

Искушение Независимый исследователь Субъект политического действия заблудился в лабиринтах неомонадологии? Неомонадологии?

Олег Горяинов

*Независимый исследователь
E-mail: critiquefailagain@gmail.com*

Искушение Лейбницем: почему субъект политического действия заблудился в лабиринтах неомонадологии?

Аннотация:

В статье ставится вопрос о субъекте политического действия в контексте современной рецепции метафизики Готфрида Вильгельма Лейбница. Обзор работ современных философов, опирающихся на Лейбница, позволяет показать, что вопрос о таком субъекте последовательно обходится ими стороной. Чтобы прояснить последствия такого уклонения от вопроса о субъекте для различных версий неомонадологии, в работе проясняется проблематичность понимания субъекта по аналогии с монадами Лейбница. Анализ текстов Лейбница помогает

указать на особую роль тела (материи), что влечет за собой постановку проблемы онтологического статуса отдельных тел.

Для решения этой проблемы предлагается анализ понятия «субстанциальной связи» (*vinculum substantiale*) и его роли в системе Лейбница. Анализ «субстанциальной связи» позволяет показать, что построение на основе монадологии когерентной теории субъекта (и, в частности, субъекта политического действия) является невозможным.

Для развития и закрепления этого тезиса в финальной части статьи рассматривается работа Джорджо Агамбена, в которой проявляются имплицитно присущие проекту монадологии апории

Ключевые слова:

Лейбниц, Агамбен, неомонадология, субъект политического действия, субстанциальная связь

Кто способен сегодня выступить субъектом политического действия? Хотя столь наивный и прямолинейный вопрос можно считать «общим местом» современной теории, вряд ли возможен не только однозначный убедительный ответ на него, но проблематично составить относительно полный перечень проблем, препятствующий поиску решения сформулированной подобным образом задачи. Сложность ответа на подобный вопрос (обусловленная, помимо прочего, постструктуралистской дискредитацией картезианско-кантианского субъекта, (нео)марксистскими заигрываниями с «множествами» и т. д.) может раскрываться по разным основаниям, опираясь на различные традиции из истории политической мысли. В настоящей работе будет предпринята попытка указать по меньшей мере на одно из препятствий, ставящих исследователей субъекта политического действия в тупик. Гипотеза, от которой я отталкиваюсь, лаконично может быть выражена так: актуализация наследия Готфрида Вильгельма Лейбница современной теорией, ее попытки обновить собственный язык с помощью проекта монадологии, является ловушкой для любых версий политической мысли, заинтересованной в четкой артикуляции ответа на вопрос, кто сегодня может выступить субъектом политического действия. Чтобы обосновать это утверждение, далее: 1) В первой части статьи будет сделан обзор ряда работ философов, опирающих-

ся на Лейбница, что позволит доказать, что вопрос «может ли монада пониматься как аналог (человеческого) субъекта?» последовательно обходится стороной современными «наследниками» немецкого философа; 2) Во второй части анализ текстов Лейбница призван показать, что ключевым элементом его философской системы является утверждение особой роли тела (материи), что логически ставит перед создателем «Монадологии» задачу: обосновать возможность реального (субстанциального) существования отдельных тел; 3) В третьей части анализ понятия «субстанциальной связи» (*vinculum substantiale*), призванного решить проблему, обозначенную во второй части, поможет указать на апорию, имманентно присущую проекту Лейбница. Речь идет о проблеме построения на основе монадологической логики когерентной теории субъекта (и, в частности, субъекта политического действия); 4) Наконец, в четвертой части анализ нескольких параграфов из финального тома “*Homo sacer*” Джорджо Агамбена, предметом которых являются размышления Лейбница о «субстанциальной связи», позволит развить тезис, согласно которому всякая версия неомонадологии, предложенная современной философией, наследует неразрешимый вопрос о субъекте действия.

«Слепое пятно» неомонадологии

Рецепция метафизики Лейбница современными мыслителями симптоматично обходит стороной вопрос о субъекте, а точнее, о той конструкции субъективности, которая логически следует из проекта монадологической философии. Различные версии неомонадологии при столкновении с этим вопросом либо полностью игнорируют такую проблему, либо полагают ее неproblemатичной, а потому не требующей отдельного рассмотрения. Подобная ситуация тем более удивительна, что многие современные последователи Лейбница в той или иной степени используют его тексты для интервенции на территорию политической теории и философии, а потому как минимум вопрос о субъекте политического действия в этом контексте видится неизбежным. Если монадология может выступить основанием для новых политических концепций, то каким образом она позволяет решить один из базовых вопросов политической мысли? Обращаются ли к текстам Лейбница неолибералы или неомарксисты — общим для обеих традиций остается «слепое пятно» теории субъекта. А именно, большинством исследователей переход от монады

к индивидуальному или коллективному субъекту (не важно, антропоморфного или не антропоморфного типа) полагается, во-первых, как возможный, а во-вторых, как не порождающий существенных противоречий (т. е. не требующий дополнительных усилий концептуализации). Чтобы показать, как работает такого рода «прыжок» от «монад» к «субъектам», рассмотрим, как разворачивается аргументация у двух теоретиков, чьи политические цели существенно различаются, однако способ использования системы Лейбница обнаруживает сходства.

Для голландского философа и историка Франклина Анкерсмита монадология выступает основанием для проекта демократического плюрализма, который понимается согласно логике перспективизма, что продолжает и развивает знаменитые утверждения Лейбница, согласно которым каждая монада выражает весь универсум, но делает это с определенной точки зрения (§ 56, 57 «Монадологии»). Цель Анкерсмита — указать на такую картину мира эпохи Просвещения, которая позволила бы утвердить первичность индивидуального над универсальным, что в свою очередь призвано воссоздать более почетную генеалогию идеологии либерального индивидуализма. Согласно голландскому ученому, монадология Лейбница позволяет утверждать, что

неверно, что сначала существует универсум, содержащий в себе все индивидуальные вещи (или монады), и лишь затем перспективы, из которых эти вещи или монады воспринимают друг друга. <...> Универсум *выводится* из отдельных монад, из индивидуальности, а не *предшествует* им (Анкерсмит 2012: 280).

Риторически подмечая «грубость» и «неудобность» модели демократии, возведенной на таком фундаменте, признавая кажущуюся на первый взгляд некоторую абсурдность подхода Лейбница, Анкерсмит показывает, сколь много вопросов требуют решения, чтобы монадологическая версия демократического плюрализма оказалась рабочей, однако игнорирует прояснение ключевого вопроса: насколько обоснован переход от «монад» к «вещам» и «субъектам»? Для Анкерсмита утверждение, что «индивидуальную монаду можно представить себе как человека» (Там же: 278), видится логически возможным, а само понятие монады якобы легко переводится в конструкцию как (человеческого) субъекта, так и иных объектов: «согласно Лейбницу, универсум состоит из индивидуальных монад, которые

более или менее соответствуют объектам известного нам мира» (курсив мой. — О. Г.) (Там же). Хотя выбранная Анкерсмитом фигура речи («более или менее») читателям Лейбница может показаться уместной применительно к мысли немецкого философа¹, как будет показано далее, именно в этом вопросе — вопросе возможности перехода от монады к объектам предметного мира и, в частности, к человеческому субъекту — такая аналогия является совершенно необоснованной.

