

ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ

УДК 111

В.Г. Косыхин

НИГИЛИЗМ И СОВРЕМЕННАЯ ОНТОЛОГИЯ

Рассматривается проблема нигилизма в современной онтологической теории. Анализируются нигилистические составляющие философии Хайдеггера вместе с влиянием, оказанным ими на постмодернистскую онтологию, где нигилизм принимает форму «нигилизма вероятности». Преодоление нигилизма видится автором на путях предложенной Лосевым универсальной онтологической теории, где бытие понимается как сущее, обладающее иерархической структурой.

Впервые представ во всей своей масштабности и неотвратимости в поздних текстах Ницше, нигилизм как онтологический феномен станет в XX столетии во многом определяющей темой исследования или даже ведущим мотивом мысли для онтогерменевтики Хайдеггера и всех связанных с ней позднейших теоретических построений постмодернистских онтологий. Нигилизм, понимаемый как «обесценивание высших ценностей» (Ф. Ницше), как «эпоха забвения бытия» (М. Хайдеггер), как «исчезновение смысла и безразличие» (Ж. Бодрийяр), неустанно принимает все новые, все более радикальные формы, усиливая свое влияние на саму структуру бытия современного человека. И в наши дни, как отмечает А. Глюксман, аналитик нигилизма уже XXI в., «нигилизм существует через себя самого и для себя самого. Он определяет отношение к себе, отношение к другому, образ совместного бытия и противостояния с внешним миром. Он дает совокупность того, что экономисты и социологи называют “образом жизни”, а также умозрительное “видение мира”. Из него следует практика, отношение ко всему...» [1. С. 98–99].

Нигилизм – это в первую очередь онтологический феномен, а это значит, что, говоря о нигилизме, мы говорим о бытии, о нашем способе отношения к нему, об интерпретации этого понятия.

Надо честно признать, что, обращаясь к понятию бытия в современной онтологии, мы так или иначе не можем пройти мимо рассмотрения того смысла, который придал этому понятию М. Хайдеггер. Именно в мышлении Хайдеггера вопрос о бытии стал рассматриваться в герменевтическом контексте его нигилистической интерпретации европейской мыслью последних столетий. Тем самым в философии Хайдеггера впервые со всей ясностью была поставлена проблема онтологического нигилизма, вызвавшая многочисленные отклики и толкования, в тени которых остался, на наш взгляд, без должного рассмотрения вопрос о том, в какой степени сама онтологическая теория Хайдеггера оказалась затронутой нигилистическим влиянием.

Впервые предложенный Мартином Хайдеггером проект фундаментальной онтологии обозначил совершенно новую мыслительную установку, которая ориентировалась на замену прежней, традиционной, «присваивающей» мысли, всегда уже исходящей из предданности понимаемого, на мысль «понимающую», в которой само понимание выступает как цель. Онтогерменевтика открыла новое измерение историчности, когда понятие историчности распространилось и на

историчность самого понятия. Это означало, применительно к онтологии, новую историю понимания бытия, в которой ставится задачей некое со-мышление, приводящее к своеобразной герменевтической «истории», уже не историчной, но сущностно терминологичной.

Тем самым можно было говорить об определенном разрыве с традицией; и все же внутри этой самой традиции Хайдеггер был первым, кто увидел в предшествующей истории онтологического мышления эпоху подлинного терминологического забвения, и стратегия разрыва с метафизическим пониманием бытия становится определяющим для мышления Хайдеггера уже начиная с первых параграфов «Бытия и времени». Онтогерменевтика, однако, видит свой разрыв с метафизикой как восстановление некоей изначальной ситуации бытийного понимания, и поэтому, говоря о разрыве с традицией, уместно говорить скорее о разрыве-восстановлении, или серии разрывов-восстановлений, в которых происходит корректировка высказываний метафизики в фундаментально онтологическом ключе. Самый глубокий из серии хайдеггеровских разрывов-восстановлений происходит в постановке вопроса о бытии, или, более конкретно, вопроса о Dasein, бытии, которое есть мы сами.

