

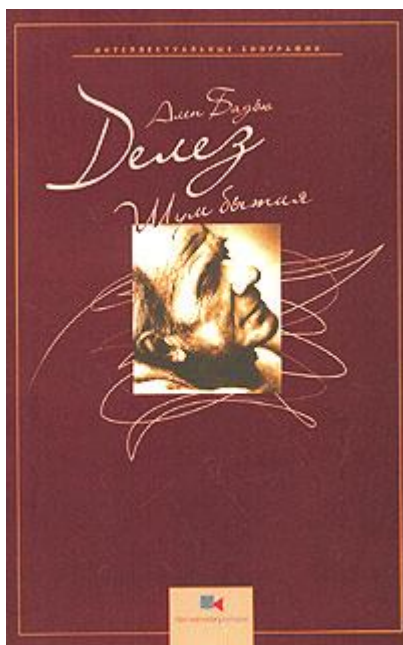
Сканирование и форматирование: Янко Слава (Библиотека Fort/Da) || slavaaa@yandex.ru || yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Isq# 75088656 || Библиотека: <http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц внизу

update 03.05.05

'ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ БИОГРАФИИ'

Ален Бадью

Делез "Шум бытия"



Alain Badiou **Deleuze "La clameur de l'Être"**

Hachette 1997

'ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ БИОГРАФИИ'

Ален Бадью Делез "Шум бытия"

Фонд научных исследований 'Прагматика культуры'

Издательство 'Логос-альтера'

2004



УДК 1(44)(091)+929Делез ББК 87.3 Б 157

Перевод с французского

Дениса Скопина. Перевод осуществлен при поддержке Министерства культуры и коммуникации Франции
Редакция избранных текстов Ж. Делёза Б. Скуратов

Печатается по решению Редакционно-издательского совета Фонда научных исследований 'Прагматика культуры'.

Председатель совета А. Б. Долгин.

Б157

Бадью, Ален

Делез. **Шум бытия**. / Пер. с франц. Д. Скопина. - М.: Фонд научных исследований 'Прагматика культуры', издательство 'Логос-Альтера' / 'Ессе homo', 2004. - 184 с. - ('Интеллектуальные биографии')

Книга известнейшего из ныне живущих французских философов Алена **Бадью** стала одним из первых критических исследований философии Ж. Делёза после его трагической смерти. Публикуется на русском языке впервые.

Издание рассчитано на подготовленных читателей, интересующихся проблемами современной философии.

ISBN 5-98392- 007-3

© Badiou Alain. Deleuze "La clameur de l'Etre", Hachette, 1997.

© Скопин Д. - перевод с франц., 2004.

© 'Logos-altera'/'Ессе homo', 'Прагматика культуры'. Права на русское издание.

© Серия, художественное оформление серии - Фонд научных исследований 'Прагматика культуры'.

СОДЕРЖАНИЕ

ТАКОЙ ДАЛЕКИЙ! ТАКОЙ БЛИЗКИЙ! 9

КАКОЙ он, Делёз? 17

Обновленное понятие Единого 18

'Чистый автомат' 20

'Однообразные' произведения 24

ОДНОЗНАЧНОСТЬ **БЫТИЯ** И МНОЖЕСТВО ИМЕН 30

Предел Хайдеггера 33

*Однозначность **Бытия*** 36

Множество имен 40

МЕТОД 45

Антидиалектика 45

Пробег интуиции 50

ВИРТУАЛЬНОЕ 60

Переосмысленное основание 63

Песнь о виртуальном 66

ВРЕМЯ И истина 76

Власть лжи 81

Примат времени и обезвреживание 82

Память и забвение 88

ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ И СЛУЧАЙ 92

О трех искажениях смысла 93

'Настоящий бросок костей' 101

Ницше или Малларме? 104

ВНЕШНЕЕ и СКЛАДКА 107

Антикартезианство 108

Понятие складки 112

ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТЬ 126

ИЗБРАННЫЕ ТЕКСТЫ. Ж. Делёз 137

Названия работ Жюль Делёза, которые цитируются в тексте с указанием страниц, сокращены следующим образом:

Л.С. Логика Смысла. Фуко Мишель. *Teatrum philosophicum* / Пер. с фр. Я.И. Свирского. - М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. - 480 с.

О.Д. Кино 1 - Образ-движение (*Minuit*, 1983). Перевод фрагментов Б.Скуратова.

О.В. Кино 2 - Образ-время (*Minuit*, 1985). Перевод фрагментов Б.Скуратова*.

Р.П. Различие и повторение / Пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э.П. Юровской. - СПб.: Петрополис, 1998. - 384 с.

С. Складка. Лейбниц и барокко / Пер. с фр. Б.М. Скуратова. - М.: Логос, 1998. - 262 с.

Ф. Фуко / Пер. с фр. Е.В. Семиной. - М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. - 171 с.

В конце работы читатель также найдет подборку текстов Жюль Делёза. На эти тексты ему укажут ссылки, встречающиеся по ходу чтения.

* Книги 'Образ-время' и 'Образ-движение' ещё не вышли на русском языке, поэтому при цитировании указывается номер страницы французского издания.

ТАКОЙ ДАЛЕКИЙ! ТАКОЙ БЛИЗКИЙ!

Странная история - история отсутствия взаимоотношений между мной и Жюлем Делёзом.

Он был старше меня, и по иным причинам, нежели возраст. Сорок лет тому назад нам, студентам Эколь Нормаль, уже было известно, что в Сорбонне можно было послушать удивительные лекции, как о Юме, так и, к примеру, о 'Новой Элоизе', лекции, к тому же, совершенно непохожие на все, что там читалось. Лекции Делёза. Я позаимствовал их конспекты, попросил передать мне их тон, стиль, то удивительное физическое присутствие, на котором держалось 'изобретение понятий'. Но - увы! - я не побывал там, я его не увидел.

В начале 60-х годов я читал Делёза, хотя первые мои шаги, на полпути между сартрианской юностью и знакомством с Альтюссером, Лаканом и математической логикой, еще не находят в нем ни важнейшей опоры, ни явного противника. Скорее выходящий из ряда вон, скорее привлекательный, чем полезный для моих исканий. Его канонические ссылки (стоики, Юм, Ницше, Бергсон и др.) отличались от моих (Платон, Гегель, Гуссерль). Даже в математике, - к которой, как мне было известно, он проявлял живой интерес, - он чувствовал вкус к дифференциальным исчислениям, к пространствам Римана. Оттуда он черпал сильные метафоры (да, я настаиваю: метафоры). Я же предпочитал алгебру, множества.

Наши интересы пересекались на Спинозе, но 'его' Спиноза был для меня (и остается до сих пор) созданием непостижимым.

Настают 'красные' годы, шестьдесят восьмой, Университет в Венсене. Для маоиста, коим я являюсь, Делёз, философский вдохновитель того, что мы называли 'анархией желаний', враг, тем более страшный, что он находится внутри 'движения', а его курс - одно из священных мест Университета. Я никогда не сдерживал своих выпадов, консенсус - не мое достоинство. Я атакую его средствами тогдашней тяжелой артиллерии. Однажды я даже возглавляю 'отряд', вторгшийся на его лекцию. Я пишу яростную статью под характерным заглавием 'Течение и партия', направленную против его концепций (или его предполагаемых концепций), отношения между массовым движением и политикой. Делёз сохраняет спокойствие, почти отеческий тон. Он говорит насчет меня об 'интеллектуальном самоубийстве'.

По-настоящему он рассердится, вместе с Жан-Франсуа Лиотаром, лишь тогда, когда, после темной истории, касающейся статуса лекторов, ему покажется, что я пытаюсь, при поддержке Франсуа Реньо и Жана Боррея, заполучить руководство кафедрой в политических целях. Он ставит свою подпись под документом, где меня обвиняют в стремлении к 'большевизации' вышеупомянутой кафедры: вот уж, либо слишком много чести моей персоне, либо, - что вероятнее, - слишком узкое представление о большевиках! Вслед за чем легитимная тройка (troïka) Делёз-Шатле-Лиотар возвращает себе 'власть' без сопротивления.

Верный Ницше, Делёз, по мысли, человек незлопамятный. Все написанное должно читаться сызнова, минуя штампы или личные соображения. Я узнаю, что он хорошо отзыва-ется о том, как в небольшой книжке 'Об идеологии' (1976) я обыгрываю, в самой гуще политических процессов, разли-чие между 'классом' и 'массой'. И это почти в тот самый мо-мент - мы в периоде распада 'левацких' сил, и я, сохраняя

10

непоколебимую верность этим убеждениям, прихожу в возмущение при обнаружении малейшей слабости, - когда у меня намечается тенденция к определению в качестве 'фашистской' его апологии спонтанного движения, его теории 'пространств свободы', его ненависти к диалектике, а попросту говоря, - его философии жизни и природного Всеединства.

Таковы уж мы с ним: 'большевик' против 'фашиста'!

Тем не менее, почти сразу после этого, я поражен его мощным выступлением, направленным против 'новых философов', которые, - как он

прекрасно разглядел, - претендуя на изменение традиционной для философов позиции свободной сдержанности по отношению к средствам массовой информации и общественному мнению и делаясь рупором 'вульгарной критики' коммунизма, приносят вред самой мысли. Я начинаю подумывать о том, что когда возникает новый расклад сил, и другие противники карабкаются на сцену, философские альянсы приходят в движение, либо рушатся.

В 1982 г. я публикую одну переходную философскую книгу, где пытаюсь влить диалектику в форму, совместимую как с политическими данными времени, так и с моими маллармианскими и математическими исследованиями: 'Теория субъекта'. Делёз посылает мне небольшую благосклонную записку, которая, среди публичной изоляции, в которой я нахожусь, отмеченной (это период тяготения влево, к миттеранизму, который вызывает у меня отвращение) самым что ни на есть презрительным молчанием по поводу того, что я пытаюсь предпринять в философии, меня очень трогает. Самое меньшее, что можно сказать, - ничто его к этому не обязывало. Тем более, что перед этим он согласился, к моему великому возмущению, отобедать с президентом. Ну и смеялся же он, должно быть!

Замечу, что, помимо редчайших встреч на работе (я бойкотирую почти все кафедральные и университетские мероприятия, кроме собственных лекций), я всякий раз, в 1982 г., 'не встречал' Делёза.

11

Ни совместного ужина, ни похода друг к другу в гости, ни стаканчика, ни прогулки за беседой. И, увы, с тех пор больше никогда, вплоть до его смерти.

Как в бильярде, 'рикошеты' интерсубъективности часто бывают косвенными. Смена эпохи в философии ознаменована для меня длинной теоретической беседой с Жан-Франсуа Лиотаром в его машине, по дороге с собрания у Шатле, уже очень больного. Лиотар сравнит этот мирный эпизод со встречей 'под одной крышей' двух вчерашних смертельных врагов. Чуть позже, Лиотар предлагает мне написать отзыв на то, что он именует своей 'книгой по философии'. Речь идет о 'Распре'. Я соглашаюсь, не раздумывая: статья появится в журнале 'Критика' и вместо анализа, сравнения и возражения даст простую сводку политических антагонизмов. Скажем, что на смену инвективам ('Большевик!', 'Фашист!'), за которыми просматривалась живучесть движений, приходит осмысленное определение интеллектуальных несовместимостей (философия истинностного события против постмодернистской философии), за которыми просматривается, подо льдом миттерановского консенсуса, скрытая сила идей, готовых к появлению.

С выходом в 1988 г. **Бытия** и События' для меня заканчивается вступление в новый период. Понемногу я отдаю себе отчет в том, что, развивая онтологию

множественного, я при-даю форму своим усилиям именно в противостоянии Делёзу, и никому другому. Ибо мысль о множественном протекает в двух парадигмах, уже давно намеченных Делёзом: 'жизненной' (или 'животной') парадигме открытых множественностей (*multiplicités*), родственной бергсонизму, и математизированной парадигме множеств (*ensembles*), которую еще можно назвать 'звездной', в том смысле, который вкладывал в это слово Малларме. Поэтому не будет большой ошибкой полагать, что Делёз - современный мыслитель, принадлежащий к первой парадигме, а я пытаюсь защищать, даже в крайних ее следствиях, вторую.