Похожая аргументация, преследующая при этом совершенно иные политические цели, обнаруживается у итальянского философа Маурицио Лаццарато. В третьей главе книги «Революции капитализма» Лаццарато опирается на Лейбница и перенесшего проект монадологии в социологию Габриэля Тарда, чтобы предложить более точное описание капиталистического устройства современности. Согласно Лаццарато, неомонадология позволяет лучше понять устройство современных предприятий и капиталистического универсума, где отношения между работниками и потребителями, с одной стороны, и миром производства — с другой, воплощают собой некое подобие «предустановленной гармонии», связывающей монады и Бога. Лейбниц оказывается полезен как метафизик, постулировавший «различие между “актуализацией” в душах и “воплощением” в телах», что помогает понять, как «фирма управляет нетелесными трансформациями (рекламные слоганы), которые, в конечном счете, обращены исключительно к телу» (Лаццарато 2007: 171). Из анализа Лаццарато следует, что для него также нет проблемы перевода с языка «монад» на язык «человеческих субъектов». «Фирма, таким образом, стремится установить соответствие, отношения взаимосвязи и согласованности между монадами (потребителем и работником) и миром (фирмой). В философии Лейбница именно это место отводилось... Богу!» (курсив мой. — О. Г.) (Там же: 169). Хотя цели Лаццарато отличны от намерений Анкерсмита (вместо апологии демократии Лейбниц призван помочь создать новую критическую теорию труда, уточняющую марксистскую

¹ Метафизика немецкого философа во много известна своим отказом от идеи разрывов и постулированием «множества степеней перехода» между различными, в том числе предельными состояниями. Ср.: «Известно также, что во всем бывают ступени. Существует бесконечное число ступеней между каким угодно движением и полным покоем, между твердостью и совершенно жидким состоянием, которое не представляет никакого сопротивления, между Богом и ничто. Точно так же существует бесконечное число переходных ступеней между каким угодно действием и чисто страдательным началом» (Лейбниц 1982в: 368).

социологию), общим для обоих теоретиков остается внимание к тому, как монадология позволяет разрешить конфликт индивидуального и универсального. Для Лаццарато также важна идея перспективизма, но акцент он делает не на плюрализме «точек зрения», как Анкерсмит, а на ином утверждении из «Монадологии», согласно которому «каждая сотворенная монада представляет весь универсум» (Лейбниц 1982а: 424). «Как уже замечал Тард, благодаря Лейбницу можно выйти за пределы апорий отношения индивидуального и коллективного, а значит, индивидуализма и холизма, потому что коллектив и общество включены в индивидуальность монады» (Лаццарато 2007: 176). Однако иные интенции итальянского философа и его бóльшая чуткость к логике Лейбница (прочтение Лаццарато куда более корректно и соответствует букве и духу «Монадологии») не изменяют того обстоятельства, что вопрос о субъекте также решается по принципу аналогии. Судя по всему, Лаццарато не видит проблемы в том, чтобы уравнивать «работника» и «монаду», солидаризируясь с тем, что монады более или менее соответствуют объектам реального мира (Там же: 177).

Обозначенные подходы можно считать типичными и повторяющимися те способы рецепции метафизики Лейбница, которые сложились в конце XX века. Так, уже в середине 70-х годов норвежско-американский политический философ Юн Эльстер предложил прочтение проекта монадологии как наиболее полного описания универсума, устроенного согласно логике капиталистической рациональности, где Бог — высший бизнесмен, мир создан путем экономически целесообразных подсчетов, а капитал понимается как аналог энергии (Elster 1975)². Десять лет спустя француз Бруно Латур начал построение акторно-сетевой теории (АСТ), отталкиваясь именно от метафизики Лейбница. Латуру потребовалось внести в систему монадологии некоторые уточнения, сохранив при этом логические основания такой картины мира, которая позволяет утверждать: «это хоть и не преду-

² Такое прочтение Лейбница, несмотря на всю кажущуюся экстравагантность, безусловно, соответствует логике проекта «Монадологии», для которой принцип «лучшего из возможных миров» представляет собой не устремление как абсолютному благу или совершенству, а результат некоторого «оптимума». То есть наиболее экономичное устройство универсума. Ср.: «Из высочайшего совершенства Бога следует, что при творении универсума он избрал план наилучший, соединяющий в себе величайшее разнообразие вместе с величайшим порядком. Наиболее экономичным образом распорядился он местом, пространством, временем» (курсив мой. — О. Г.) (Лейбниц 1982б: 409).

становленная, а постустановленная, локальная и случайная, но все-таки лейбницева гармония» (Латур 2015: 227)³. «Анархистская» версия монадологии Латура отличается от подходов Эльстера, Анкерсмита и Лаццарато тем, что уклоняется от вопроса о возможной аналогии между монадой и человеческим субъектом. Вместо этого Латур использует монадологическую логику, чтобы, напротив, утвердить роль «нечеловеческих» акторов (актантов), однако аналогом для последних по-прежнему оказываются монады:

нельзя делить энтелехии [до введения концепта «монад» Лейбниц обозначал первичные метафизические начала как «энтелехии», поэтому в этом контексте они могут использовать как синонимы, чем и пользуется в своем тексте Латур. — прим. О. Г.] на «одушевленные» и «неодушевленные», «человеческие» и «нечеловеческие», на «объекты» и «субъекты» (Латур 2015: 261). В АСТ нет никакой модели (человеческого) актора (Латур 2017: 182).

Таким образом, Латур также уклоняется от вопроса о «субъекте» и, в частности, «субъекте действия», но делает это путем игнорирования самой проблемы, расширяя перспективу. Смешение человеческих и нечеловеческих «акторов» позволяет отвлечь внимание от вопроса, как возможен переход от монад к субъектам любого типа. Раз, согласно Латуру, все может взаимодействовать буквально со всем — в силу утверждения, что никогда нельзя утверждать, кто или что действует, — тогда якобы не существует проблемы перехода от «монады» как метафизического принципа-начала у Лейбница к предметному и, в частности, субъектному миру вокруг:

необходимо начать не с «социальной детерминированности действия», «рациональных способностей индивидов» или «силы бессознательного», как обычно мы делаем, а с *недетерминированности действия, с неопределенностей и споров по поводу того, кто и что действует, когда действуем «мы»*. И тут, конечно, никак нельзя решить, находится ли источник этой неопределенности в самом исследователе или же в акторе. (второй курсив мой. — О. Г.) (Латур 2014: 67).