Согласно Хайдеггеру, истина и бытие присутствуют только посредством экзистирования Dasein. Человек как Dasein, понимающее присутствие, задается вопросом о той истине бытия, что раскрывается через понимающее присутствие (Dasein) и в самом этом понимающем присутствии. Аналитика Dasein ставит себе целью преодолеть представление о человеческом бытии как о «субъективности сознания». Dasein, представая в качестве бытийной возможности для всех возможных видов сознания, в том числе и сознания субъективного, ставит под вопрос метафизическое понимание субъективности сознания как единственно возможной форме этого сознания. Парадоксальность онтогерменевтической аналитики Dasein проявляется в ее антисубъективистской и антропологической направленности: человеческое существо, понимающее как Dasein, не мыслит себя самого в качестве познающего субъекта, того центра, из которого осуществлялось классическое метафизическое вопрошание о бытии сущего.

Хайдеггеровская аналитика присутствия (Dasein) не просто дополняет онтогерменевтическое понятие бытия самого по себе как противостоящего метафизически-традиционному понятию бытия как бытия сущего, но неизбежно приводит к еще более радикальной интерпре-

тации бытия как события (Ereignis), оказывающегося пределом для любых мыслимых традиционных онтологий.

Событие (Ereignis) признается поздним Хайдеггером изначальной онтологической основой для самого «бытия», а последнее, в свете события, может видаться только под знаком самовычеркивания.

Перечеркнутое крест-накрест бытие становится настоящим символом философии позднего Хайдеггера, тем самым, с одной стороны, возвращаясь к трактовке бытия как ничто ранним Хайдеггером в его знаменитом докладе «Что такое метафизика?», а с другой стороны, открывая путь к постмодернистским онтологиям, выстраиваемым поверх уже отсутствующего или перечеркнутого бытия.

Нигилизм, понятый Ницше и Хайдеггером как определяющее событие в онтологическом вопрошании современности, не обошел стороной и саму хайдеггеровскую философию, неискоренимо присутствуя в аналитике Dasein, онтогерменевтической презентации времени, в самом различии бытия и сущего и в той проблематике событийности (Ereignis), в которой, а вернее из которой, оказалось вычеркнутым уже само бытие. Онтология уже не бытия, но события – своего рода шаг в немыслимое (что эквивалентно, в принципе, отрицанию любого возможного шага) – окажется тем пределом, за границами которого и исходя из которого окажется возможным создание уже полностью вне-традиционных онтологий философии постмодерна.

Сама постановка вопроса об онтологии постмодерна содержит в себе некую двусмысленность. Во-первых, весьма неоднозначным является термин «философия постмодерна» (в рамках которого ведется разговор о постмодернистской онтологии), поскольку охватывает, с одной стороны, философскую или около-философскую (литературно-публицистическую) критику искусства постсовременности, а с другой – те направления философской мысли, которые с наибольшей радикальностью подчеркивают свою вне-положенность традиции классического философствования. Второй терминологической сложностью здесь является решительный поворот мысли postmodernité к жанру «смысловой множественности», где гомогенный смысл уступает место гетерогенному конфликту смыслов или, употребляя термин Ж.-Ф. Лиотара, распре (différend) между различными жанрами дискурса, в том числе и дискурса онтологического. В этом случае правильнее говорить уже не о какой-то единой постмодернистской онтологии, но, скорее, об онтологиях постмодерна, которые, конфликтуя не только с традицией, но, не в последнюю очередь и между собой, создают своего рода новое пространство онтологического анализа, пространство смысловой множественности, в котором даже онтология умножает себя.

Можно признать, вслед за Майклом Райаном [2. С. 213], наличие в онтологической множественности приоритетов, характерных для постмодернистского сознания в целом: плюральности над единством, различия над тождеством, сопровождаемых тотальной подозрительностью к любым универсалиям. Но, безусловно, здесь мы также имеем дело с распадом традиционного онтологического пространства на фрагментные «онто-повествования», в которых бытие, термин клас-

сической онтологии, уже трудно изымаем из той причудливой палитры «красок времени» [3. С. 307], в которые его окрасила эпоха postmodernité. Итак, в данном случае речь заходит о новом пространстве онтологического анализа. В этом пространстве (и имея в виду это пространство) вполне уместно задаться вопросом как о нигилистическом характере постмодернистской трансформации «онтологического жанра», так и о перспективах самой онтологии в эпоху постмодерна, если мы полагаем, что эта эпоха продолжается, или за ее пределами, если мы считаем, что она завершена.