12

Впрочем, в нашей письменной перепалке 1992-1994 годов к понятию 'множественности' мы будем обращаться чаще всего, поскольку Делёз полагает, что я смешиваю 'множественное' и 'число', а я утверждаю, что удержание вслед за стойками виртуальной Всеобщности, или того, что Делёз именует 'хаосмосом', является беспочвенным, поскольку у математических множеств (*ensembles*) нет ни универсального математического множества, ни Целого, ни Единого.

Тот факт, что сопоставлять нас с Делёзом не абсурдно, становится понемногу общим убеждением. В 1992 г. Франсуа Валь построит на контрасте **Бадью**/Делёз предисловие, которое он согласился написать к моему сборнику 'Условия'. Позднее Эрик Алие, в своем 'отчете' о современной французской философии, исследуя делёзовскую перспективу, все же, поместит мои усилия в движение 'выхода' из феноменологии, каковой замысел, по его мнению, осуществляет его учитель.

Конечно, речь не идет ни о тождественности, ни даже о сходстве. Речь идет о лобовом столкновении, но концептуально допускающем общую уверенность по поводу того, что можно требовать сегодня от философии, и по поводу основной проблемы, к которой она должна обращаться: проблемы мысли, *имманентной* множественному.

Когда в 1989 г., во время той недолгой попытки изменить состояние философской критики, которую представлял собой 'Философский ежегодник', встает вопрос о написании текста, посвященного 'Складке' (1988), я с великим удовольствием предлагаю собственную кандидатуру.

Эта книга меня впечатляет и завораживает. Думаю, что, ничуть не пойдя на попятную, я воздаю ему должное. Некоторые памятливые особы сочтут, что, после политических выпадов в сторону Делёза пятнадцатью годами ранее, я не имел 'права' - разве что в случае промежуточной самокритики - приветствовать его подобным образом. Я с этим никоим образом не согласен.

13

Политические расклады, их событийный характер - это одно; философская вечность, пусть даже при своем созидании она обусловлена политикой - другое.

Очевидно, не согласен с этим и Делёз: прочтя мой текст, он отправляет мне письмо - внимательное, исключительно дружеское, почти нежное. Он заключает, что единственное, что ему остается в сложившихся условиях, - в свою очередь, занять позицию по отношению к моим понятиям. Тем самым он окончательно убеждает меня в том, что мы являемся, никогда не договариваясь об этом между собой (совсем наоборот!), чем-то вроде парадоксального тандема.

Именно в 1991 г. открывается период по-настоящему непрерывной теоретической дискуссии. Она начата по моей инициативе и вытекает, с моей стороны, из неожиданного стечения трех обстоятельств:

- Констатации того факта, что уже долгие годы Жиль Делёз работал с Феликсом Гваттари, находясь на сходных, почти неразличимых позициях. Не будет ли он открыт, на этот раз, для разнонаправленного или построенного на контрасте 'совместного труда'? В конце концов, его теория серий неизменно предпочитает расхождение и рассматривает схождение лишь как 'замкнутый' случай актуализации.

- Убежденности в том, что мы могли бы, по меньшей мере, 'взаимно' подчеркнуть нашу полную положительную объективность, нашу действительную беспристрастность в отношении всюду распространенной темы 'конца философии'.

- Идеи возврата к великим классическим спорам, которые не были ни досадными тупиками, ни мелкими 'дебатами', но мощными противостояниями, целью которых было срезать путь к той *осязаемой точке*, где разъединяются различные понятийные модели.

И я предложил Делёзу обмениваться письмами, насколько это понадобится для того, чтобы восстановить нарушенную четкость (или стершиеся границы) нашего расхождения, пребывающего в постоянном движении. Он мне ответил, что эта идея ему подходит.

14

В то время он заканчивает совместно с Феликсом Гваттари итоговый, написанный со сходных позиций труд 'Что такое философия?' (1991), которому уготован огромный и за-служенный успех. В этой книге есть ссылка на меня: после моей статьи о 'Складке', Делёз объявлял о моем появлении. В ответ, - и чтобы подготовить почву, - я посвящаю четыре своих семинара в Международном философском коллеже этому бестселлеру Делёза

и Гваттари, не *приумалая* их заслуг (я, и вправду, вдаюсь в подробности), но и не щадя их.

Мне кажется, что в этот момент Делёз колеблется, действительно ли ему начать нашу официальную переписку. За время этих долгих колебаний я хорошо понимаю, что здесь играют роль мрачные обстоятельства: смерть Гваттари, ставшая тяжелым ударом; его собственное пошатнувшееся здоровье, которое превращает сам процесс письма, вырванного у болезни на несколько часов в день, в своего рода подвиг. Надо получить, как я, эти длинные испещренные шрамами письма, косые, дрожащие и в то же время неистовые, чтобы понять, что процесс письма - мысль - может быть очень мучительной и недолговечной победой. К тому же, сколь бы ни был он свободен от стигматов прошлого, сколь бы ни был обращен, в своем учении и в жизни, к созидательному утверждению и новшеству, в полной мере справедливо, что у Делёза были все возможные основания не впутывать свой огромный философский престиж в процесс выработки, построена ли она на контрасте или нет, моей собственной философской линии. Зачем он будет содействовать мне - мне, столь неистово нападавшему на него, мне, от которого, даже по возвращении от прений, как это произошло с нами, к союзническим и даже братским берегам, его отделяет пропасть?

В конечном итоге, подтверждая мои опасения, Делёз пишет мне, что, нет, определенно, у него нет времени, из-за его слабого здоровья, начинать эту переписку. Он ограничивается одним подробным письмом, содержащим оценки и вопросы. Я получаю это прекрасное письмо, и отвечаю на него, стараясь оказаться не хуже.

15

Он отвечает на мой ответ, и так продолжается дальше; невозможность развертывается как реальность того, что было объявлено невозможным. Накапливаются десятки страниц.

Мы решаем к концу 1994 г., что закончили работу, что еще дальше мы не пойдем. И тот и другой завершили последнюю правку. Немногим позже, Делёз пишет мне, что перечитав свое, он находит себя чересчур 'отвлеченным', стоящим ниже обстоятельств. Весьма резким тоном он сообщает мне, что разорвал все дубликаты своих писем. И недвусмысленно указывает, что воспротивился бы, если кому-то придет подобная идея, всякому хождению этих текстов, не говоря уже об их публикации.

В тот момент, сочтя, что этой окончательной оценкой Делёз, в своем роде, отрекается от нашей переписки, я чувствую обиду, и поскольку мы никогда не встречались, в разделенности наших жизней и потоков существования я подозреваю какое-то внешнее влияние, или какой-то

непонятный расчет, подобно ревнивцам из романов Пруста, мучимым загадкой, которую порождает расстояние.

И вдруг, смерть. Она превращает эти письма в личное сокровище, Надгробный памятник, последнюю щедроту.

Когда Бенуа Шантр от имени издательства 'Ашетт' просит меня написать эссе, посвященное мысли Делёза, я говорю себе, что это, своего рода, длинное и самое последнее, посмертное письмо. Речь для меня пойдет не об 'изложении' или описании его мысли. В гораздо большей степени о завершении незавершимого: дружбы-противостояния, которой, в некотором смысле, никогда не существовало.

16

КАКОЙ ОН, ДЕЛЁЗ?

Существует образ Делёза одновременно как радикала и умеренного, одиночки и человека доступного, виталиста и демократа. Бытует мнение, что его доктрина поощряет гетерогенное множество желаний и толкает к их беспрепятственному исполнению; что она заботится о почитании различий и их утверждении; что она постановляет, исходя из этого, концептуальную критику любого тоталитаризма, как на это указывает, на практике, тот факт, что Делёз, в этом отношении совершенно несопоставимый даже с Фуко, никогда не был приверженцем сталинизма или маоизма. Полагают, что он оградил права тела от терроризирующего формализма; что он ничего не уступил духу системы, всегда превознося Открытость и движение, эксперимент без заранее установленных правил. Что он, в своем методе мышления, который ведает лишь частные случаи и исключения, устоял против сокрушительных отвлеченностей диалектики. Полагают также, что он участвует в современной (постсовременной?) 'деконструкции', поскольку он дает решительную критику репрезентации, заменяет логикой смысла поиск истины, борется с трансцендентными идеальностями во имя творческой имманентности жизни, словом, вносит свою лепту в разрушение метафизики, в 'низвержение платонизма' через выдвигание, в пику оседлому номосу Сущностей (Essences), кочевого номоса временных актуализаций, расходящихся серий, непредсказуемых созиданий.

17

Подтверждение этой постметафизической современности видят в переливах ссылок: художники (Бэкон), писатели (Пруст, Мельвиль, Льюис Кэрролл, Беккет и др.), продукты желания (Захер Мазох), философы, которых трудно предугадать (Уайтхед, Тард, Дунс Скот), метафорическая математика (Риман), бесчисленные кинематографисты, и даже множество почти незнакомых (но не ему) авторов статей или мелких трудов по вопросам

темным и им переосмысленным, - вопросам поразительным, как социологическим, так и биологическим, эстетическим или дидактическим, языковым или историческим, - да, все это смело переплетено в утвердительном и извилистом повествовании, весьма далеком с виду от осторожности и каноничности философского Университета.

В конце концов, считают, что Делёз, любопытный до всего, что вкуче составляет его время, посылая свою мысль на приступ отражающей событийной поверхности, приучая свое волшебное письмо к пересечению разнородных смысловых поясов, является изобретателем, в силу отзвука добродетели, которую он признавал за Лейбницем применительно к веку классическому, современного Барокко, где наше желание множественного, смешения, сосуществования миров, не имеющих общего правила, короче говоря, наш планетарный демократизм, находят средства, чтобы мыслиться и развертываться. Делёз как восторженный мыслитель *путаницы* мира.

Обновленное понятие Единого

Для мысли путаница мира, вероятно, в первую очередь означает, что ни Единое, ни Множественное не могут послужить для него объяснением. Этот мир ни находится в движении, уловимом с помощью смысла (например, смысла Истории), ни пребывает в режиме устойчивой классификации, возможного учета своих значимых частей (каким он был в концепции тех, кто четко отделял пролетариат от буржуазии или наделял смыслом игры между империалистическим лагерем, социалистическим лагерем и лагерем неприсоединившихся).

18

И на первый взгляд кажется, что Делёз как раз возвещает, что нам необходимо отказаться от распределения Бытия согласно законам Единого и Множественного, что пред-варительный методический прием современной мысли состоит в выходе за пределы этой оппозиции. Если для него повторение является важнейшим онтологическим понятием, это как раз означает, что оно не может мыслиться ни как постоянство Единого, ни как множество (multiple) отождествимых членов, что оно находится *по ту сторону* данной оппозиции: 'Повторение - не более постоянство Единого, чем подобие множественного (multiple)' (*Р.П.*, 159). Или еще шире: 'не существует ни единого, ни множественного (multiple)' (*Ф.*, 37).

Но как обычно у Делёза, потусторонность по отношению к неподвижной (количественной) оппозиции всегда в итоге становится *качественной* посылкой одного из ее членов. Итак, вопреки сложившемуся образу (Делёз как высвобождение анархического множества (multiple) желаний и блужданий), даже вопреки очевидным указаниям в его работе, которые обыгрывают оппозицию множество/множественности ('существуют лишь

редкие множественности', *там же*), именно приходу Единого, переименованного Делёзом во Всеединое, посвящает себя мысль в своем высочайшем предназначении. Пусть прислушаются, еще более в его восторженном трепете, чем недвусмысленном содержании, к следующему заявлению: 'Один единственный голос за тысячеголосое множество, один единственный Океан за все капли, единый глас **Бытия** за всех сущих' (*Р.П.*, 363). И точно также, тем, кто наивно радуется, что для Делёза все является событием, неожиданностью, созиданием напомним, что множественность 'того-что-происходит' - лишь обманчивая поверхностность, поскольку для подлинной мысли 'Бытие - это уникальное событие, где все события сообщаются друг с другом' (*Л.С.*, 238).