³ Ранее мной уже был произведен подробный разбор проекта АСТ Латура как современной версии монадологии, прочитанной в оптике Ф. Ницше и Ж. Делёза. См.: (Горяинов 2018: 16–25).

В контексте «нечеловеческих» онтологий примечателен случай Грэма Хармана, который обычно позиционируется как вольный продолжатель дела Эдмунда Гуссерля и Мартина Хайдеггера, тогда как его долг перед Лейбницем чаще остается в тени внимания исследователей. В статье «Пластическая хирургия для монадологии» Харман признается, что для его проекта объектно-ориентированной онтологии (ООО) Лейбниц не менее важен, чем Хайдеггер. И что именно Лейбниц помогает лучше понять уникальность человека не вопреки, а благодаря тому, что из монадологии можно вывести отказ от онтологического различия между человеческими и нечеловеческими объектами (Harman 2011: 225). Однако, используя мысль немецкого философа в своих спекулятивных целях (сильно далеких от Эльстера, Анкерсмита, Лаццарато и даже Латура), Харман также уклоняется от вопроса, насколько уместна аналогия между монадами и человеческими субъектами, утверждая предельно широкую аналогию — между монадами Лейбница и объектами в ООО. Но в какой мере можно говорить о том, что монада может выступить моделью для хармановского объекта, также не проясняется. Таким образом, если Эльстер, (отчасти) Анкерсмит и Лаццарато при помощи Лейбница пытаются разными способами «расколдовать» капиталистический универсум, предложив, как они полагают, более точный и адекватный язык описания, то Латур и Харман используют Лейбница противоположным (реакционным) способом. Для них проект монадологии выступает источником утверждения большей неопределенности в вопросе о субъекте действия и основанием для отрицания существующих различий между человеческими и нечеловеческими акторами/объектами. Однако, несмотря на все различия между обозначенными подходами, общим для всех является не критический перевод метафизического принципа «монад» в «предметы» реального мира: человеческих субъектов и нечеловеческих объектов.

В недавней работе Алексей Пензин обратил внимание на то, что с начала 70-х годов неоднократно подчеркивается связь между динамикой капитализма и философской мыслью XVII столетия, в частности, работами Лейбница (Penzin 2021: 218)⁴. Пензин стремится показать, как метафизические конструкции этого периода позволяют лучше понять ту логику, которая определяет современное капиталистическое устройство,

⁴ Другие подходы к политическому прочтению мысли Лейбница в контексте проблемы теории государства и вопроса о власти соответственно см: (Magun 2020: 244–246) и (McGee 2011).

а для этого он предпринимает анализ, направленный на генеалогию принципа *always-on*, то есть постоянно работающей капиталистической субъективности. Полностью солидаризируясь с такой методологической установкой, стремящейся прояснить имманентное присутствие и значение моделей мышления эпохи Просвещения в настоящее время, по-прежнему остается вопрос: насколько обоснованно говорить о тех или иных типах субъективности, порожденных метафизикой Лейбница? Если, как убедительно показал Пензин, «философский дискурс, возникший в раннекапиталистической современности, подчеркивал непрерывность “жизни разума” как конституирующее свойство субъективности» (Penzin 2021: 220), то все-таки неизбежным остается вопрос: можно ли говорить (и если да, то как) о субъекте, логически следующем из проекта монадологии? Возможно ли вообще на основе монадологической логики вообразить субъекта (политического) действия, который бы не утрачивался в абстрактности метафизического принципа (монады) и (индивидуальные) границы которого позволили бы его конкретизировать, не растворяя в метафорике различных безличных множеств? Чтобы показать, что ответ на эти вопросы является однозначно отрицательным, далее необходимо обратиться к работам Лейбница, чтобы показать: фундаментальная апория монадологии заключается именно в невозможности перехода от принципа монад к конструкции субъекта.

Роль тела в монадологии

Логично предположить, что негласный консенсус современных читателей Лейбница относительно возможности перехода от монад к предметному миру и человеческому субъекту обусловлен самим немецким философом. Точнее, тем, как он отвечает на вопрос, что есть «тело» и, в частности, что есть «конкретное человеческое тело». Чтобы прояснить этот момент, кратко реконструируем аргументацию Лейбница.

Хорошо известно, что Лейбницу удалось выйти за рамки конструкций Рене Декарта и Бенедикта Спинозы по вопросу о связи «души» и «тела». Ключевая задача, которую поставил для себя Лейбниц, заключалась в том, чтобы показать, как монады (энтелехии), т. е. нематериальные метафизические принципы, связаны с предметным миром. Однако такая связь не должна носить характер онтологического разрыва дуализма Декарта, но и не впадать в соблазн единой субстанции Спинозы. Именно

в этом контексте следует читать те страницы текстов Лейбница, где дается ответ на вопрос, как монады могут сложиться в некоторое единство того или иного (человеческого) тела. Лейбниц начинает с разоблачения ошибки картезианцев, которые утверждают, что душа может совершенно отделяться от тела (§ 14 «Монадологии»). Согласно немецкому философу, подобный разрыв с материей приводит к утрате всяческой связи с универсумом.

Я не допускаю, чтобы существовали ни души, естественным образом вполне разделенные, ни сотворенные духи, совершенно оторванные от тел... <...> творения свободные или освобожденные от материи были бы там самым оторваны от связи с универсумом и были бы некоторым образом дезертирами всеобщего порядка (курсив мой. — О. Г.) (Лейбниц 1982в: 377).

Вместе с тем Лейбницу не подходит и принцип параллелизма души и тела Спинозы в том виде, как он сформулирован во 2-м королларии 14-й теоремы 1-й книги «Этики», т. е. как модусы атрибутов Бога (единой и единственной субстанции) (Спиноза 2006: 263). Между *res extensa* и *res cogitans* Лейбниц предлагает видеть куда более сложное устройство, нежели картезианский разрыв или спинозистский параллелизм. И чтобы логику этого устройства показать, Лейбницу необходимо дать новое понятие «тела», а точнее, придать телу особое функциональное значение.

