский (пусть и не трансгрессивный) философский шаг в сторону поэтического опасен: выход за грани чреват невозвращением к истокам, что сделали в философии, например, позитивисты. Уход философии в смысл слова, язык и стихию литературы, в научную верификацию опасен забвением философии, уходом от философии, точно так же, как когда-то философия ушла от пут мифа. Философ, в отличие от ученого, может себе позволить «уход» в литературу, но это определенный риск ухода от собственно философского.

Проблема философской трансгрессии и возможности философского ренессанса – стержневая мысль «Манифеста философии» А. Бадью. В терминологии А. Бадью философская трансгрессия именуется «подшитостью».

Начинается «Манифест...» с тонкого сарказма. Это сарказм по отношению к философам, которые совершили прорыв трансгрессии и стремятся похоронить дело философии: «Во Франции сегодня живет не так уж много философов. <...> Чтобы их пересчитать, достаточно

будет, пожалуй, десяти пальцев... Десять философов? Или, скорее, «философов»? Ибо, как ни странно, большинство из них утверждает, что философия невозможна, передана в ведение чего-то иного. Лаку-Барт, к примеру: «Более не следует желать философии». И почти одновременно Лиотар: «Как архитектура философия лежит в развалинах»... «Письмо в развалинах», «микрология», претерпевание «граффити»... – не омоним ли это уже только философии, как ее ни понимай? Или еще: не был ли величайший из наших мертвецов, Лакан, «антифилософом»?» [4, с. 9]. Издевка А. Бадью основана на уверенности в том, что поминки по философии устраивать пока еще рано, достаточно провести реанимационные меры.

В целом идея А. Бадью проста. Суть ее в том, что философия обросла швами, мы бы сказали – трансгрессией: марксизм подшил философию к ее политическому условию, постмодернисты-постструктуралисты увели философию в чащу окольного письма литературы или живописи. Виновным оказался и М. Хайдеггер, который подменил философию поэзией. Бегство от философии искажает философию. Так, философия подшивается к научному условию и становится аналитическим умствованием или склоняется к вольной религиозности. Трансгрессия (подшитость) философии, по А. Бадью, есть философская гордыня, т.е. попытка объяснить все и вся: «Не исключено, что наши скромные провозвестники философского тупика сохраняют и пестуют идею, согласно которой философии попадает «все»» [4, с. 11]. Философская гордыня приводит философию к трансформации, к ее превращению в нефилософию, в ее перетекание в литературу, в сухую науку и т.п.

Предложение А. Бадью состоит в том, чтобы философия вновь обрела свои собственные философские границы, вернулась к себе самой. В качестве идеальной схемы берется платоновский дискурс (кстати, Платон, как известно, мягко говоря, поэтов недолюбливал; по крайней мере в его идеальном государстве места им не отводилось).

По сути же проект А. Бадью – довольно сомнительная реанимация дела (или тела) философии. А. Бадью, критикуя швы философии, не принимая философскую трансгрессивность, сам совершает новую трансгрессию, он прошивает новый философский шов. Идеалом А. Бадью, как он сам говорит, является «субъект без визы» [4, с. 59]. Трансгрессивный акт А. Бадью не менее серьезный, чем у его оппонентов. Если Лаканы-Лиотары уводили философию от философии, то А. Бадью замахнулся не просто на

философию, а на мир-бытие как центральную философскую категорию. А. Бадью выводит субъекта за пределы объекта, субъект преодолевает объект, субъект становится единственной реальностью. Иными словами, субъект трансгрессивно и при этом окончательно преодолевает мир, который ограничивает его возможности.

Позиция А. Бадью – это позиция трансгуманиста. Если гуманизм есть сопряженность человека с бытием, то трансгуманизм означает выход за пределы не только человеческого, но и бытийного. Пусть А. Бадью открыто и не говорит о переделке человеческой природы, об отказе от телесности, у него не закрадывается и мысль о новом сверхчеловеке. Сутью его трансгуманизма является безгранично господствующий субъект. Он телесно не перетекает в космос, как предполагается в русском космизме, не изменяется генетически, как в современных научных проектах. Но этот субъект поглощает бытие, он завершает дело картезианского *cogito*: теперь существование, сущее, бытие является делом его мышления. Только в этом случае, считает А. Бадью, философия превращает в мысль тот факт, что человек есть по-настоящему «господин и властелин природы» [4, с. 33]. Согласно М. Хоркхаймеру, и с ним нельзя не согласиться, «человеческое существо в процессе своей эмансипации разделяет судьбу остального мира. Господство над природой приводит к господству над человеком. Так как каждый субъект должен принимать участие только в покорении внешней природы, но для этой цели должен покорять природу в самом себе, господство превращается в «интернализованное» господство ради господства» [5, с. 110]. Чистый субъект А. Бадью, оказавшись в пустоте ничто, предстает и внутренне пустым, аннигиляция бытия вокруг есть аннигиляция бытия самого человека.

Если говорить о философии, то новая возрожденная философия превращается в философию чистого субъекта без объекта. Редуцируя философию к субъективному идеализму и изымая из круга философской проблематики мир, А. Бадью подшивает к сознанию не только философию, но и мир в целом, и тем самым лишает философию статуса мировоззрения. В новой философии А. Бадью исчезает мир, на который философски смотрит человек, она превращается в философствование субъекта, оставшегося в гордом одиночестве, субъекта, которому не на чем больше задержать свой взор. Поэтому манифест философии А. Бадью как провозглашение философии без мира, без предмета исследования есть гибель философии.

Список литературы

1. Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса: Ж. Батай и французская мысль середины XX века. М.: Мифрил, 1994. С. 271–308.
2. Батай Ж. Эротика // «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 491–706.
3. Эпштейн М. Попытка не быть идентифицированным (беседа Михаила Наумовича Эпштейна с Дмитрием Александровичем Приговым) // Неканонический классик: Дмитрий Александрович Пригов (1940–2007). М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 52–72.
4. Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003. 184 с.
5. Хоркхаймер М. Затмение разума. Критика инструментального разума. М.: Канон+, 2011. 224 с.

**TRANSGRESSION AND DIALECTICS IN THE MODERN SCIENCE
AND PHILOSOPHY (HUMANISTIC ASPECT)***N.S. Shilovskaya*

In modern philosophical knowledge and science leaving and moreover refusal of classical informative principles and methods are obvious. This tendency is shown, for example, in the critical relation to dialectics. Article is devoted to a dialectics and transgression ratio, detection of their advantages and shortcomings, disclosure of dialectic and transgressivny approaches in relation to being and the person.

Keywords: transgression, dialectics, science, philosophy, subject, humanism, transhumanism.