19

Оно является - Бытие, которое есть в то же время Смысл - 'пустым пространством события всех событий, выраженном в нонсенсе смыслом всех смыслов' (*Л.С.*, 239).

Основной проблемой Делёза, конечно, не является высвобождение множественного, но подчинение мысли о множественном обновленному понятию Единого. Чем должно быть Единое, чтобы множественное в нем могло *совокупно* мыслиться как производство симулякров? Или же: как определить Целое для того, чтобы существование каждой доли этого Целого, вместо того, чтобы быть в положении независимости или возникать непредсказуемым образом, было в нем только выразительным профилем 'могущества неорганической жизни, которая заключает в себе мир' (*О.В.*, 109)?

Значит, сперва мы скажем: необходимо тщательно выявить в работе Делёза метафизику Единого. Он сам указывает ее реквизиты: 'Одно событие для всех событий; один и тот же *aliquid* для того, что происходит, и для того, что высказывается; одно и то же Бытие для невозможного, возможного и реального' (*Л.С.*, 239). Добраться до 'одиночности': таково действительное основание мнимой демократии желания.

'Чистый автомат'

Заблуждаются также и те, кто думают, будто они различают в высказываниях Делёза поощрение самостоятельности, близкого к анархизму идеала главенствующей роли индивида, населяющего Землю продуктами своего желания. Они воспринимают чересчур отвлеченно поистине *машинную* концепцию, выработанную Делёзом не только применительно к желанию (знаменитые 'машины желания'), но также к воле, или выбору. Ибо эта концепция воспрещает полагать, что в тот или иной момент мы можем быть источником того, что мыслим или делаем. Все всегда приходит из большего

далека; более того, все всегда уже наличествует в бесконечном и бесчеловечном первоисточнике, коим является Единое.

20

Рассмотрим в качестве примера теорию выбора. Первый ход заключается в том, чтобы установить, что при истинном выборе (выбор, который касается, говорит Делёз, 'экзистен-циальных решений'; *О.В.*, 230) на кону стоят не конкретные предметы выбора, но 'способ существования того, кто выбирает' (*там же*). От этого легко перейти к хорошо известной кьеркегоровской теме: подлинный выбор никогда не бывает выбором того или другого, он бывает выбором выбирать, выбором между выбором и невыбором. Оторванный таким образом от всякой частной цели, выбор представляется как 'безусловное отношение с внешним' (*О.В.*, 231). Но что означает безусловность такого отношения? Что именно в нас действует могущество неорганической жизни, что мы *пронизаны* актуализацией Всеединого. Отсюда следует, что выбор тем более 'чист', что он автоматичен, что в действительности выбраны именно мы, вовсе не являясь, вопреки притязаниям репрезентативной философии, средоточием или очагом решения: 'Выбирает по-настоящему, выбирает в действительности лишь тот, кто выбран сам' (*О.В.*, 232). Образ автомата, который легко сочетается с образом производящей смысл 'машинности', представляет собой истинный идеал субъективности как раз потому, что является отвержением всякого притязания на субъективность. Внешнее как инстанция активной силы, овладевая телом, избирая индивида, подчиняет его выбору выбирать: 'Именно чистый автомат захватывает мысль извне как немислимое в мысли' (*О.В.*, 233). Этот 'чи-стый автомат', конечно, куда ближе к делёзовскому образцу, чем бородатые сторонники шестидесят восьмого, выставившие напоказ свои сальные желания. Ибо, как мы только что убедились, речь идет об условиях мысли. А эти условия состоят в очищении, воздержанности, в собранной и здоровой подчиненности имманентному верховенству Единого. Речь идет о том, чтобы усилием, отвергающим непреложность наших потребностей и разделяемых позиций, придти к тому пустому месту, где внеличные могущества овладевают нами и

21

принуждают нас к тому, что мы заставляем мысль существовать через нас: 'Задача сегодняшнего дня в том, чтобы заставить пустое место циркулировать, а доиндивидуальные и безличные сингулярности заставить говорить' (*Л.С.*, 106). Мышление не является стихийным выплеском свойственной нам способности. Это с трудом *отвоеванная у себя* возможность быть вовлеченным во вселенскую игру.

Из этого следует, что, не подходя под общую мерку и будучи доступной далеко не каждому, делёзовская концепция мысли глубоко аристократична. Мысль существует лишь в иерархизированном пространстве. Ибо для того, чтобы индивид добрался до точки, где им овладевает его доиндивидуальная детерминация, а, следовательно, могущество Всеединого, лишь скудным локальным образованием которого является он вначале, необходимо, чтобы он выходил за пределы себя, чтобы он сносил то, что его актуальность пронизана и разрушена бесконечной виртуальностью, которая есть его истинное Бытие. А индивиды неодинаково способны на это. Конечно, Бытие само по себе нейтрально, одинаково, неопределимо в том смысле, в каком Ницше заявляет о невозможности определить ценность жизни. Однако 'вещи не равны в этом равном Бытии' (*Р.П.*, 56). Речь неизменно идет о том, чтобы узнать, 'может ли существо [...] выходить за свои пределы, доходя до предела своих возможностей, каким бы он ни был' (*там же*). А значит, основополагающим является мышление в свете 'иерархии, рассматривающей вещи и людей с точки зрения силы' (*там же*).

Сколь ни парадоксально давать определение любому, кто провозглашает себя, прежде всего приверженцем Ницше (но даже у самого Ницше есть глубокая *святость*), следует полагать, что условием мысли для Делёза является аскетизм. Это и проливает свет на глубокое родство Делёза и стоиков, помимо того, что они тоже мыслили Бытие непосредственно как всеобщность. Употребление слова 'анархия' для обозначения свободного перемещения единичностей не должно вводить в заблуждение.

22

Делёз уточняет: 'коронованная анархия' (anar-chie couronnée), и решающее значение имеет попытка помыслить помимо остального, и даже помыслить в первую очередь, это 'царское достоинство' (la couronne). Оно подобает существам, аскетически отказавшимся от 'опыта' и 'положения вещей', которые представляли собой их чувственную, интел-лектуальную или социальную действительность, и нашедшим силу выйти за пределы себя, идти 'туда, куда относит их hybris' (*там же*).

Отсюда следует, что эта философия жизни является по существу, в точности как стоицизм (но вовсе не как учение Спинозы, несмотря на то, что Делёз возводит его в культ), философией смерти. Ибо если мысль как событие есть аскетическая власть отдаваться чужому выбору (это делёзовская форма судьбы) и быть увлеченным в качестве 'чистого автомата' туда, куда требует hybris; если, тем самым, мысль существует как раскол моей актуальности, исчезновение моего предела; но если, в то же время, эта актуальность и этот предел сотканы в своем Бытии из той же материи что и то, что их раскалывает или преодолевает (поскольку, в конечном итоге, есть лишь Всеединое); если, стало быть, могущественная неорганическая жизнь есть

основание как для того, что помещает меня *внутри* моих пределов так и для того, что призывает меня, в той мере, в какой я завоевал над ними власть, к их преодолению; то в этом случае, мысль как событие метафорически представлена умиранием как имманентным моментом жизни. Ибо смерть по преимуществу есть то, что теснейшим образом связано *как* с индивидом, которого она настигает, *так* и с полной безличностью или 'внешностью' по отношению к нему. В этом смысле она *и есть* мысль, поскольку 'мыслить' как раз и означает аскетически двигаться к точке, где индивида пронизывает безличная непричастность, которая к тому же является его подлинным Бытием.

Эта тождественность мышления и умирания озвучена в воистину хвалебной песни, посвященной смерти, где Делёз без малейших усилий движется в русле Бланшо.

23

Он восторженно описывает 'точку [...], где безличность умирания указывает уже не на момент, когда я исчезаю из себя, а скорее на момент, когда смерть теряет себя в себе, а также на фигуру, форму которой принимает сама единичная жизнь, чтобы подменить меня собой' (Л.С., 204).

'Однообразные' произведения

С этих пор почти невозможно рассчитывать на то, чтобы философия, в которой главная роль принадлежит Единому, иерархия могущества является аскетической, а смерть симво-лизирует мысль, была посвящена, - как это нередко полагают, - неисчерпаемому многообразию конкретного.

Конечно, метод Делёза требует исходить из частного случая. Этим и объясняется отсутствие для Делёза какой-либо существенной разницы между тем, что выглядит как 'догматический' трактат (например, 'Различие и повторение'), тем, что отправляется от истории классической философии ('Спиноза и проблема выражения'), разговором с великим современником ('Фуко'), обобщающей работой, посвященной отдельному виду искусства ('Образ-время' и 'Образ-движение'), или размышлениями о писателе ('Пруст и знаки'). Речь неизменно идет о разметке *частных случаев понятия*. Если случай не имеет для вас первостепенной важности, это говорит о ваших намерениях идти от понятия к многообразию, которое оно охватывает. Поступая таким образом, вы восстанавливаете платоновскую трансцендентность Идеи и предаете ницшеанскую программу, о которой Делёз без конца напоминает: обязанностью современной философии называется 'низвержение платонизма'. Имманентность требует, чтобы вы направились туда, где мысль уже началась, как можно ближе к исключительному случаю, к его динамике. Мысль находится у вас 'за спиной', вас подталкивая и принуждая. Таково достоинство случая.

Отсюда происходит и обстоятельство, очень часто удивлявшее читателей Делёза: постоянное использование несобственно-прямой речи, или неразрешимость, с которой уже смирились, вопроса 'кто говорит?'. Например, я читаю: 'Будучи силой среди других сил, человек не может сгибать составляющие его силы, чтобы при этом не сгибалось и само внешнее, образуя при этом в человеке углубление его Я' (Ф., 148). В самом ли деле речь идет о высказывании Фуко? Или уже об интерпретации этого высказывания? Или это всего-навсего тезис Делёза, поскольку в нем угадывается его прочтение Ницше (игра действующих и противодействующих сил типологически *составляет* человека) и проглядывает важнейшее понятие его поздней работы, понятие складки? Скорее следует сказать: эта фраза возникает вследствие толчка полученного Делёзом от того, что, проходя через Фуко, является следствием другого толчка, другого принуждения. В этом смысле, учитывая растворение их определенности по отношению друг к другу, и поскольку мышление всегда является 'развязыванием языка' безличным единичностям, можно с одинаковым основанием полагать, что данное высказывание *становится* высказыванием Фуко, или что оно *только что являлось* высказыванием Делёза.

Однако ошибаются, полагая, будто принуждение случая превращает мысль Делёза в бесконечное перечисление, коллекцию современной 'всячины'. Ибо предполагают, что при этом мыслится случай. Никоим образом! Случай никогда не бывает предметом мысли, он есть то, что ее принуждает и обезличивает в том автоматическом, под конец, предназначении, каковым является ее предназначение, в 'крайнем' осуществлении ее могущества. Значит вполне логично, что исходя из бесчисленных и с виду разрозненных случаев, принимая толчок, который дают Спиноза и Захер Мазох, Кармело Бене и Уайтхед, Мельвиль и Жан-Люк Годар, Бэкон и Ницше, Делёз движется к понятийным продуктам, которые я не побоюсь назвать *однообразными*.

Поэтому все, что узнают из двухтомника про кино, касается делёзовской теории движения и времени, а кино здесь мало-помалу отходит на задний план и забывается.

Значит, следует полагать, что философия Делёза особенно систематична вследствие того, что она воспринимает все импульсы вдоль неизменной силовой линии, - неизменной как раз потому, что она полностью соответствует своему особому статусу. Отсюда следует, что, на мой взгляд, - и в той мере, в какой точен выбор прилагательного, - она также является

философией отвлеченной. Под 'отвлеченностью' подразумевается не факт ее движения внутри того, от чего она полностью отказывается, и не общие рассуждения, подводящие под понятие конкретные случаи. Скажем лишь, что ее собственным правилом является почти органическая плотность понятийных связей и постоянное приведение в движение этой плотности посредством привлечения как можно большего числа случаев. Не будем забывать, что то, что подвергается этому испытанию случайным множеством случаев, не перестает испытываться как тождественное себе. Ибо обнаружение единого понятия в результате бесчисленных детерминаций случаев, его устойчивость к изменению, требующему его пересмотра, представляют собой единственно возможный путь к признанию этого понятия.