С одной стороны, может показаться, что Лейбниц идет вслед за Спинозой, когда утверждает, что «все в душе происходит так, как если бы тела вовсе не было; точно так же, как из первой половины следует, что в теле все совершается так, как если бы не существовало души» (Лейбниц 1982д: 332). Однако с течением времени то, что могло бы напоминать про параллелизм движения в душе и теле, получает неожиданное уточнение. В частности, в другом месте Лейбниц так продолжает и уточняет свою мысль: «я установил полнейший параллелизм между тем, что происходит в душе, и тем, что совершается в веществе, показав, что душа с ее отправлениями есть нечто отличное от материи, но что все-таки она всегда сопровождается вещественными органами (курсив мой. — О. Г.)» (Лейбниц 1982г: 363). Последнее замечание в приведенной цитате позволяет указать на парадоксальное движение мысли Лейбница, словно колеблющейся между двумя опциями. С одной стороны, действительно можно говорить о некотором параллелизме между двумя началами. Но с другой, Лейбницу требуется своего рода заземление, логиче-

ская привязка души к телу. В результате лейбницевский параллелизм не имеет ничего общего с аргументом Спинозы, так как через привязку монады к телу Лейбниц решает ключевой вопрос монадологии — тело позволяет индивидуализировать монаду. То, что в истории философии известно как субстанциальный плюрализм Лейбница, обеспечивается не метафизическим началом (монадами), а именно тем обстоятельством, что все монады — за важным исключением монады-Бога — ограничены телесным началом, но такое ограничение есть условие индивидуации. Если «каждая монада необходимо должна быть отлична от другой» (Лейбниц 1982а: 414), то ключевой вопрос, что такое отличие гарантирует. Поэтому хотя Лейбниц постоянно подчеркивает, что материя есть то, что ограничивает монады, во многом повторяя «общее место» метафизики XVII столетия, он логически приходит к утверждению, что через такое «ограничение» у монад появляется «собственная точка зрения» (§ 19, 42, 62 «Монадологии»).

Хотя каждая сотворенная монада представляет весь универсум, но отчетливее представляет она то тело, которое собственно с ней связано и энтелехию которого она составляет; и, как это тело вследствие связности всей материи в наполненном пространстве выражает весь универсум, так и душа *представляет весь универсум, представляя то тело, какое ей, в частности, принадлежит* (курсив мой. — О. Г.) (Лейбниц 1982а: 424).

Именно сообразно телу «универсум отражается в душе» (Там же), и именно тело отвечает за баланс «смутных» и «отчетливых» представлений, благодаря которым единственно и возможна иерархия монад, построенная Лейбницем по принципу индивидуации. Уникальность каждой монады — результат своеобразия «точки зрения», которая обеспечивается материальным истоком. Близость монады к Богу обусловлена максимальной способностью к отчетливому отражению универсума. И напротив, те монады дальше всего от Бога, которые погружены в смутное видение. В этой модели важно то, что ни одна монада не может полностью приблизиться к Богу, так как последний свободен от привязки к материи, но такая свобода лишает его «индивидуальности», то есть определенной «точки зрения», «перспективы»⁵. Поэтому могущество и совершенство Бога хотя

⁵ Ср.: «Один Бог имеет отчетливое познание всего... <...> Бог — это как бы вездесущий центр, окружности которого нет нигде, все для него существует непосредственно, без всякого удаления от центра» (Лейбниц 1982б: 410).

и выражается в том, что Бог освобожден от телесного начала («Один только Бог всецело свободен от тела» (Там же: 426)), важно увидеть, что в этом могуществе одновременно заключена его «неспособность». То есть неспособность к «индивидуальной точке зрения», которая всегда находится в теле. Таким образом, тело (материя) у Лейбница есть условие для субстанциального плюрализма, различия между монадами, определяющее логику системы монадологии. Предельно ясно этот парадоксальный ход рассуждений (тело как источник способности к индивидуации и одновременно как ограниченность монады) выразил Людвиг Фейербах: «тело есть выразительный тон, посредством которого в себе и для-себя-бытие монады становится бытием, всеми воспринимаемым» (Фейербах 1967: 203).

Именно в этом месте проект монадологии обнаруживает свою проблематичность. И именно вопрос о функциональном значении тела позволяет вернуться к центральному вопросу настоящей статьи. Чтобы лучше зафиксировать проблематичность перехода по аналогии от монады к «(человеческому) субъекту», укажем на три ряда утверждений, соотношение между которыми вызывает вопросы:

1) С одной стороны, субстанциальный плюрализм метафизики Лейбница (в отличие от картезианского дуализма и спинозистского монизма) построен на утверждении, что подлинной субстанцией можно считать только монады. Согласно такой логике, единственно реальны монады, тогда как все остальное, в том числе тела, — лишь феномены, то есть видимость;

2) С другой стороны, индивидуальность каждой монады обеспечивается ее связью с конкретным телом, то есть благодаря некоторому единству между монадой (или совокупностью монад) и отдельным материальным организмом. Другими словами, условием индивидуальности каждой субстанции (монады) является нечто (тело), чей онтологический статус по меньшей мере проблематичен. Если тела представляют собой лишь феномены, не обладая субстанциональным началом, тогда как они могут быть условием субстанциального плюрализма? Как то, что не в полной мере реально, может обеспечивать существование того, что постулировано в качестве реального?

3) Наконец, возникает третья, не менее важная проблема. Как реализуется переход от монад как простых субстанций к сложным субстанциям, которые понимаются как «собрание, или агрегат, простых» (§ 1, 2 «Монадологии») (Лейбниц 1982а: 413). То есть помимо проблемы связи нематериальных монад с тела-

ми и вытекающей отсюда проблемы онтологического статуса тел возникает вопрос о том, как возможно, чтобы из совокупности отдельных монад складывался сложносоставной организм, который был бы не феноменальной видимостью, а чем-то реальным? Только ответ на этот вопрос делает хоть бы до некоторой степени осмысленным переход по аналогии от монад к (не)человеческим субъектам, который по умолчанию используют современные теоретики.

В единстве эта совокупность проблем упирается в вопрос, который был озвучен изначально: как возможна конструкция субъекта (политического) действия, построенная на основе метафизики Лейбница? На настоящий момент можно предположить, что монадология не допускает не только перевода монады в «человеческого субъекта» (неважно, коллективного или индивидуального). Проблематичен онтологический статус и любого отдельного организма как такового. Что может придать тому или иному телу статус чего-то реального, а не простого феномена? У историков философии, в отличие от теоретиков, поспешно пользующихся системой монадологии и уклоняющихся от этого вопроса, есть ответ на него с понятием «субстанциальной связи», *vinculum substantiale* (далее — VS), которое появляется в поздний период деятельности немецкого философа.

***Vinculum Substantiale* и ее последствия**

Примечательно, что понятие «субстанциальная связь» довольно быстро было распознано как важный, но чрезвычайно проблематичный элемент в теории Лейбница. Фейербах в своей работе о Лейбнице 1837 года уделяет этому понятию двухстороннюю сноску, вынося его анализ за рамки основного текста, колеблясь в том, насколько важна подобная маргиналия. В тексте самого примечания Фейербах прямо указывает на противоречие, вносимое понятием «субстанциальной связи» в кажущееся совершенным устройство вселенной монадологии.