Онтологические проблемы, которые ставятся в постсовременной философии, во многом малопривлекательны с точки зрения классического философствования, которое не узнает привычных онтологических тематизаций в искривленных зеркалах постмодернистской терминологичности. Вывод Хайдеггера о событии (Ereignis) как пределе всякой онтологии, событии, противоположаемом бытию (пусть даже это всегда событие самого бытия, ведь бытие только как бытие события, – не совсем то, что метафизическая традиция видела в бытии), вывел на свет еще одно противопоставление: уникальности и повторяемости. Именно уникальность события, несводимая к повторяемости бытия, на наш взгляд, послужила импульсом для последующих постмодернистских онтологических импровизаций.

В онтологиях постмодерна мы уже можем говорить о событии письма/текста и псевдособытиях *différance* (различения), *supplément* (дополнения) – у Деррида, *branchement* (ответвления) – у Бодрийяра как предмете онтологической рефлексии. Само событие, даже в радикально-хайдеггеровском смысле Ereignis, трансформируется в постмодернистской «псевдособытийности», лишаясь своих бытийственных черт, еще сохранявшихся в позднехайдеггеровской онтологии. Псевдособытия постмодернистских онтологий – это события под знаком вычеркивания, события, обладающие гибридно-понятийной структурой, события-гибриды, вернее – прививки невозможной событийной структуры, выражающей уже саму невозможность любого «чистого» события. Такими событиями пестрят страницы книг Лиотара, Делёза, Деррида.

Философия постмодерна претендует на преодоление субъект-объектной дихотомии, вернее, на мышление уже за ее пределами. Это достигается, на наш взгляд, посредством концентрации внимания на онтологически возможном, следствием чего является презентация онтологии как множества возможных смысловых миров. Вопрос о реальности или нереальности этих миров автоматически выносятся за скобки. Как признает Ж. Делёз, «этот возможный мир не реален или еще не реален, однако же он существует – это то выражаемое, что существует лишь в своем выражении... И этот возможный мир обладает в себе также и своей собственной реальностью, именно в качестве возможного мира» [4. С. 27].

Данный возможный мир Делёза – это прежде всего мир языковой, на что указывает связка выражение/выражаемое. Разворот онтологии в сторону языкового пространства воображаемого мира, сознательно уравниваемого (естественно, на правах все той же концептуальной возможности) с миром реальным, – весь-

ма важная характеристика всех без исключения постмодернистских онтологий.

Следует отметить, что предпосылки для подобного умножения, философски возможного за счет реального, можно отыскать еще у Хайдеггера, Фрейда и Лакана, для которых бытие, истина бессознательного или реальное всегда находятся «под знаком вычеркивания».

Это не может не наводить на размышления о своего рода новом «нигилизме вероятности», в котором философия все более и более переносится от осмысления проблем, прежде называвшихся реальными, в вероятностные пространства, обладающие активно обсуждаемыми философами *postmodernité* вероятными проблемами. Субъект такого вероятностного мира – это прежде всего вероятностный субъект, охваченный страстью исследования великой тайны современности: открытия субъектом многогранности своей вероятностной природы.

В деконструктивизме Ж. Деррида исчезновение центра, классического субъекта делает возможной тотальную поливариантную игру взаимозависимостей знаков, где основным фактором (или деконструктивистским «псевдоцентром») ставится *différance* как постоянное производство системы различий. Как пишет Ж. Деррида, «слово “деконструкция”, как и всякое другое, черпает свою значимость лишь в своей записи в цепочку его возможных субститутов – того, что так спокойно называют “контекстом”. Для меня, для того, что я пытался и все еще пытаюсь писать, оно представляет интерес лишь в известном контексте, в котором оно замещает и позволяет себя определить стольким другим словам, например “письмо”, “след”, *différance*, *supplément...*» [5. С. 56–57].

В логике постоянных ответвлений знаков-следов и контекстуальных отсылок безвозвратно теряется сам субъект философствования, де-персоналистичность хайдеггеровского *Dasein* достигает апогея в деконструктивистском *différance*, которое само себя развивает и само себя продолжает в тексте.