Таковы общие принципы, на которых основано рассмотрение философии Делёза и которые, как я полагаю, одновременно верны его духу и весьма удалены от *доксы*, сложившейся вокруг нее:

1. Эта философия построена вокруг метафизики Единого.
2. Она предлагает этику мысли, требующую самоотречения и отказа от обладания.
3. Она систематична и отвлеченна.

По моему мнению, пункты 2 и 3 являются скорее достоинствами. Первый пункт непрост, и открыт для *disputatio* - спора, каковой мы и предприняли в переписке, о которой я гово-рил.

28

Спор, а не обсуждение. Ибо в соответствии со своей системной и аристократической направленностью Делёз питал лишь презрение к обсуждениям. Он написал об этом, чем огорчил некоторые чувствительные души, для которых только обсуждение свидетельствует о том, что философия схожа с парламентской демократией.

Ни Делёз, ни я не верим в это сходство. И речь пойдет не об обсуждении, а об упорном испытании принципов, которые я только что выявил. Ибо что до меня, то, предпринимая попытку скорее восстановить платонизм, чем его низвергнуть, я убежден в существовании принципов.

29

ОДНОЗНАЧНОСТЬ **БЫТИЯ И МНОЖЕСТВО ИМЕН**

Можно сказать, что в философии наше время было отмечено, было ознаменовано возвращением вопроса о Бытии. Поэтому в нем господствует Хайдеггер. Он поставил диагноз, он со всей определенностью воплотил то, что вслед за столетием Критики, вслед за феноменологической интерлюдией вновь подчиняло мысль ее исконному вопросу: чем является Бытие сущностей? В итоге, столетие было онтологическим. Это предназначение куда более существенно, чем 'лингвистический поворот', который ему приписывают. Этот поворот приводит к превращению языка, его структур и средств в трансцендентальное любого исследования познавательной способности и к определению философии либо как обобщенной грамматики, либо как ослабленной логики. Но у единственного выдающегося мыслителя этого поворота, у Витгенштейна, мы обнаруживаем, что строжайшее понятийное напряжение достигается, в его 'Tractatus', только когда убеждаемся в присутствии совершенно исключительного онтологического основания (теории вечных объектов). Мы обнаруживаем также, что за пределами логических структур, в которых заперты когнитивные суждения, последнее слово остается за молчаливой надкогнитивной или мистической интуицией, которая одна открывает мне путь к важнейшему вопросу: что я должен делать?

30

Если верно, что границы мира в точности совпадают с границами языка, следует, что обстоятельство, решающее судьбу мысли, выходя за границы мира, выходит также за границы языка. Таким образом, что если всегда требуется пересекать аналитику языка, чтобы обеспечить (это критическая оболочка) правильность (или смысл) научных суждений (суждений, касающихся репрезентаций той или иной части мира), то именно за границами этой аналитики мысль обретает свою высшую власть, состоящую в том, чтобы задаваться вопросом о *значении* мира самого по себе. Язык у Витгенштейна подрывается вопрошанием о Бытии, - если это и не касается его использования, то, по крайней мере, касается *его предназначения*.

В этом смысле Делёз полностью принадлежит своему столетию. Его мысль невозможно привязать ни к аналитическому течению, чьи грамматические или логицистские редукции ему отвратительны, ни к феноменологическому течению, чей редукционизм живых актуализаций к простым интенциональным связям сознания он сурово критикует.

Поставленный Делёзом вопрос - вопрос **Бытия**. От первой до последней строчки его произведений речь идет о том, чтобы под принуждением случаев, бесчисленных и опасных, помыслить мысль (ее действие, ее ход) на фоне онтологического предпонимания **Бытия** как Единого.

Никогда в достаточной мере не настаивают на той особенности, которую критическое или феноменологическое истолкование его работы постоянно заслонило: Делёз просто-напросто отождествляет философию с онтологией. Все упущено, если пренебречь недвусмысленными заявлениями, как то: 'Философия сливается с онтологией' (Л.С., 238), или же: 'от Парменида до Хайдеггера возникал тот же голос [...]'. Один голос издает крик **бытия**' (Р.П., 54). То, что объединяет философию на протяжении истории, в качестве гласа мысли, в качестве крика того, что может быть высказано, есть само Бытие. С этой точки зрения философия Делёза никоим образом не является философией критической.

31

Не просто мысль о Бытии возможна, но мысль существует лишь настолько, насколько Бытие, одновременно, ей подчиняется и ей озвучивается. Конечно, мысль есть различие и отождествление различий, она всегда состоит в 'постижении многих формально различных смыслов' (Р.П., 54). Импульс мысли дается как жизненное могущество внутри многообразия (смыслов, или случаев). Однако, тотчас добавляет Делёз, для мысли важно не формальное различие множественного. Важно, чтобы все смыслы, все случаи 'относились к единственному означающему, онтологически единому' (*там же*). В этом смысле, *любое* философское предположение является тем, что Делёз называет 'онтологическим предположением' (*там же*), каковое подытоживает полную убежденность относительно способа существования мысли и речи. Парменид утверждал, что Бытие и мысль суть одно и то же. Делёзовский вариант этого изречения: 'проходящее и проговариваемое - одно и то же' (Л.С., 238). Или же: 'Однозначное Бытие содержится в языке и происходит с вещами. Оно соизмеряет внутреннее отношение языка и внешнее отношение **Бытия**' (Л.С., 239). Насколько греческая по духу эта вера в Бытие как меру отношений, как внутренних, так и внешних! И насколько безразлично к 'лингвистическому повороту' это онтологическое совозникновение по законам Единого того-что-происходит и высказываний!

В чем же заключается, в этих условиях, отличие от Хайдеггера, - помимо, разумеется, очевидного различия между профессорским, патетическим и пророческим стилем немца и легкостью, сумбурной искрометностью француза? Это очень сложный вопрос, и я со своей стороны утверждаю, что в значительном числе ключевых вопросов (различие, открытость, время и др.) Делёз менее удален от Хайдеггера, чем принято считать и, вероятно, чем полагал он сам. Чтобы ограничиться очевидными отличиями, скажем: для Делёза, Хайдеггер все-таки слишком феноменолог. Что следует под этим понимать?

32

Предел Хайдеггера

'Вульгарная' феноменология исходит из того, что сознание 'нацелено на вещи и уведомляет о собственном присутствии в мире' (Ф., 142). Это качество феноменология называет интенциональностью. Что подобная уведомляющая нацеленность может быть тем, исходя из чего мыслят мысль (единственная цель философии), претит Делёзу по двум сходным причинам.

Прежде всего сознание не может быть непосредственным пределом исследования мысли. На самом деле нам известно, что мыслить начинают лишь по принуждению, под воздействием силы, при аскетическом принятии на себя безличного повеления внешнего. В этих условиях мысль никоим образом не проистекает из сознания. В действительности, дабы начать мыслить, необходимо отдалиться от сознания, необходимо, если можно так сказать, 'обессознаться'. Как провозглашает Делёз, опираясь на Маркса, 'по своей природе задачи ускользают от сознания, сознанию свойственно быть ложным сознанием' (Р.П., 255).

Затем, что самое важное, интенциональность представляет мысль как зависящую от заключенного внутри отношения, как сознание и его предмет, идеацию и идеат, ноэтический полюс и ноэматический полюс, или, в сартровском варианте, для-себя и в-себе. Итак, именно потому, что мысль это развертывание **Бытия**-единого, ее составляющая никогда не бывает заключенным внутри отношением, репрезентацией, со-знанием-о. Мысль предполагает, что многочисленные проявления **Бытия** являются внешними по отношению друг к другу, что ни одно из них не может обладать преимуществом (как то-го хочет сознание) заключать внутри себя другие. Здесь решается именно равенство **Бытия**, и равенство это означает, без всякого парадокса, что ничто сущее никогда не имеет даже малейшего *внутреннего* отношения к чему бы то ни было другому.

33

Можно даже полагать, что безусловное соблюдение Бытия как Единого требует, в конечном счете, чтобы все его имманентные актуализации находились в положении не-взаимоотношения одни с другими. Делёз, скрытый под именем Фуко (или под принуждением Фуко-как-случая), указывает, таким образом, что видение и говорение, вещи и слова представляют собой полностью отдельные регистры **бытия** (мысли): 'то, о чем говорят, не видят, и не говорят о том, что видят' (Ф., 143), так что 'знание неизбежно имеет две стороны: видение и говорение, язык и свет, что и объясняет, почему никакой интенциональности не существует' (*там же*).

Нет ли здесь противоречия с тем, о чем мы напоминали выше: что происходящее и проговариваемое - одно и то же? Нисколько. Как раз потому, что то же самое Бытие происходит и говорится, вещи и слова, актуализации

Того же не обладают *между собой* никаким интенциональным взаимоотношением. Ибо обладай они такого рода взаимоотношением, существовало бы неравенство между активным полюсом (на-целивание, наименование) и пассивным полюсом (предмет, говоримое). Итак, Бытие 'происходит' в своих проявлениях, например, видимом и языке (есть и другие), как раз одинаково. Предположение об интенциональной связи, существующей между наименованием и вещью, между сознанием и предметом, неизбежно, стало быть, означает отказ от явного главенства Единого. Если возразят, что эти проявления имеют между собой, по крайней мере, минимальное 'взаимоотношение', будучи, и те и другие, проявлениями Единого, то можно ответить, что это взаимоотношение является, по сути, не-взаимоотношением, поскольку оно основано лишь на нейтральном равенстве Единого. И, вероятно, именно в ходе не-взаимоотношения мысль, вернее всего, 'поддерживает отношение' с Бытием, которое ее определяет. Это то, что Делёз именуется 'дизъюнктивным синтезом': мыслить не-взаимоотношение, сообразуясь с Единым, которое служит ему основанием, коренным образом разделяя его члены. Держаться в русле деятельности по разделению как движущей силы Бытия.

34

Объяснять, что 'не-взаимоотношения являются взаимоотношениями, и даже более глубокими взаимоотношениями' (Ф., 90), поскольку они мыслят, сообразуясь с процессом расхождения или разъединения, который, неотступно разделяя, подтверждает бесконечную и уравнительную плодovitость Единого. Но этот дизъюнктивный синтез - крах интенциональности.

В этом случае мы можем ясно сказать, что является для Делёза пределом Хайдеггера: его очевидная критика интенциональности в пользу герменевтики **Бытия** останавливается на полпути, поскольку она не доходит до радикальности дизъюнктивного синтеза. Она удерживает мотив взаимоотношения, пусть даже в изоощренной форме.

Конечно, Делёз согласен, что следует приветствовать движение Хайдеггера: в нем есть 'превосхождение интенциональности в направлении **Бытия**' (Ф., 143), есть ниспровержение взаимоотношения сознание-предмет (или сущность) через переход от феноменологии к онтологии. И, как совместимое с его предположением о Едином, Делёз может лишь одобрить то обстоятельство, что асимметричная пара рефлексирующего субъекта и объекта, 'внутренности' и 'внешности' заменяется 'единством просвета-отсутствия просвета' (*там же*).

Однако Хайдеггер, по мнению Делёза, выходит за пределы интенциональности, только чтобы удержать, в другом качестве, ее

онтологическую основу, а именно взаимоотношение, или смысловую общность между актуализированными измерениями **Бытия**. Именно поэтому для Хайдеггера, с чем Делёз не согласен, 'свет открывает говорение не в меньшей степени, чем зрение, словно значения неотступно преследуют зримое, а зримое бормочет смысл' (Ф., 145). Хайдеггер истолковывает единство **Бытия** как герменевтическое схождение, как поддающееся расшифровке аналогическое взаимоотношение между измерениями, в которых оно дается (здесь - зримое и язык).