С понятием *vinculum substantiale* [субстанциальной связи] трудно соединить определенный смысл, строго согласованный с принципом учения о монадах. Как ясно из самого текста главы, Лейбниц высказывается в этом пункте неопределенно, *колеблется, противоречит себе*. Если бы он видоизменил первоначальное понятие монады, то понятию *vinculum* можно было бы придать смысл, более тесно связанный с понятием монады. Иначе трудно,

почти невозможно придавать субстанциальной связи такой смысл [т. е. как сложной субстанции — прим. О. Г.]. *Субстанциальна ведь только монада, не связь, хотя, с другой стороны, истинной субстанцией Лейбниц называет только монаду, связанную с органическим телом* (курсив мой. — О. Г.) (Фейербах 1967: 205).

Симптоматичны не только слова, к которым прибегает Фейербах, что Лейбниц «колеблется», «противоречит себе», но и то, насколько лаконично выражена апория: субстанциальна только монада или истинная монада лишь та, что связана с телом? Фейербах отважился задать вопрос, который современные лейбницианцы обходят стороной: может ли быть чем-то реальным (субстанциальным) конкретное индивидуальное тело? Однако далее в тексте примечания Фейербах оговаривается, что «понятие *vinculum substantiale* раскрывается только в письмах к де Боссу, и, хотя они являются важным источником философии Лейбница, все же ими нельзя пользоваться без критического анализа» (Там же), тем самым как бы отмахиваясь от возникшей проблемы.

Более поздняя рецепция наследия Лейбница увидела в VS не только элемент, нарушающий стройность монадологии, но и попыталась дискредитировать это понятие как результат деятельности не философа, а дипломата. «*Vinculum substantiale* это скорее уступка дипломата, нежели убеждение философа» (Russell 2005: 179)⁶. Хотя Расселл одним махом отвергает значимость VS для монадологии и уделяет этому понятию лишь пару страниц своего масштабного исследования о Лейбнице, примечательно, что происходит это о главе «Душа и тело», где предпринимается попытка разъяснить позицию немецкого философа по данному вопросу. Однако то обстоятельство, что понятие VS родилось в переписке с де Боссом из попытки Лейбница ответить на теологический вопрос (как монадология может объяснить феномен пресуществления (транссубстанциации)?), не должно помешать увидеть всю глубину возникшей проблемы. Появление понятия VS является не случайным элементом отдельной полемики, а логически следует из проекта монадологии и тех лакун, которые он содержит изначально. В частно-

⁶ Речь Расселла о дипломатии Лейбница обусловлена тем, что понятие VS родилось из спора, который развернулся между католиком де Боссом и протестантом Лейбницем, где Лейбниц попытался доказать универсальность своей теории, ее способность преодолевать межконфессиональные различия.

сти, речь идет и первых двух параграфах «Монадологии», где утверждается существование простых и сложных субстанций (как агрегатов), но различие между ними не получает должного обоснования. Здесь уместно кратко реконструировать момент появления в аргументации Лейбница понятия «субстанциальная связь».

Историкам философии хорошо известно, что VS — следствие попытки решить апорию пресуществления (трансубстанциации) В письме от 6 сентября 1709 года де Босс так сформулировал перед Лейбницем задачу: «было бы интересно узнать, как, согласно вашим принципам, вы можете обосновать реальное присутствие тела Христа при евхаристии» (Leibniz 2007: 149). В дальнейшем, вплоть до финального письма в мае 1716 года, Лейбниц пытается обосновать понятие VS, рожденное локальным вопросом, но со временем вышедшее на уровень ключевого элемента всего проекта монадологии. Переводчик и комментатор переписки Лейбница и де Босса Брэндан Лук отмечает: «тема пресуществления (трансубстанциации) совпадает с одной из самых серьезных точек напряжения метафизики Лейбница: [речь идет] о статусе “телесных субстанций” — живых созданий, состоящих из органического тела и нематериальной души или формы» (Look 2007: xix). То есть вопрос о «субстанциальной связи» — это вопрос об онтологическом статусе индивидуальных материальных тел. А именно: являются ли такие тела чем-то реальным (субстанциальным) либо они лишь видимости (феномены)? Поэтому теологический контекст полемики хотя и важен, но он не должен заслонить вопрос, скрывающийся в основании. Напомним, как Лейбниц решает задачу де Босса с помощью введения нового понятия, чтобы стала лучше понятна противоречивая логика его аргументации.

Если, согласно Лейбницу, никакая монада не может быть уничтожена, тогда как можно объяснить трансформацию при евхаристии с точки зрения католиков? Если с монадами ничего произойти не может (то есть одни не могут исчезнуть, чтобы на их месте не могли чудесным образом возникнуть другие⁷), тогда монадология, по мнению де Босса, не способна описать опыт превращения хлеба и вина в тело и плоть Христа. Но если это

⁷ Следует напомнить, что отказ от объяснения всякого явления ссылкой на чудо — одна из ключевых методологических установок Лейбница. Ср.: «я отказываюсь прибегать для объяснения естественного хода вещей к какому-либо особому руководству (*direction*) со стороны Бога, которое может лишь носить характер чуда» (Лейбниц 1983: 609).

так, то универсализм замысла Лейбница ставится под вопрос, что для немецкого философа было неприемлемо: возможность рационально показать общность разных конфессий была для него одной из главных задач. Именно здесь на помощь приходит понятие VS, которое позволяет Лейбницу утверждать, что хотя феноменально хлеб и вино сохраняют свой вкус и вид неизменными, сущностно происходит радикальная трансформация. Дело в том, что сам по себе хлеб — не субстанция, а собрание субстанций, отношение между которыми при евхаристии принимает две разные формы. Сначала «субстанциальная связь» сообразует совокупность монад в «хлеб», а затем новая «субстанциальная связь» организует те же монады в «тело Христа». Именно новая связь между монадами, обеспечиваемая VS, позволяет утверждать: при феноменальной неизменности (вкус и вид хлеба не изменяются) обнаруживается субстанциальное различие⁸.

Здесь важно не упустить тонкость аргументации Лейбница. При первом приближении можно было бы согласиться с позицией Бертрана Расселла, согласно которой введение нового понятия не только не добавляет ничего существенного проекту монадологии, но вдобавок создает ряд логических проблем. А именно, здесь обостряется ключевой вопрос системы Лейбница: монадология предполагает существование телесных творений в качестве субстанций или же мысль немецкого философа движется в сторону идеалистического отрицания реальности всего существующего, кроме монад? Здесь важно не увидеть в этой дилемме выбор между двумя классическими философскими опциями — реализм или идеализм, так как для рационалиста Лейбница это не может быть результатом предпочтений, но следствием логического требования. Поэтому куда важнее понять, что выбор, к которому в итоге приходит Лейбниц (введение понятия «субстанциальной связи», а с его помощью — признание реальности, а не простой феноменальности конкретных тел), является необходимым логическим следствием всей его системы⁹. Здесь следует вернуться к аргументу из второй части

⁸ Детально аргументацию Лейбница можно найти в статье Брэндана Лука «Лейбниц и субстанция *vinculum substantiale*» (Look 2000: 205–207).