Деконструкция проходит через последовательности концептуальных текстовых конфигураций, и у списка терминов, с которыми и посредством которых она работает, по определению нет таксономической границы. Термины деконструкции взаимосвязаны, являясь своего рода метками-детерминативами, сквозь которые просеиваются всевозможные текстуальные смыслы. Не обладают они и одним фиксированным значением: в зависимости от области своего применения одно и то же деконструктивистское понятие может смещаться по различным терминологическим траекториям. Как утверждает Деррида, деконструктивистские концепты «размножаются цепочкой по всей практической и теоретической совокупности текста каждый раз по-разному» [6. С. 71].

Эти постоянные терминологические смещения выражает еще одно понятие у Деррида – рассеивание (*dissémination*). Посредством его применения осуществляется «взлом семантических горизонтов», перенос внимания на полисемантическую или политематизацию, избегание «моносемантического» интерпретационного ряда. Тем самым деконструкция пытается предотвратить возможность диалектического или метафизического собирания тоталь-

ности данного текста (над которым ведется работа) в истину его смысла, единственно точного.

В деконструктивизме становится очевидной онтологическая трансформация, что отличает постмодернистское философствование: фактически здесь мы имеем дело с таким пониманием бытия, которое не имеет ничего общего с бытием традиционной метафизики. Бытие, рассматриваемое сквозь призму довольно произвольно связываемых между собой означающих, приобретает оттенки множественности и постоянной уникальности, фактически являясь неким потенциальным вмещением, платоновской «хорой» всех доступных языковых значений.

И здесь – весьма простой ход мысли: термин с единственно-фиксированным значением (или возможностью его понятийно-определяющего фиксирования) сменяется термином с множественно-нефиксированным полем значимости, в котором значения не даны, но воссоздаются, следуя прихотливым, извилистым ассоциативным путям.

Деррида определяет трактовку бытия в современной философии (и перспективы, вытекающие из этого) как такое послесловие (или же послесловия) к бытию, которое прерывает порядок речи, не подводя итог уже сказанному, подобно какому-либо завершению, как последнее слово или суждение. Это послесловие ускользает от логоса онтологии и всего, что попадает под вопрос «что есть?».

Процесс подобного ускользания бытия весьма подробно прослеживается в работах Ж. Бодрийяра как постоянно усиливающееся нигилистическое движение, затрагивающее все стороны жизни современной культуры и приводящее в конечном счете к исчезновению самого нигилизма, когда он больше не встречается ничего, что бы ему противостояло, и, по сути дела, растворяется сам в себе.

Три последовательных этапа становления европейского нигилизма Бодрийяр связывает, соответственно, с разрушением порядка видимости, разрушением порядка смысла и, наконец, с завершающим «этапом исчезновения». Они могут быть проиллюстрированы на примере искусства, которое в своем историческом движении воспроизводит стадии нигилистического отрицания реального. Здесь, как отмечает Бодрийяр, «романтизм был первым проявлением, великим проявлением нигилизма: он содействовал, в полном согласии с Революцией и Просвещением, разрушению *порядка видимости*. Сюрреализм, дадаизм, абсурдизм были вторым великим шагом, содержа в себе черты нигилизма, соответствующего разрушению порядка смысла» [7. С. 23].

Но эти ранние формы нигилизма не касаются, согласно Бодрийяру, искусства нашего времени, «постсовременности», которое, встретившись с самой современной формой нигилизма – нигилизмом *симуляции*, – оказалось на пороге собственной смерти, разумеется, не в буквальном плане, но в плане пережития собственного смысла и красоты, которые покидают оставшееся существовать в собственном сне грез искусство постмодернизма [8. С. 164–168]. Бодрийяр констатирует: «Современное искусство сегодня ищет ухода от самого себя, самоотрицания. И более всего оно жаждет самореализации, как само-гиперреализации, жаждет перехода к сво-

ей сущности, где теперь только пустота. Здесь – головокружительное погружение в бездну, но здесь – оцепенение. Экстаз “вульгарного объекта” влечет за собой переход художественного акта в его экстатическую форму, где он, уже не нуждаясь даже в объекте, бесконечно вращается вокруг самого себя, чтобы, в конце концов, исчезнуть в этом вращении. Искусство сегодня увлечено лишь магией собственного исчезновения» [9. С. 13].