35

Он не видит (в отличие от Фуко), что онтологическое единство имеет следствием не гармонию или сообщение между сущностями, и даже не 'нечто среднее', в котором можно помыслить взаимоотношение вне всякого существенного основания, но полное не-взаимоотношение, безразличие членов к любым отношениям. Вопреки своему ложному пафосу беды, Хайдеггер сохраняет спокойное - ибо герменевтически сглаженное - видение того, каким образом Бытие разворачивается в расходящихся сериях. Вопреки своей апологетике Открытого, он воссоединяет и заживляет разделения, отличия без сходства, непреодолимые разрывы, которые одни *доказывают* равенство и беспристрастие Единого. Выражаясь языком Ницше, Хайдеггер - святоша, с виду нис-провергший интенциональность и сознание только ради того, чтобы еще изощреннее препятствовать дизъюнктивному синтезу. В конечном итоге, он увязает в феноменологии, в том смысле, что та 'оказывает чересчур умиротворяющее воздействие, она благословила слишком много явлений' (Ф., 147).

Подлинная причина расхождения между Делёзом и Хайдеггером, в пределах их общего убеждения в том, что философия держится только вопросом **Бытия**, заключается в следующем: по мнению Делёза, Хайдеггер *не до конца* придерживается основополагающего тезиса о Бытии как Едином. Происходит это потому, что он не может смириться со следствиями *однозначности* **Бытия**. Хайдеггер беспрестанно возвращается к изречению Аристотеля: 'о Бытии говорится в нескольких значениях', в нескольких категориях. На это 'несколько' Делёз согласиться не может.

Однозначность **Бытия**

Здесь мы в святая святых мысли Делёза. В самом деле, можно с полным основанием полагать, что необъятная дидактика случаев (кино, шизофрения, Фуко, Риман, 'Капитал', Спиноза, кочевничество и т.д.) служит лишь для того,

36

чтобы неустанно, с неиссякаемой способностью избегать повторений подтверждать этот единственный приговор: 'Все-гда существовало только одно онтологическое предположение: Бытие однозначно' (Р.П., 53; см. *избранные тексты в конце этой работы, стр. 138-142 и стр. 159-161*). Когда Делёз утверждает тождественность философии и онтологии, он добавляет в той же фразе: 'онтология сливается с однозначностью **Бытия**' (Л.С., 238).

Что следует понимать под этой решительной однозначностью? На это-то и должна пролить свет вся эта небольшая книга, не будучи, вероятно, для этого вполне достаточной.

Рассмотрим внешнюю сторону вещей. Тезис об однозначности Бытия определяет все отношение Делёза к истории философии. Действительно, здесь его единомышленники, его примеры, его излюбленные мысли-как-случаи, те, которые недвусмысленно утверждали, что у Бытия 'только одно значение': Дунс Скот, вероятно, самый большой радикал ('Все-гда была лишь одна онтология, онтология Дунса Скота'; Р.П., 53); стоики, которые соотносят свое учение о высказывании со связностью долей Всеединого; конечно же, Спиноза, для которого единство Субстанции является препятствием для любой онтологической двойственности; Ницше, который 'воплощает однозначность как повторение в вечном возвращении' (Р.П., 363); Бергсон, для которого любая органическая дифференциация представляется однозначно как локальное осуществление Творческой эволюции. Стало быть, есть возможность исторически 'прочитать' тезис об однозначности, и именно поэтому Делёз превратился в историка (мнимого) некоторых философов: они были случаями однозначности Бытия.

При этом прочтении можно выдвинуть два отвлеченных тезиса, в которых развертывается принцип:

Тезис 1. Во-первых, однозначность не означает, будто числом Бытие одно, что является пустым утверждением. Единое здесь не поддается счету или отождествлению, и мысль уже отступила, если она воображает, что существует одно и то же Бытие.

37

Могущество Единого гораздо более означает, что 'сущности множатся и делятся; все они - плод дизъюнктивного синтеза, они сами разобщены и несводимы, *membra dis-juncta*' (Л.С., 238). Однозначность не указывает и на то, что мысль тавтологична (Единое есть Единое). Она полностью совместима с существованием многообразных *форм* Бытия. Более того, именно в способности развертывать эти многообразные формы Единое может отождествляться: так обстоит с Субстанцией у Спинозы, каковая непосредственно выражена бесконечным числом признаков. Но

множественность форм не влечет за собой 'никакого разделения Бытия, подобного множественности онтологического смысла' (Р.П., 362). Иначе говоря, 'Бытие' говорится в одном и том же смысле обо всех его формах. Или же: имманентные признаки Бытия, выражающие его бесконечное могущество как Единого, '*фор-мально* различны, но *онтологически* равны и едины' (*там же*). Заметим, что этот тезис уже предполагает одно решительное разделение, важность которого, когда речь идет о Делёзе, чаще всего недооценивается, хотя только оно дает возможность осмыслить взаимоотношение (как не-взаимоотношение) между множественным и единичным: разделение между формальным и реальным. Множественность значений Бытия является формальной, реально только Единое, и только реальное выдерживает распределение смысла (единственного).

Тезис 2. В каждой форме Бытия даны 'обособливающие различия', которые вполне возможно назвать сущностями. Но эти различия, эти сущности никогда не обладают устойчивостью, или способностью различать и классифицировать, каковой могли бы обладать, к примеру, породы, или общие категории, или даже индивиды, если понимать под индивидом то, что вкладывается в понятия породы, или общей категории, или типа. Для Делёза сущности являются местными силовыми уровнями, перепадами потенции, постоянно меняющимися и совершенно ни на что не похожими.

38

И поскольку 'возможность' является лишь определенным именем Бытия, сущности являются лишь выразительными модальностями Единого. Отсюда следует также, что числовое различие между сущностями 'не реально, а модально' (Р.П., 363). Иначе говоря: конечно, согласятся с тем, что сущности не являются одними и теми же и что они не обладают одним и тем же смыслом. Следует допустить неоднозначность *того, о чем* говорится 'Бытие', его имманентных модальностей, сущностей. Однако главное для философии не в этом. Главное, что Бытие одно и то же для всех, что оно однозначно и что, следовательно, 'Бытие' говорится обо всех сущностях в одном и том же смысле, так что у множества смыслов, у неоднозначности сущностей нет никакого реального статуса. Ибо однозначность Бытия означает не только, и даже не в первую очередь, что 'обозначенное' смысловым разнообразием сущностей является одним и тем же (Бытием-единым). Однозначность требует, чтобы смысл был *онтологически тождественным* для всех отдельных сущностей: 'в онтологическом предположении [...] смысл - тоже онтологически одинаковый для способов обособления, численно различных означающих или выражающих' (Р.П., 54). Или же: 'Однозначность Бытия означает, что [...] 'Бытие' говорится в одном и том же 'смысле' обо всем, о чем говорится 'Бытие' (Л.С., 238).

Известна цена, которую надлежит заплатить за непреклонное удержание тезиса об однозначности: множественное (сущности, значения) принадлежит в конечном итоге лишь к порядку симулякров, поскольку числовое различие, размещающее его во Вселенной, является, применительно к форме Бытия, к которой оно отсылает (мысль, протяженность, время и т.д.), чисто формальным, а применительно к его обособлению чисто модальным. Если, как и полагается, относить к симулякру любое различие, не обладающее ничем реальным, любую множественность, чей онтологический статус - статус Единого, то мир сущностей является театром симулякров Бытия.

39

Как ни странно, это следствие выглядит платоническим, и даже неоплатоническим. Можно подумать, что парадоксальное или сверхвыдающееся Единое имманентным образом порождает череду сущностей, однозначный смысл которых оно распределяет, и которые, будучи соотнесены с его могуществом, обладают лишь видимостью Бытия. Но что, в таком случае, означает программа Ницше, постоянно утверждаемая Делёзом: низвержение платонизма?

Множество имен

Делёз дает нам недвусмысленный ответ: 'низвергнуть платонизм - значит заставить симулякры подняться к поверхности, утвердить их права' (*Л.С.*, 341). По сути, учение Делёза является платонизмом со смещенным акцентом. Совершенно справедливо, что смысл распределяется согласно Единому, а сущности принадлежат порядку симулякров. Столь же справедливо, что мышление сущностей в качестве симулякров предполагает понимание (то, что Платон называет 'участием') того, как обособливающие различия размещаются по уровням, 'непосредственно соотносящим их с однозначным Бытием' (*Р.П.*, 363). Но отсюда вовсе не следует необходимое обесценивание и сведение на нет симулякров, или сущностей, как, по мнению Делёза, поступает Платон. Совсем наоборот, необходимо утверждать права видимостей как благую весть об однозначном могуществе Бытия, как *множество не-однозначных случаев однозначности*. То, что Делёз, как он счи-тает, добавляет здесь к Платону (разрушительное, ниспровергающее, по его мнению, дополнение), состоит в том, что напрасно утверждать, будто симулякр не равен некоему предполагаемому образцу, или будто внутри Бытия есть иерархия, подчиняющая симулякры реальным архетипам. Здесь, к тому же, Делёз подозревает Платона в недостаточно строгом следовании тезису об онтологической однозначности.

40

Если 'Бытие' говорится в одном и том же смысле обо всем, о чем говорится 'Бытие', все сущности, по закону тождественности, являются симулякрами, и

все утверждают, посредством перепадов насыщенности, различие между которыми чисто формально или модально, живое могущество Единого. Речь опять идет о том, чтобы противопоставить Платону дизъюнктивный синтез: сущности являются лишь симулякрами, дизъюнктивными, расходящимися, без заключенного внутри взаимоотношения - ни между собой, ни с какой бы то ни было трансцендентной Идеей. Мир, понятый как имманентное производство Единого, является, как и для Платона, деятельностью, а не состоянием. Он демиургичен. Однако 'неиерархизированное творение представляет собой сгусток сосуществований и одновременность событий' (Л.С., 342). Позитивное мышление равноправного сосуществования симулякров лучше воздает должное реальному Единому, нежели противопоставление симулякров отсутствующему в них реальному, как Платон противопоставляет постигаемое чувствами умопостигаемому. А значит, это реальное заключается не иначе как в *том, что лежит в основе существования симулякра как симулякра*: чисто формальном или модальном характере различия которое его конституирует (в отношении однозначной реальности Бытия, поддерживающего это различие внутри себя) и сообщает ему только один смысл.

Я не уверен, что Платон так уж удален от этого признания сущностей, даже постигаемых чувствами, в качестве имманентных умопостигаемому дифференциаций и позитивностей симулякра. Поразительно, что трансцендентность Блага в 'Государстве' иронически подчеркивается собеседниками Сократа, а еще больше то, что в 'Пармениде' отношение между статусом Единого и иным-нежели-Единое разъясняется лишь за счет парадоксов и недомолвок. Освободиться от этих ухищрений можно только, предложив для Единого чисто событийный статус и, тем самым, присоединившись к Делёзу, который пишет: 'только свободный человек постигает все насилие в единичном акте насилия и всякое смертельное событие *в одном Событии*' (Л.С., 203).

41

Является ли это Событие с большой буквы Благом Делёза? Вполне вероятно, если посмотреть, как он требует положения 'свободного человека' и его обосновывает.

Но даже если предположить, что прославление симулякров как позитивного измерения однозначности Бытия является низвержением платонизма, неизменным остается то обстоятельство, что точно так же как и перед Платоном (ухищрения с Идеей, с Благом, 'которое не есть Идея', с Прекрасным, которое есть Благо, но не смешивается с ним; с Иным, которое требует, чтобы пожертвовали трансцендентным единством Блага, с Единым, которое не может ни быть, ни не быть, и т.д.), перед Делёзом, на пути его следования, возникает щекотливый вопрос об именах Бытия.

Каким может быть имя, присвоенное тому, что является однозначным? Однозначно ли само наименование однозначного? И если 'Бытие' говорится в одном смысле, то как уста-новить смысл этого 'одного смысла'? Или же: можно ли на опыте определить имя Бытия, которое наполнило бы смыслом однозначный смысл?