⁹ В этом месте позиция Лука, тонкая и нюансированная в большинстве вопросов, видится противоречивой. С одной стороны, он утверждает, что «идея “субстанциальной связи” логически не следует из теории монад» (Look 2007: lviii). Однако с другой стороны, убедительно показывает, что именно VS «является решением проблемы телесных субстанций» (Look 2007: lxiii).

данной работы, где было показано, что тело выступает условием наличия перспективы («точки зрения») каждой монады, то есть условием индивидуации. Принимая роль тела во внимание, очевидно, что вопрос об онтологическом статусе телесных созданий для Лейбница является неизбежным. Если конкретные тела (людей, животных) суть лишь феномены, тогда идея субстанциального плюрализма (монадология как универсум, воплощенный с разных точек зрения) утрачивает свой смысл (см. второй вопрос в конце второй части). Если не решить вопрос об онтологическом статусе монад, воплощенных в конкретных телах, тогда перед Лейбницем возникает угроза возвращения либо к картезианскому дуализму, либо к Спинозистскому монизму. Именно поэтому возникает необходимость придать телу 1) индивидуальность и 2) субстанциальность, и именно это рождает к жизни понятие «субстанциальной связи», что происходит хотя и не фактически (фактической причиной оказывается теологический спор с де Боссом), но логически.

Эти обстоятельства позволяют понять, почему, даже закончив обсуждение проблемы пресуществления (транссубстанциации), Лейбниц не отказывается от своего нового понятия и до конца переписки продолжает его развивать, дополняя свою конструкцию монадологии на первый взгляд вносящим множество проблем понятием. Вопрос де Босса, преследовавший совсем иные цели, указал немецкому философу на лагуну в монадологии, которую следовало заполнить. Однако результатом такой работы по достраиванию метафизической системы стало не концептуальное довершение теории Лейбница, а помещение в основание всей конструкции бомбы, взрыв которой, судя по всему, остался преимущественно не услышан¹⁰. Как минимум, эту проблему

¹⁰ Показательно, что спор историков философии о месте понятия VS в мысли Лейбница в итоге упирается в выбор между опциями, одинаково ведущими в тупик. Лук резюмировал 4 возможных варианта понимания VS: 1) как субстанциальной формы, которую принимает некоторая совокупность монад; 2) как отношения между монадами; 3) как составной субстанции; 4) наконец, как отдельной, субстанциально-подобной вещи (Look 2000: 205). Выбор исследователей в итоге упирается либо в компромиссный вариант (первые три опции, влекущие за собой отказ видеть в VS отдельную субстанцию (см., например, работу М. Пивоварчика (Piwowarcszyk 2017))). Либо речь может идти о радикальной опции, из которой следует, что наряду с монадами существует еще один вид отдельных субстанций (позиция, к которой склоняется Лук). Такой вывод в результате нарушает стройность системы Лейбница, однако путем введения противоречия такой ход мысли как минимум пытается решить вопрос об онтологическом статусе материальных тел.

проигнорировали те современные философы и теоретики, которые увидели в монадологии Лейбница онтологию, удобную для решения собственных задач (см. часть первую). Однако прояснение роли «субстанциальной связи» позволяет утверждать, что 1) не только аналогии между монадами и «человеческими субъектами» являются совершенно несостоятельными, но и что 2) любая теория, выстроенная на основе монадологии Лейбница, имплицитно включает в себя те нерешенные вопросы, которые оставил в наследство немецкий философ. Вероятно, следует отнестись с бóльшим вниманием к словам самого Лейбница, который за год до своей смерти в письме де Боссу от 20 июля 1715 года высказал опасение, что так и не преуспел в своем объяснении того, как составные субстанции восходят от феноменов к реальным вещам (Leibniz 2007: 341). Чтобы четче прояснить ту апорию, с которой сталкиваются современные (нео)лейбницианцы, обратимся к единственному философу (не историку философии), который не проигнорировал проблему «субстанциальной связи», а обратился к ней напрямую в рамках собственного философского проекта. Речь идет о Джорджо Агамбене.

Агамбен, *vinculum substantiale* и онтологическая (не)способность к действию

В проекте Агамбена «*Nomo sacer*» Лейбниц играет двоякую роль. В «Царстве и славе» немецкий мыслитель удостоивается нескольких незначительных упоминаний, чтобы в итоге оказаться дискредитированным как носитель «ложной идеи», в пределе позволяющей оправдать Освенцим¹¹. Однако после

Для целей настоящей работы не так важно, чья позиция представляется более убедительной. Главное, что оба решения заводят в тупик. Версия Пивоварчика не решает ключевой вопрос монадологии (каков онтологический статус тела?). Версия Лука, пытаясь решить ключевой вопрос, подрывает основания монадологической логики (что это: особые телесные субстанции, существующие наряду с субстанциями-монадами?). Куда важнее результата историко-философского спора указать на то, что VS — неслучайный элемент теории Лейбница, последствия которого влияют на весь проект монадологии. А следовательно, напрямую касаясь любого проекта неомонадологии.

¹¹ Ср.: «Даже у самых блестящих умов порой бывают сумеречные зоны, в которых они теряются настолько, что даже ум, несомненно им уступающий, может выставить их на посмешище. Именно это произошло с Лейбницем, когда Вольтер написал на него карикатуру в своем «Кандиде». В случае Лейбница у этого поражения есть две причины. Первая — нравственно-юридического порядка, и связана она с попыткой оправдания, которая выражена в самом заглавии: «Теодицея».

подобного пренебрежительного жеста Лейбниц внезапно возникает на ключевых страницах последнего тома «Номо sacer» «Использование тел». Во второй и центральной части работы («Археология онтологии»), в третьей, кульминационной главе «По направлению к модальной онтологии» именно Лейбниц и понятие «субстанциальной связи» оказываются необходимым проводником для Агамбена, который стремится прояснить основания собственной онтологии. В целях настоящей работы нет необходимости прояснять позитивную программу итальянского философа (это сюжет для отдельного масштабного исследования), но здесь важно показать, с какой проблемой, согласно Агамбену, сталкивается Лейбниц, а следовательно, и мыслители, опирающиеся на его метафизические конструкции.