Бодрийяр говорит о радикализации нигилистического движения вплоть до стадии, когда нигилистический экстаз, свойственный модусу исчезновения, приводит к исчезновению самого нигилизма, его растворению в нейтральных и безразличных формах симуляции. Здесь определяющим фактором становится неопределенность, а вернее принципиальная неопределимость любых теоретических построений, прекращающих соотноситься с единым порядком реальности, цели и смысла. Согласно Бодрийяру, в наши дни «даже сцена анализа стала неопределенной, случайной: теории сносятся этими волнами неопределимости и случайности (но на самом деле нигилизм уже невозможен, ибо он еще является теорией, хотя и безнадежной; но еще определенной воображением конца)» [7. С. 232].

Нигилизм, как это прекрасно показано у Бодрийяра, в первую очередь разрушает пространство теории, и лишь достигая этой цели, он аннигилирует себя, ибо отсутствует то, что могло бы ему противостоять. Соответственно, говорить о преодолении нигилизма означает вести речь о восстановлении теории и, прежде всего, онтологической теории, которая была бы не затронута нигилистическим влиянием и не являлась бы питательной средой для появления и пролиферации новых форм нигилизма. Каким же образом можно представить себе такую теорию?

Еще Хайдеггер в работе «Наука и осмысление» обратил внимание на то, что латинское *contemplatio* как перевод греческой «теории» создало новое смысловое поле, в котором, с его точки зрения, исчезло все существенное, что таилось в греческом слове, поскольку *contemplatio* этимологически восходит к *contemplari*, означающему, в отличие от «теории», нечто выделенное в определенный участок и в нем огороженное огорожкой [10. С. 243–244].

Здесь, на наш взгляд, трудно согласиться с Хайдеггером, ведь в современном понимании теории, если, конечно, следовать бодрийяровскому анализу, исчезает в нигилистической равнозначности и неопределенности даже то существенное, что содержалось в *contemplatio*. А поскольку римское мышление было все же гораздо ближе греческому, чем наше (по крайней мере, оно-то уж не было затронуто новоевропейским нигилизмом), то самое для нас существенное в своем переводе «теории» как *contemplatio* римляне как раз и сохранили.

Этим существенным, с нашей точки зрения, является именно огороженность теории как *contemplatio* от безудержных инфинитизаций значения и смысла, от вступления дискурса, претендующего на название философского, в парадигму ничем не ограниченных субъективных и вероятностных спекуляций, характерных для уже нигилистического мышления постмодернистского толка.

Образ нигилизма в концептуальном анализе Жана Бодрийяра, органично входя в мир грез постмодерни-

стского сознания, раскрываясь в экстатическом самоотрицании, когда уже становится невозможным быть даже нигилистом, является не просто следствием крайностей стиля бодрийяровской мысли, но своеобразным итогом той трансформации онтологического жанра, у истоков которой стоял Мартин Хайдеггер.

Однако бодрийяровские «поминки по нигилизму» вовсе не упраздняют нигилизм как онтологический феномен, они лишь с новой силой ставят вопрос о переходе или мутации нигилизма в его новые формы, адаптированные к современным реалиям и адаптирующие их к себе.

Вряд ли это может быть иначе, поскольку, говоря словами того же Хайдеггера, сущностная полнота феномена нигилизма как раз и осуществляется посредством непрерывной смены его исторических масок и форм. В «Европейском нигилизме» Хайдеггер в этой связи говорит следующее: «Когда, и как, и насколько, будучи познана или не познана, господствует *какая-то* из этих форм нигилизма или же все они одновременно господствуют, создавая сплошь многозначное историческое состояние эпохи, – это вопросы, которые дают себя поставить всякий раз лишь из определенной ситуации поведения и осмысления... Указания на ветвящиеся виды нигилизма нам достаточно, чтобы обозначить подвижность его существа и его исторического характера, чтобы одновременно заново заострить, что под нигилизмом нельзя иметь в виду просто некое современное явление или, тем более, нечто “злободневное” в эпоху Ницше. Имя “нигилизм” указывает на историческое движение, приходящее задолго до нас и размахнувшееся далеко за пределы нашего времени» [11. С. 141].

И все-таки, несмотря на кажущееся всеисцеляющее нигилизма, его онтологическая ситуация в чем-то двойственна, и на наш взгляд, она сводится не просто к выбору между пассивным и активным нигилизмом, как у Ницше, или между безбытийным сущим и не-сущим бытием, как у Хайдеггера, ибо эти дистинкции все еще остаются внутри самого пространства нигилизма, но к выбору между нигилизмом и его преодолением.