Делёз исходит из обычного рассуждения: 'Полагают, что имена и предположения, точно означая одно и то же, не обладают одним и тем же смыслом [...]. Различение этих смыслов - реальное различение (*distinctio realis*), но оно вовсе не числовое, еще менее - онтологическое: это формальное, качественное и семиологическое различение' (P.II., 54). Тем не менее, когда речь идет о Бытии, невозможно держаться формальной раздельности смысла имен, поскольку важнейшее свойство Бытия состоит как раз не в его числовой тождественности, к которой могли бы отсылать различные именные единицы, наделенные их собственным смыслом, а в том, что 'Бытие' говорится только в одном смысле обо всем, о чем говорится 'Бытие'. Вопрос об имени Бытия повторяется как неизбежный парадокс.

42

Не считая 'Бытия', каковое не является именем и каковым Делёз пользуется, по крайней мере, лишь предварительно и с ограничениями, можно лишь опытным путем определить ценность имен. А это означает, что значительная часть работы Делёза прodelывается так: учитывая принуждение мысли-как-случая, неважно, идет ли речь о Фуко или о Захере Мазохе, испытывать некое имя Бытия и составлять протокол мысли (автоматический насколько возможно), который оценивает уместность этого имени в отношении важнейшего свойства, которое, как предполагается, оно сохранит (или даже усилит в мысли), а именно однозначности.

По мере же того, как эти опыты разворачиваются, выясняется, что одного имени никогда не бывает достаточно. Необходимы два. Почему? Потому что 'Бытие' должно говориться в одном смысле, с одной стороны, по поводу единства его возможности с другой, по поводу множества расходящихся симулякров, которое эта возможность актуализирует сама по себе. Онтологически, здесь нет никакой реальной раздельности, не больше, чем реально разделены у Спинозы Природа творящая и Природа сотворенная. Но применительно к именам необходимо двойное распределение, подобное постановке мыслительного удара на однозначности Бытия то непосредственно в его 'веществе', то в его формах или актуализациях.

Чтобы сказать, что есть лишь один смысл, необходимы два имени.

Эта проблема переходит от Платона (предварительная раздельность постигаемого чувствами и умопостигаемого, но как открывающая доступ к Единому) к Хайдеггеру (различие между Бытием и сущностью, но как

открывающее доступ к судьбоносному, или к *Ereignis*). Особенность Делёза, хорошо согласующаяся с его опытным стилем (испытывать понятия под принуждением как можно более разнообразных случаев), состоит в предложении весьма широкого набора спаренных понятий, дабы определить наименование Бытия как расстояние, или обоюдоострое имя.

43

Нельзя сказать: сколько случаев, столько пар имен. Исчерпывающий перечень мог бы показать, что тезис об однозначности звучит, самое большее, в десятке основополагающих пар. Но, если сравнивать с общепризнанно великими философами, это все же много. Частица гениальности Делёза, а равно и опасность искажения смысла, каковой ее подвергает его философия (мысль об анархическом множестве желаний и т.д.), заключена во множественности имен Бытия, которая, в свою очередь, связана с удержанием, еще более настойчивым, чем у любого другого философа, онтологического тезиса об однозначности и о мнимости множественного. Ибо следует, чтобы именно в опытной проверке именных двоек выковывалось вынужденное доказательство абсолютного единства смысла.

Далее будут рассматриваться, вслед за вступлением, где излагается творческий метод Делёза, двойки, которые я считаю важнейшими: виртуальное и актуальное (доктрина события); время и истина (доктрина познания); случай и вечное возвращение (доктрина действия); складка и внешнее (доктрина субъекта).

Речь пойдет о поэтапной проверке того обстоятельства, что, по мнению Делёза, каковы бы ни были имена, и поскольку Бытие всегда уже распределяло смысл, следует полагаться на чистое утверждение, следует держаться, отказываясь от симулякра под названием 'я', там, где смысл может выбирать нас, пронизывать нас не известным нам самим способом: 'мыслить - [...] бросать игральные кости' (*Ф.*, 125).

44

МЕТОД

Антидиалектика

Как помыслить сущность? Или точнее, как приблизиться к Бытию, мысля под созидательным принуждением обособленных сущностей? Нам известно, что 'вещи разворачиваются по всей протяженности однозначного и неразделенного Бытия' (*Р.П.*, 55). Мысль, стало быть, не может онтологически постигать разворачивание вещей посредством предварительного установления некоего участка, неких неподвижных рамок,

в которых сущности могли бы разделяться таким образом, чтобы путем последовательного деления удалось вычленив Бытие из сущности. Такого рода процедуру, против которой он полемизировал во всей своей работе, Делёз называет 'оседлым номосом', или аналогией, и в ней узнают как платоновский метод деления надвое (метод, использованный в 'Софисте' для определения рыбака с удочкой), так и гегелевскую диалектику, в которой каждый тип сущности занимает свое место и приходит в свое время в упорядоченном развитии абсолютной Идеи. Как у Платона, так и у Гегеля, мысль предписывает Бытию деление, асимметричное распределение своих форм, а мышление становится методическим прослеживанием этого распределения.

45

Даже Хайдеггер не свободен от оседлого номоса в той мере, в какой его Бытие, по сути, неоднозначно распределяется на *φύσις* и *τέχνη*.

Попытка помыслить Бытие, следуя неизменному и неравноправному распределению его форм, располагает в качестве средства тем, что Делёз (вслед за Аристотелем) называет категориями. Категория есть имя, присвоенное некоей области Бытия (например, материя, форма, субстанция или акциденция и пр.). Или, равным образом, одному из смыслов Бытия, ибо любая неизменность онтологического деления влечет за собой разрушение однозначности. Всякий, кто мыслит категориями, тем самым утверждает, что 'Бытие' говорится в нескольких смыслах ('Бытие' говорится согласно сути или согласно существованию, как Идея или как симулякр, и т.д.). И наоборот, если 'Бытие' говорится лишь в одном смысле, категориями мыслить невозможно.

Тем не менее, можно подумать, что, умножая категории, до бесконечности утончая разделения, мысль осуществляет что-то вроде приблизительного определения номадизма Бытия, его однозначности, которая блуждает в абсолютном равенстве симулякров. Единичная сущность походила бы в этом случае на перекресток распределений, разумеется, неизменных (как мыслить без определенной устойчивости категориальных делений?), но столь многочисленных, что они, в конечном итоге, имитировали бы чистое выразительное движение Бытия в его имманентных продуктах. Речь идет всего лишь о том, чтобы смягчить мысль посредством категорий, придать ей гибкость, выдвинуть ее в бесконечность, вместо того, чтобы довольствоваться, как Платон (постигаемое чувствами и умопостигаемое, Идея и видимость), или Гегель (непосредственность, обретение внешности, затем введение внутрь отрицательности), несколькими формальными распределениями, где однозначность ущемляется.

46

С характерными для него строгостью и аскетическим волюнтаризмом Делёз воспрещает себе ступить на этот путь: 'Можно сколько угодно 'открывать' список категорий, либо придавать представлению бесконечность: в соответствии с категориями Бытие продолжает выражаться во многих смыслах, и выраженное всегда определяется различиями 'вообще' (Р.П., 362). Подлинный философский метод должен полностью воспрещать себе всякий раздел смысла Бытия с помощью категориальных распределений, любое приближение к его движению с помощью предварительных формальных расчленений, сколь бы тонки они ни были. Следует мыслить однозначность Бытия и неоднозначность сущностей 'вместе' (поскольку вторая является лишь *имманентным про-дуктом* первой) без посредничества пород или видов, типов или ярлыков: словом, без категорий, без отвлеченностей.

Метод Делёза, стало быть, - это метод, отказывающийся от посредничеств. Поэтому-то он существенно антидиалектичен. Посредничество в своей наглядности есть категория. Она якобы переводит от одной сущности к другой 'через' отношение, заключенное внутри, по крайней мере, одной из них. Для Гегеля, например, это введенное внутрь отношение есть отрицательность. Но отрицательность существовать не может, поскольку однозначное Бытие есть насквозь утверждение. Вводить в него отрицательность значит опять впадать в неоднозначность, а в частности, в древнейшую ее разновидность, ту, что вызывает, по мнению Делёза, 'затянувшееся недоразумение': 'Бытие' говорится в смысле своей тождественности и в смысле своей нетождественности; в значении Бытие и/или в значении Ничто. Это знаменитые 'два пути' Парменида (путь, утверждающий Бытие, и тот, что утверждает Небытие). Но Делёз тотчас возражает: 'Нет двух 'путей', как представлялось в поэме Парменида, но лишь один 'голос' Бытия, относящийся ко всем модусам, самым разным, меняющимся, дифференсированным' (Р.П., 54). Диалекти-еский метод - метод посредничеств, притязующий вводить внутрь негативность, - лишь сопричастен этому нескончаемому недоразумению.

47

При этом возникает искушение заявить: возможно, незыблемое распределение на Бытие и Небытие неуместно, и мысль способна говорить только 'одним Голосом'. Но не следует ли, по крайней мере, признать некоторую значимость за категориальной оппозицией активного и пассивного? Не вводит ли в обращение сам Спиноза, которого Делёз и Гваттари не побоялись назвать 'Христом философии', эту оппозицию во всем своем предприятии, начиная с всеохватного образа - оппозиции между Творческой природой и Сотворенной природой, и кончая распределением страстей на те, что увеличивают наши возможности (радость), и те, что их уменьшают (печаль)? Следует, по крайней мере, твердо различать, с одной стороны, утвердительную и однозначную целостность Бытия, а с другой

стороны - то, перед чем, в самом себе, Бытие неожиданно возникает и что является размежеванием, неоднозначной дизъюнкцией сущностей. Необходимо раздельно мыслить активную сторону вещей (ей являются особые дифференциации, расходящиеся симулякры однозначного Бытия) и их пассивную сторону (ей являются актуальные сущности, численно различные и данные в неоднозначных значениях положения вещей).

То обстоятельство, что эта двойственность пронизывает всю деятельность Делёза, очевидно. Можно даже составить бесконечный перечень понятийных пар, которые образует великая формальная оппозиция активного и пассивного: виртуальное и актуальное, неорганическая жизнь и породы, шизофреник и параноик, массовое движение и партия, уход с территории и занятие территории, кочевник и оседлый житель, Ницше и Платон, понятие и категория, желание и злопамятство, пространства свободы и государство, высказывание и суждение, тело без органов и фетиш, скульптура и театр и т.д. По мнению некоторых, обыгрывание этой формальной пары, вложенное в мысль об особенностях современности, было, в конечном счете, подлинным методом Делёза, и этот метод позволил нам встать на освободительный путь, связанный с утверждением желания, сойдя с пути пассивного бесправия.

48

Это совсем не так. Неоспоримо, что на философский язык Делёза - назовем это его стихийной риторикой - осуществляется сильное давление со стороны двойки активное/пассивное. Но столь же верно и то, что все его усилия являются попыткой освободиться от этого давления. Подлинная борьба Делёза, которая, как обычно, является борьбой с самим собой, обнаруживается, применительно к методу, именно в следующей особенности: он пытается действовать так, чтобы очевидный переход через аналитику, осуществляющуюся то на однозначной стороне Бытия (активность), то на стороне неоднозначного множества сущностей (пассивность), никогда не был категориальным; никогда не распределять и не разделять Бытие согласно этим двум путям; никогда не терять из виду тот факт, что если, как мы показали, всегда необходимы два имени для воздания должного однозначности, эти два имени не влекут за собой никакого онтологического раздела.

Высказывание, цель которого - определить метод, недвусмысленно гласит: 'Ни активное, ни пассивное, однозначное Бытие нейтрально' (*Л.С.*, 239). Если мысль опирается на аналитику, в которой вроде бы распределены активные актуализации Бытия и актуальные пассивные результаты этих актуализаций, то это означает, что движение этой мысли еще не закончено, не полно, сковано. Она обретет уверенность в себе самой, лишь достигнув той нейтральной точки, где, - поскольку активное и пассивное оказывается

подчиненным онтологическому распределению нераздельного смысла, - симулякр (сущность) возвращен к своему 'равноправному' блужданию, которое нейтрализует *в нем* любую диалектическую оппозицию и избавляет его от всякого заключенного внутрь отношения (а стало быть, как от всякой пассивности, так и от всякой активности).