Пожалуй, неадекватность аристотелевского аппарата для учета сингулярности никогда не проявлялась с такой ясностью, как в переписке между Лейбницем и де Боссом. В этой переписке речь идет о проблеме того, как возможно представить единство составных субстанций таким образом, чтобы то или иное тело не казалось лишь совокупностью монад, но могло восприниматься как субстанциальное единство (Agamben 2015: 146).

С этих слов начинается первый параграф главы «По направлению к модальной онтологии», где Агамбен сразу заостряет апорию Лейбница до предела, указывая на ключевой вопрос — как из метафизики Лейбница возможно вывести фигуру субъекта, понятого через субстанциальное единство монады (совокупности монад) и тела? Согласно итальянскому философу, понятие Лейбница «субстанциальная связь» указывает на следующую проблему, а именно, что «позволяет рассматривать в качестве одной единственной субстанции такую-то и такую-то “природную машину”, эту “лошадь” или вот эту “собаку”, такое-то и такое-то человеческое тело, независимо от союза тела с душой» (Ibid: 147).

Миру — такому, какой он есть, — нужно не оправдание, а спасение; и если он не нуждается в спасении, еще менее того он нуждается в оправдании. Но желание оправдать Бога потому, что мир таков, какой он есть, — это наихудшее недоразумение, которое можно вообразить в христианстве. Вторая и более важная причина имеет политический характер и относится к слепой вере в необходимость закона (общей воли) как инструмента для управления миром. Согласно этой ложной идее, если общий закон требует, чтобы случился Освенцим, то и “чудовища входят в норму”, и норма поэтому более не считается чудовищной» (Агамбен 2019: 445–446).

Иными словами, речь идет о (не)возможности утверждения субстанциального начала всякого конкретного тела и его индивидуации: «выражение “это мое тело” обозначает не монады, а связь, которая актуализирует их единство» (Ibid). В отличие от лейбницианцев, о которых шла речь в первой части, игнорирующих этот вопрос, Агамбен указывает, что для монадологии он является ключевым. В результате Агамбен вводит в контекст политической философии (здесь следует помнить о политических ставках проекта «Homo sacer») онтологическую проблему, упирающуюся в вопрос о субъекте — его онтологическом статусе и способности к действию¹².

Как известно, цель проекта «Homo sacer» — радикальное переосмысление понятий западной онтологии, центрированной на категориях «воля» и «долженствование». Все археологическое предприятие Агамбена нацелено на 1) поиск альтернативы той традиции мысли, что достигла кульминационной точки в философии Канта (Agamben 2013: 112–117), и 2) на прояснение несостоятельности онтологического аппарата, восходящего к Аристотелю. В этой связи система Лейбница для Агамбена — та точка, где внутреннее противоречие метафизической традиции достигает предельной интенсивности: единство между сущностью (монады) и существованием (телесно воплощенные создания, состоящие из множества монад) проявляет свою предельную невозможность, которая должна быть всеми силами скрыта. Имя такой невозможности, согласно анализу Агамбена, выражается в скрытом базовом онтологическом понятии, которое не концептуализировано ни Лейбницем, ни его последователями, — понятии требования. По мысли итальянского философа, единственный способ, позволяющий скрыть разрыв между сущностью и существованием, а в терминологии Лейбница — между монадами и их телесным воплощением, — это вовсе не понятие «субстанциальной связи». VS само по себе не может преодолеть разрыв между монадой как метафизическим принципом и его воплощенным бытием. А так как «субстанциальной связи» недостаточно, Агамбен указывает на присутствие еще одной онтологической категории. Речь идет об императиве требования, в отсутствие которого вся конструкция утрачивает

¹² За рамками настоящей работы остается вопрос о том, как соотносятся поиск субъекта политического действия, что направляет интенцию данной работы, и те положения из работ Агамбена, где речь идет о потенциальности и бездействии как фундаментальных одновременно политических и онтологических категориях.

смысл. Чтобы прояснить это положение, Агамбен обращается к, возможно, ключевому письму из переписки Лейбница и де Босса (от 29 мая 1716 года).

Субстанциальная связь <...> *требует* монады, но не включает их по существу, поскольку может существовать без монад, а монады — без нее. <...> Агрегат распадается на части, а составная субстанция — нет. Последняя просто *требует* составных частей; она не является по существу составной из них, иначе оно было бы агрегатом. <...> По своей конституции она [субстанциальная связь] *является эхом монад*, в результате чего она *требует* монад, *но не зависит от них*. Душа также является эхом внешних вещей, и тем не менее она независима от внешних вещей (курсив мой. — О. Г.) (Leibniz 2007: 367, 369).

Здесь в полной мере проявляется противоречие, с которым вынужден иметь дело Лейбниц. Необходимость придать субстанциальный статус конкретным телам, что является следствием индивидуализирующей роли тела, вынуждает его дополнить, а по сути заменить известную конструктивистскую метафору, определяющую монады как «живое зеркало универсума» (§ 56 «Монадологии»), на новую — метафору «эха». Согласно Агамбену,

образ эха стремится выразить эту странную близость и в то же время поверхность [отношения] между [субстанциальной] связью и монадами. Если бы тело было чем-то иным, нежели внешним эхом монад, оно было бы другой субстанцией, а не их связью; если бы оно было чем-то присущим им, оно было бы одной из их акциденций или модификацией. И все же идея эха как чего-то субстанционального, безусловно, парадоксальна (Agamben 2015: 149).

Анализ Агамбена показывает, до какой степени здесь повторяются все те же сомнения и колебания, с которыми столкнулись историки философии, обратившиеся к понятию «субстанциальной связи». Итальянскому философу также трудно упорядочить ход аргументации Лейбница, чтобы обнаружить в его мысли когерентную конструкцию, из которой можно было бы сделать однозначный вывод. В частности, вывод о том, какая теория субъекта возможна (и возможна ли) на основе проекта монадологии. Но если из этого анализа проблематичен позитивный вывод, то негативный очевиден: монадология Лейбница не может без противоречий предложить перевод с язык «монад» на язык «ак-

торов», «объектов», а самое главное — «монады» ни при каких условиях не могут пониматься как «субъекты политического действия». «Монады» воплощают собой предельную непере-водимость на язык политической теории: этому препятствует онтологическая и логическая невозможность, следующая из проекта Лейбница. Анализ Агамбена позволяет заострить и уточнить противоречие, изначально присущее проекту монадологии, но становящееся очевидным благодаря введению понятия «субстанциальной связи». Хотя конечная цель анализа Агамбена — вписать проект Лейбница в долгую традицию западной онтологии, восходящей к Аристотелю, в целях настоящей работы важно не согласиться таким аналитическим подходом (или, наоборот, усомниться в нем), а лишь зафиксировать конкретно эту «локальную» апорию, имеющую, как представляется, существенные последствия.