Нигилизм в онтологии не хочет знать ни того, что на самом деле представляет собою сущее, ни того, как оно устроено, поскольку, с нигилистической точки зрения, любые интерпретации сущего равновероятны, а вернее, равно ничтожны перед уже заранее совершенным нигилизмом двойным отрицанием этого сущего. Во-первых, в сущем нигилистическое мышление отрицает его порядок и анагогически-иерархическое устройство, позволяющее мысли через все более углубляющееся философское созерцание поэтапно приходить к постижению истины сущего. Во-вторых, в сущем отрицается наличие единого, общего для всех смысла и разумного целеполагающего бытийствования.

Подобное отрицание как раз, в полном соответствии с мыслью Ницше, трактовавшего современный нигилизм как «переворачивание платонизма», по сути дела разрушает пространство традиционной онтологии в том виде, как оно понималось в платонизме и аристотелизме еще до их нигилистического перетолкования в эпоху Нового времени.

Преодоление такого нигилизма посредством восстановления онтологической теории в своих правах

является, как нам кажется, главной задачей для современного онтологического мышления, всерьез озабоченного проблемой бытийной истины сущего.

Первый значительный шаг в этом направлении был, на наш взгляд, совершен Мартином Хайдеггером, поставившим под сомнение новоевропейскую герменевтику онтологического наследия античности с ее переводом терминов и понятий греческой философии на язык уже другого, сущностно нигилистического мышления. Жак Деррида, по-своему продолжая эту традицию хайдеггеровского философствования, распознал терминологию как поле онтологического анализа, показав в своих многочисленных текстах, что терминологичность мышления означает вовлеченность в традицию, что сегодня невозможен философский дискурс, который бы игнорировал философское наследие прошлых веков. Деконструкция, являясь, с одной стороны, достаточно показательным нигилистическим «последствием к онтологии», с другой стороны, в полном соответствии с собственным принципом двойственного жеста или двойной игры, неустанно демонстрировала, что современная философия не начинает что-либо заново, она всегда продолжает и продолжается, находясь в погруженном в собственную традицию герменевти-

ческом измерении. А это означает возможность герменевтической реактивации незатронутых нигилизмом систем классической философии.

Наконец, решающим, на наш взгляд, вкладом в преодоление онтологического нигилизма явились работы Алексея Федоровича Лосева, в которых был намечен путь к осознанию современным мышлением того, как может быть построена не затронутая нигилизмом универсальная онтологическая теория. Именно у Лосева бытие принципиально понимается как сущее, обладающее структурой и иерархическим строением, что позволяет ставить вопрос об истине бытия только в контексте необходимости его поэтапно-анагогического познания.

Все эти трансформации онтологического жанра, преодолевающие в себе нигилизм и прорывающиеся к новым горизонтам смысла, отражают общую интенцию современного философского мышления: философия должна перестать быть игнорирующей традицию нигилистической игрой в слова, игрой, которая обречена продолжаться до тех пор, пока не будет парадигмально очерчено новое (или любое прежнее системообразующее), строго терминологическое пространство онтологической теории, которое позволит определениям философии обрести тот аподиктический смысл, которого им сегодня не хватает.

ЛИТЕРАТУРА

1. Глюксман А. Достоевский на Манхэттене / А. Глюксман. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006.
2. Ryan M. Marxism and deconstruction: A critical approach / M. Ryan. – Baltimore, 1982.
3. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн / Ж.-Ф. Лиотар // Ad Marginem'93: Ежегодник. – М.: Ad Marginem, 1994.
4. Делёз Ж. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – СПб.: Алетея, 1998.
5. Деррида Ж. Письмо японскому другу / Ж. Деррида // Вопросы философии. – 1992. – № 4.
6. Деррида Ж. Позиции / Ж. Деррида. – К.: Д.Л., 1996.
7. Baudrillard J. Simulacres et simulation / J. Baudrillard. – P.: Galilée, 1981.
8. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006.
9. Baudrillard J. Les stratégies fatales / J. Baudrillard. – P.: Grasset, 1983.
10. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993.
11. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // М. Хайдеггер. Ницше и пустота. – М.: Алгоритм; Эксмо, 2006.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 12 мая 2008 г.