Мысль, как и все, что существует, оценивается по своей способности дойти до конца, до пределов возможного, которое ее отождествляет и которое насильно задействуется случайностью мысли-как-случая.

49

Но необходимо как-то начинать. И в первоначальной путанице, куда нас повергает учиненное над нами насилие, без которого мы не можем мыслить, мы всегда начинаем с какого-то категориального распределения, со слепых суждений, раскладывающих случаи по формам, где теряется однозначность Бытия. Так, работа самого Делёза обычно начинается с предварительных распределений на активное и пассивное. К примеру, доста-точно ли сказать, если речь идет о некоем событии, что 'есть два свершения, подобно тому, как есть осуществление и контросуществование' (Л. С., 202)? Это постоянное присут-ствие Двоицы является, что совершенно очевидно, целиком вводным и все еще затеряно в категориальности. Метод состоит в том, чтобы подобно кочевнику осуществлять, оттал-киваясь от этого начального формализма, свою подрывную деятельность и показывать, что любое взаимоотношение, любое застывшее распределение, будучи безразличными к членам, которые в них задействованы, должны растворяться и разворачивать мысль к нейтралитету, коим обладает то, что Делёз называет 'сверхбытием'.

Пробег интуиции

Итак, что такое мысль без размышления, мысль, которая совершает свое движение за пределами любых категориальных разделов, которые искушают ее защититься от бесчело-вечного нейтралитета Бытия? Как единолично установил Бергсон, это мысль интуитивная. Метод Делёза состоит в записывании особой формы интуиции.

Главное не смешивать интуицию Делёза с интуицией классиков, и особенно с интуицией в декартовом смысле (вот он, еще один противник, так же как Платон и Гегель, еще один гениальный сторонник 'затянувшегося недоразумения', поборник категорий и враг дизъюнктивного синтеза).

50

Для Декарта интуиция это немедленное схватывание некоей ясной и отчетливой идеи, она мгновенно приступает, ведомая локализованными проблесками ума, к изолированию этой идеи, вне связи с каким бы то ни

было смутным основанием. Она является атомом мысли, когда достоверность достигается *'uno intuitu'**. Такого рода интуиция покоится на теории естественного света, принцип которой заключается в том, что идея является тем более отчетливой, чем она яснее: 'ясно-отчетливое образует свет, в котором возможно мышление как общее применение всех способностей' (Р.П., 261-262). Но если сущности (или идеи) являются лишь изменчивыми перегибами однозначного Бытия, как могли бы они при этом быть подобным образом изолированы, во имя их ясности, от всеобщего и смутного 'основания', которое их несет на себе? Ясность всегда лишь блеск, то есть мимолетная *насыщенность*, которая, будучи насыщенностью какой-то модальности Единого, несет в себе нераздельность смысла. Следовательно, ясное есть точка сосредоточения неясного. И наоборот, то, что является отчетливым, представляет собой сущность, взятую слишком 'далеко' от однозначности, замкнутую в своем собственном смысле, симулякр, который не дается как таковой, будучи оторван (посредством мнимой картезианской интуиции) от своего онтологического корня. Это равнозначно тому, что ее насыщенность является минимальной, и что ее невозможно нащупать интуитивно как ясно данную. Отчетливое остается во тьме неоднозначности. Поэтому, продвинувшись еще дальше по пути Лейбница, для которого ничто и никогда не изолировано от всеобщего шепота Бытия, Делёз утверждает, что ясной и отчетливой идее Декарта необходимо противопоставить то, что 'ясное само по себе неясно, и наоборот, само отчетливое - смутно' (Р.П., 262).

* Одним взглядом (лат.). - Прим. пер.

51

В этом случае интуиция совершенно меняет смысл. Что такое интуиция, схватывающая 'отчетливо-смутное, соответствующее ясно-неясному' (*там же*)? Не подлежит сомнению, что она не может действовать одним лишь взглядом. Она должна окунуться в ясную насыщенность, чтобы схватить ее Бытие-неясное и оживить 'мертвое' отличие обособленной сущности, выявляя ее смутную составляющую, живую погруженность, которую скрывает ее изолирование. Поэтому делёзовская интуиция это не взгляд души, но атлетический пробег мысли; это не атом ума, но открытое множество; это не одностороннее движение (свет, падающий на вещь), но сложное построение, которое Делёз очень часто называет 'вечным воссоединением'.

Почему воссоединением? Вот мы и на пороге величайшего затруднения: делёзовская интуиция должна без размышления выполнять в одном пробеге *двойное движение*, по крайней мере, оно уже намечено в подборе пар ясное-неясное и отчетливое-смутное. Она должна постичь обособление сущности как дизъюнктивный синтез, как расхождение, как неоднозначность, никогда не прельщаясь категориями, спокойным приведением сущностей к общим

понятиям, кладущим конец однозначности Бытия. Но точно также она должна мыслить обособленную сущность как симулякр, как чисто модальную или формальную, и в конечном итоге, как нераздельную в своем Бытии, поскольку она является всего лишь местной насыщенностью Единого. Так, что интуиция (как двойное движение и в конце концов как процесс письма, как *стиль*) должна одновременно нисходить от единичной сущности к ее активному растворению в Едином, что пред-ставляет ее, в ее Бытии, как симулякр; и восходить от Единого к единичной сущности, следуя по имманентным и производительным силовым линиям, что представляет сущ-ность как симулякр Бытия. Всякое умственное построение, говорит нам Делёз, идет от А к В, затем от В к А. Но 'мы не находим исходной точки, как в простом повторении; повто- рение от А к В, от В к А скорее является обозрением или постепенным описанием целостного проблемного поля' (Р.П., 258).

52

Интуиция есть то, что пробегает (в идеале, на бесконечной скорости) по одной и той же траектории этот спуск и это восхождение. Она действительно является 'постепенным описанием целого', она скорее похожа на попытку повествования, чем на декартов взгляд. От А-сущности к В-Бытию, затем от В-Бытия к А-сущности, она воссоединяет мысль и сущность как сопричастие Бытия симулякра и симулякра Бытия.

Интуиция должна подсказывать, что 'любой объект - двойной, но две его части не похожи друг на друга' (Р.П., 257). Мысль заканчивается тогда, когда под принуждением случая ей удастся полностью раскрыть двуличие сущности, двуличие, которое является лишь формальным выражением того, что однозначность выражается как неоднозначность.

Один пример. Рассмотрим феномены означающего, как это делал структурализм шестидесятых годов: для лингвистов это речевые употребления, для психоаналитиков симптоматические сны, для антропологов правила родства и т.д. Весь вопрос заключается в том, чтобы установить, как *производится* смысл. Делёзу нравится этот подход, ибо все смысловое множество может быть в действительности только продуктом (неоднозначным продуктом), который сам распределяется однозначностью Всеединого. Для него 'смысл - это вовсе не принцип и не первопричина, это продукт' (Л.С., 104; *см. подборку текстов, с. ...*).

Движение структуралистской мысли начинается с отождествления каждой сущности, каждого феномена, рассматриваемого как множество дискретных элементов, которые сами берутся в предварительных правилах контраста или положения (фонемы языка, метафоры сна, формальные группы обмена женщинами и т.д.). Это комбинаторное описание доводит до предела

видимостное измерение того, что рассматривается, поскольку кажется, что все рассыпается в статичекую абстракцию: нет ничего, кроме отчетливых единиц.

53

В то же время эта отчетливость смутна, потому что отношение, которое, как предполагается, она поддерживает со смыслом, целиком проблематично. Структура, которая является взаимодействием отчетливых единиц, остается сама по себе непроницаемой для любого истолкования. Мы сталкиваемся с отчетливым-смутным.

Второй ход состоит в отождествлении внутри структуры особой единицы, которая нарушает ее целостность и приводит ее в движение: пустая клетка, или, как говорит Делёз, бегло перечисляя основные ветви структурализма (при этом узнают Якобсона и Леви-Стросса, Лакана и Альтюссера), 'место карточного болвана, место короля, слепое пятно, плавающее означающее, нулевая ценность, закулисная часть сцены, отсутствие причины и так далее' (Л.С., 103). Именно из того, что занятие этой пустой клетки беспрестанно возобновляется, вытекает динамическая способность к комбинаторике. В этом случае структура может мыслиться как машина по производству смысла, поскольку (в глазах Делёза) эта исключительная единица *открывает* ее движению, заставляет отчетливость переходить на сторону своего смутного двойника, обозначенного в позитивности членов и правил через зияние, недостаток, восполнение или парадокс, который является принципом подвижности и производства. Мы сталкиваемся с растворяющим нисхождением структурной Полноты к Открытости Бытия.

Эта парадоксальная единица обладает исключительным блеском. Она-то и восхищает в структуралистской теории, поскольку освобождает от позитивизма узаконенные сущности, поскольку она подобна перспективе бегства, ускользанию, блужданию на свободе. Она подобна окну в глухой непроницаемости комбинаторики. Парадоксальная единица есть ясное исключение. Но в то же время эта ясность погружает Структуру как целое в неясность, ибо в конечном итоге невозможно придать этому исключению настоящую отчетливость.

54

Оно всегда не там, оно перебегает, как при игре в веревочку*, оно есть присутствие, сотворенное из отсутствия, число, сотканное из пустого, активный нуль, означающее, которое не означает. Это равнозначно утверждению, что мысль здесь интуитивно нащупывает ясное-неясное, заставляет переходить от дизъюнктивного обособления к прорыву в однозначность, или же, что за смысл, произведенный структурой, она платит ценой нонсенса как условия этого производства. По сути, пустая клетка

свидетельствует о том, что структура лишь симулякр, что она измышляет смысл, и что, однако, собственное ее Бытие, либо жизнь, создающая эффект структуры, никоим образом не принадлежит к этому измышленному смыслу. Ибо жизнь (Единое), будучи однозначной, воспринимает неоднозначность произведенного смысла как нонсенс.

Тогда начинается восхождение, на которое структурализм, представляющий собой только анализ сущности, не способен: осмысление того, почему для производства смысла требуется нонсенс. Только положение об однозначности может прояснить этот вопрос: если 'Бытие' говорится в одном смысле обо всем, о чем говорится 'Бытие', то в отношении многообразного мира смыслов, произведенных структурными машинами, *этот* смысл (единственный) неизбежно становится нонсенсом. Никакая структуральная машина не может в действительности произвести его, напротив, именно он поддерживает (под знаком парадоксальной единицы) ее производительную способность. Если бы какой-то особый механизм мог производить смысл Бытия, то это означало бы, что существует некий смысл смысла: тезис, по сути, теологический, чуждый онтологии и разрушающий однозначность.

* Игра, в которой игроки незаметно передают из рук в руки предмет, а водящий пытается угадать, у кого он находится. - *Прим. пер.*

55

Из того, что смысла смысла не существует, следует сделать вывод: смысл Бытия вполне может быть нонсенсом, если оговориться, что именно из нонсенса происходит смысл, что нонсенс как раз и есть однозначное наделение смыслом (онтологическим смыслом) всех сущностей.

Операция сборки в структурализме, говорит нам Делёз, узаконила тот факт, что 'смысл производится нонсенсом и его бесконечным перемещением, [...] он порождается соответствующим расположением элементов, которые сами по себе не являются 'означающими" (*там же*). Но эта мысль - пока что только одна из сторон вопроса, та, что направляет первый пробег интуиции, идущий от наводящих симулякров неоднозначных смыслов к однозначности нонсенса. Чтобы дополнить эту интуицию, а следовательно, закончить построение мысли, надо уметь *положительно* перейти от нонсенса к смыслу, понимая, что нонсенс есть ни что иное как однозначность Бытия и что, следовательно, далеко не означая 'отсутствия смысла', он противопоставляется этому отсутствию, безостановочно производя бесконечное количество смыслов как симулякров или модусов своей собственной поверхности: 'Нонсенс - это то, что не имеет смысла, но также и то, что противоположно отсутствию последнего, что само по себе наделяет смыслом' (*Л.С.*, 104). Иными словами, бессмыслица онтологически *и есть* смысл, поскольку нам известно, что Единое есть жизнь, производство, а

стало быть, однозначный смысл Бытия действителен только как *наделение* смыслом.