В результате предложенного аналитического маршрута, проходящего по текстам Лейбница, его исследователей, последователей и критиков, можно утверждать, что попытка немецкого философа перевести тела из статуса феноменальности (видимости) в режим субстанциального существования неизбежно заходит в тупик. Именно это побуждает создателя монадологии не только дополнить свою теорию понятием «субстанциальной связи», но контрабандно пронести еще одно онтологическое понятие — требование. Анализ Агамбена помогает понять, что даже введение понятия VS оказывается недостаточным и здесь требуется дополнение, которым оказывается «требование» как определенный тип отношения между монадами и телами, сущностью и существованием. То, что в вышеприведенном фрагменте из письма Лейбница может прочитываться как инструментальный ход мысли, где слово «требование» повторяется из предложения в предложение, на деле является симптомом того, что монадологическая логика не позволяет совершить переход от монад — к актерам, объектам и субъектам. Именно это позволяет Агамбену не только утверждать, что «требование — это категория онтологии», но и задаться вопросом: «что, если требование первично по отношению к самому различию между сущностью и существованием, потенциалом и действием?» (Ibid: 169), а в контексте данного исследования — между монадами и их телесными воплощениями. Агамбен утверждает, что для Лейбница существование индивидуальных тел — это не модус выражения некоторой сущности (монады), а эффект/следствие требования бытия, своего рода имманентного принуждения к существованию.

На мой взгляд, попытка Агамбена концептуализировать «требование» у Лейбница в качестве онтологической категории — следствие изначальной апории, о которой шла речь в первых трех частях. А именно: невозможности в рамках монадологической логики совершить переход от монады как метафизического начала к субъекту (политического) действия. Анализ Агамбена следует рассматривать как тонкую симптоматологию: если не уклониться от вопросов, порождаемых системой Лейбница, то они представляют собой воронку, в которую постепенно затягивается изначальна стройная конструкция универсума, состоящего из монад. То, что для современных проектов неомонадологии не видится проблемой — переход по аналогии от монад к субъектам действия, — на деле проявляет онтологическую бездну неразрешимых противоречий. Если и можно говорить о некотором субъекте политического действия в пределах монадологии, то понят такой субъект может быть лишь как фикция (в том смысле, в каком это слово используется юристами). В тексте, написанном почти одновременно с «Монадологией», «Начала природы и благодати, основанные на разуме» (1714), Лейбниц утверждает: «всякая монада в соединении с особым телом образует живую субстанцию» (Лейбниц 1982б: 405). Судя по всему, нелейбницианцы восприняли предложенное Лейбницем уравнение как очевидное и не требующее прояснения того, каким образом воплощается такого рода «соединение». Понятие «субстанциальной связи» не только позволяет указать на лакуну в системе монадологии, но и выявить имманентно присущий этой традиции мысли тупик — как минимум тупик в ее политическом изводе.

Библиография

- Агамбен, Джорджо (2019). *Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления*. Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ.
- Анкерсмит, Франклин (2012). *Политическая репрезентация*. Изд. дом Высшей школы экономики.
- Горяинов, Олег (2018). *Право имеющий. К критике политической теологии*. Транслит.
- Латур, Бруно (2014). *Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию*. Изд. дом Высшей школы экономики.
- Латур, Бруно (2015). *Пастер: Война и мир микробов, с приложением «Несводимого»*. Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Латур, Бруно (2017). «Об акторно-сетевой теории. Некоторые разъяснения, дополненные еще большими осложнениями». *Логос*, том 27, № 1: 173–200
- Лаццарато, Маурицио (2007). «Предприятие и неомонадология». *Логос*, № 4 (61): 168–198

- Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1982a). «Монадология». В кн.: Лейбниц, Готфрид Вильгельм, *Сочинения*, в 4 т., т. 1. Мысль.
- Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1982б). «Начала природы и благодати, основанные на разуме». В кн.: Лейбниц, Готфрид Вильгельм, *Сочинения*, в 4 т., т. 1. Мысль.
- Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1982в). «Размышления о жизненных началах и пластических натурах». В кн.: Лейбниц, Готфрид Вильгельм, *Сочинения*, в 4 т., т. 1. Мысль.
- Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1982г). «Размышления относительно учения о едином всеобщем духе». В кн.: Лейбниц, Готфрид Вильгельм, *Сочинения*, в 4 т., т. 1. Мысль.
- Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1982д). «Ответ на размышления, содержащиеся во втором издании “Критического словаря” г-на Бейля (статья “Рорарий”), о системе предустановленной гармонии». В кн.: Лейбниц, Готфрид Вильгельм, *Сочинения*, в 4 т., т. 1. Мысль.
- Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1983). «Переписка Лейбница и Д. Мешэм». В кн.: Лейбниц, Готфрид Вильгельм, *Сочинения*, в 4 т., т. 2. Мысль.
- Спиноза, Бенедикт (2006). «Этика». В кн.: Спиноза, Бенедикт, *Сочинения*, в 2 т., т. 1. Наука.
- Фейербах, Людвиг (1967). «Изложение, развитие и критика философии Лейбница». В кн.: Фейербах, Людвиг, *Собрание сочинений*, в 3 т., т. 2. Мысль.
- Agamben, Giorgio (2013). *Opus Dei. An Archeology of Duty*. Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (2015). *The Use of Bodies*. Stanford University Press.
- Elster, Jon (1975). *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*. Aubier Montaigne.
- Harman, Graham (2011). “Plastic Surgery for the Monadology. Leibniz via Heidegger.” *Cultural Studies Review*, vol. 17, N 1 (2011): 211–229
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2007). *The Leibniz — Des Bosses correspondence*. Yale University.
- Look, Brandon (2000). “Leibniz and the Substance of the Vinculum Substantiale.” *Journal of the History of Philosophy*, vol. 38, N 2: 203–220
- Look, Brandon (2007). “Introduction”. In *The Leibniz — Des Bosses correspondence*. Yale University.
- Magun, Artemy (2020). “Civitas Paradoxa or a Dialectical Theory of State” In *The Future of the State. Philosophy and Politics*, ed. A. Magun. Rowman & Littlefield.
- McGee, Kyle (2011) “Demonomics. Leibniz and the Antinomy of Modern Power.” *Radical Philosophy*, N 168: 33–45.
- Penzin, Alexei (2021). “‘Il faut continuer’: Always-on Capitalism and Subjectivity”. In *Politics of the Many. Contemporary Radical Thought and the Crisis of Agency*, ed. Benjamin Halligan, Alexei Penzin, Stefano Pippa. Bloomsbury Publishing.
- Piwowarczyk, Marek (2017). “The Leibnizian Doctrine of Vinculum Substantiale and the problem of Composite Substances.” *Roczniki Filozoficzne*, T. LXV, N 2: 77–92
- Russell, Bertrand (2005). *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Routledge.