Философская интуиция является здесь объединенным и единым пробегом, под действием структурализма-как-случая, высказываний:

- нисходящих, или аналитических: 'есть различные смыслы'; 'они произведены комбинаторными машинами'; 'эти машины открыты в особой точке, представляющей собой пустую клетку'; 'смысл произведен нонсенсом';

- восходящих, или производительных:

56

'Бытие однозначно'; 'оно не может обладать смыслом само по себе, потому что не существует смысла смысла: следовательно, оно является нонсенсом'; 'этот нонсенс есть наделение смыслом (онтологическим)'; 'существуют различные смыслы как машинные симулякры однозначности Бытия (нонсенса как имени смысла, каким он в многообразии *приходит* к сущностям)'

Вся проблема состоит в том, чтобы сохранить целостность пробега, чтобы не позволить ему опять впасть в категориальные формы, которые могут раздробить Бытие. Используя образы спуска и восхождения, мы подвергаемся такой опасности, тем более, что поступая как заправский ницшеанец, Делёз отвергает расположение смысла по вертикали. Смысл 'принадлежит не высоте или глубине, а скорее, поверхностному эффекту; он неотделим от поверхности, которая и есть его собственное измерение' (*Л.С.*, 104-105). Сойдемся на том, что 'восходящее' и 'нисходящее' являются в данном случае всего лишь обязательной парой имен, использованной, чтобы назвать то, что является бытием мысли: *единую* интуицию, которая целиком и полностью является движением по плоскости и в плоскости, сильнейшим *поверхностным натяжением*.

Но возможно, Делёз считает лучшим сдвоенное движение своего интуитивного метода именно под воздействием Бергсона-как-случая. Делёз - волшебный читатель Бергсона, который, по моему мнению, является его настоящим учителем, еще большим, чем Спиноза, и, возможно, еще большим, чем Ницше. Стало быть, подчиняясь предписанию Бергсона, мы будем задавать вопрос о природе движения. Для этого мы будем различать три уровня: предметы (закрытые множества), точно определенные вследствие своей отчетливости (а значит, непроницаемости, или смутности); затем элементарное передающее движение, изменяющее положение предметов, движение, непосредственный или пространственный опыт которого является ясным (а значит, неясным); затем, Целое, или длительность, которая беспрестанно меняется и является духовной

реальностью (это равнозначно утверждению, что она не распределяется, не раскладывается, что она является нонсенсом как однозначным производством неоднозначного смысла предметов).

57

Тогда необходимо сказать, что 'у движения как бы две грани. [...] движение есть то, что происходит между объектами или частями, [и] то, что выражает длительность или целое (О.В., 22; см. *избранные тексты*, стр. 161-168). Мы узнаем элементарное разделение между очевидностью симулякров и их выражающей ценностью в отношении Единого. Двойной пробег, данный в философской интуиции движения, заявит о себе как об активном поражении этого разделения или как о мышлении двух граней движения в качестве *единой* двугранности. В действительности следует мыслить то обстоятельство, что движение 'соотносит объекты некоей закрытой системы с открытой длительностью [узнается нисходящее измерение интуиции, от сущности к Бытию], а саму длительность - с объектами системы, которую она вынуждает открыться [узнается восходящее измерение, от Бытия к сущности]' (*там же*).

Но почему этот двойной пробег уполномочен обозначать *единую* интуицию? Вероятно, именно в этом заключается глубочайшая идея Делёза-как-Бергсона: *когда мы постигли двойное нисходящее и восходящее движение - от сущностей к Бытию, затем от Бытия к сущностям, - мы в действительности помыслили движение самого Бытия, которое является всего лишь средним положением между тем и другим, или различием между двумя движениями*. Как об этом пишет Делёз: 'Благодаря движению целое делится между объектами, а объекты объединяются в целое: и изменяется именно 'целое', а не объекты' (*там же*). Однозначное Бытие есть, по сути, ни что иное, как, одновременно, поверхностное движение его симулякров и онтологическая тождественность их напряжений, одновременно, нонсенс и всеобщее наделение смыслом. Если мысль овладевает и тем и другим, что заставляет ее быть движением двух движений, то она адекватна Бытию.

58

Мы можем подытожить сказанное об интуитивном методе Делёза. Когда мысли удастся проделать, без помощи категорий, извилистый путь, ведущий по поверхности того, что есть от случая к Единому, затем от Единого к случаю, она интуитивно нащупывает движение самого Единого. А поскольку Единое *и есть* ее собственное движение (ибо оно есть жизнь, или бесконечная виртуальность), мысль интуитивно нащупывает Единое. Вследствие чего, как великолепно выразился Спиноза, она достигает умственного блаженства, каковое есть упоение Безличным.

59

ВИРТУАЛЬНОЕ

Несомненно, 'виртуальное' - главное имя Бытия в работе Делёза. А точнее, именная пара виртуальное/актуальное исчерпывающе описывает развертывание однозначного Бытия. Но нам известна делёзовская логика Единого: для Единого необходимы два имени, *чтобы на опыте убедиться, что толь-ко от одного из этих имен происходит онтологическая однозначность, обозначенная этой именной парой.* Необходимо сочетание виртуальное/актуальное, чтобы на опыте убедиться, что именно согласно своей виртуальности определенная актуальная сущность однозначно хранит свое Бытие. В этом смысле, виртуальное - это основание актуального.

Могут возразить, что Делёз, философ современный, отвергает понятие основания. Не состоит ли важнейшая особенность любого теперешнего мышления в том, что оно обрушивается на мотив основания, обоснования, основы? Не расцветают ли повсюду на наших глазах заявления о 'безосновной основе', об отказе от всякого основания, чистом 'рывке-к', совершаемом человеческим бытием, о бездне, отсутствии всякой значимой опоры, истощении прежней почвы, потере смысла, обязательном нигилизме? Делёз, как и все мы, исполняет свою партию в этом концерте, не отказываясь поиграть со словом 'основа', которое требуется для упражнений такого рода.

60

По поводу симулякра и его утверждающей, антиплатонической самостоятельности, он заявляет, что 'отнюдь не будучи каким-то новым основанием (*fondement*), он поглощает все основания, вызывая всеобщий крах (*effondrement*), - но крах как радостное и позитивное событие, как некую *безосновность* (*effondement*)' (Л.С., 343).

Мы понимаем, что принадлежащее Делёзу (Ницше) открытие сущности как простого поверхностного напряжения некоего симулякра Бытия как будто освобождает мысль от всякого пафоса основания. И в самом деле, идее основания можно дать узкое толкование. Всякий раз, когда утверждают, что сущность - это копия некоей формы Бытия (в том смысле, в каком у Платона постигаемое чувствами является образом умопостигаемого, а человек из Священного Писания сотворен 'по образу' божьему), требование, одновременно теоретическое и моральное, состоит в том, чтобы вернуться к принципу реальности копии, к идеальному Образцу, как к то-му, на чем основана соотносимость внешних обликов. Поиск основания в таком случае связан с *миметическим* видением сущности. А у этого видения есть два следствия: с одной стороны, необходимо существует неоднозначность Бытия, поскольку 'Бытие' говорится о реальной основе, парадигме, либо о подражаниях. С другой стороны, мысль обязательно носит категориальный характер, ибо ей надлежит распределять Бытие на то, что тождественно

основанию, и то, что всего лишь на него походит. Мышление основания, взятое, как здесь, в узком смысле, связано с категориями Того же и Подобного.

Этому-то мышлению делёзовская однозначность и выносит приговор. Применительно к динамической возможности Бытия, нет никакой приемлемой причины для того, чтобы сущности походили на что бы то ни было более существенное, чем они сами. Они представляют собой имманентный продукт Единого, а никак не изображения, послушные сходству.

61

Они являются хрупкими модальностями однозначного и, вовсе не подлежа никакой миметической иерархии, могут мыслиться в своем анархическом сосуществовании только через дизъюнктивный синтез: 'Симулякр - вовсе не деградировавшая копия. В нем таится позитивная сила, отрицающая как *оригинал и копию*, так и *модель и репродукцию*' (Л.С., 341).

И мы понимаем, что весьма далекий от патетических и мрачных заявлений, обычно сопровождающих констатацию того, что основание потеряно, отказываясь от представления о современном мире как блуждании, предельном бедствии и непроницаемой судьбе, Делёз приветствует нищезанским хохотом реванш симулякра, равноправное расходящееся распределение фикций, переворачивание знаков. Эту черту Делёза я особенно ценю: неизменную любовь к миру каков он есть, любовь, выходящую за пределы как оптимизма, так и пессимизма; любовь, означающую: *судить* мир - тщетное, недостойное любой философии занятие.

Конечно, если взять, - как Делёз на последних страницах 'Складки', - музыкальный строй как метафору вселенной, то можно констатировать, что сегодня 'гармоники утрачивают все привилегии серий (или отношения - порядков)', и что 'в сериях, ускользающих от диатонической гаммы, распадом всех тональностей могут утверждаться дивергенции' (С, 241). Мы можем сказать, что современная музыка безосновна, потому что, например, у Штокхаузена 'вариация отождествляется с траекторией' (С, 242). Это означает, что наш мир, вопреки последнему принципу Лейбница, не может представать как Гармония, что он, в сущности, является миром, где в дизъюнктивном синтезе сосуществуют серии, которые в глазах Лейбница невозможны. Но этому и надо радоваться. Не тому, что само по себе расхождение 'стоит выше' схождения, или диссонанс выше гармонии (это является скрытым возвращением к трансцендентной нормативности и произвольному суждению), но потому, что именно *этот* мир является нашим, а мысль всегда является равноправным утверждением (нелегким, аскетическим) того, что есть.

Переосмысленное основание

Но можно ли ограничиться узким толкованием основания, которое дает Делёз? Так ли она важна, эта история образца и копии, Того же и Подобного, весь этот самодельный платонизм? Да и вправду ли он платоничен? Нужно взглядеться в него как следует, прежде чем мы сочтем, что с основанием покончено, что мы 'низвергли' Платона. Впрочем, также обстоит с Гегелем, чье низвержение у Маркса было для него скорее долговременной философской поддержкой.

Можно с полным правом назвать 'основанием' то, что определяется как реальная основа любой частной сущности, что показывает отличие между сущностями как чисто формальное в отношении однозначной детерминации их бытия. По крайней мере в этом направлении следует ориентировать бдительное чтение Платона (Идея как то, что, принадлежа сущности, *заставляет* сущность мыслиться в своем Бытии) - скорее, нежели в сторону заимствованных у живописи метафор идеальной модели и ее эмпирической имитации. Основание как та вечная 'часть' сущности, которая закрепляет ее изменчивость и неоднозначный смысл в абсолютном единстве Бытия. В этом смысле философия Делёза не просто является осмыслением основания, но и, среди всех современных систем, с величайшим упорством продолжает утверждать, что мышление множественного требует строгого определения Бытия в качестве Единого. Можно сказать, что философия Делёза, - как, впрочем, и моя собственная, - является, вне сомнения, *классической*. И в данном случае совсем не сложно дать определение классицизма. Классической является любая философия, не подчиняющаяся критическим предписаниям Канта, действующая так, как если бы иск, предъявленный Кантом метафизике, не существовал. И, тем самым, противопоставляющая любому 'возвращению к Канту', критике, морали и так далее необходимость переосмыслить - поскольку мир есть то, чем он стал - однозначность основания.

В этом смысле виртуальное занимает у Делёза стратегическое положение. И это понятие самым решительным образом отделяет меня от него. Я вполне мог бы сказать, что, тогда как я пытаюсь обосновать платонизм множественного, Делёз стремился к платонизму виртуального. Он оставляет из Платона однозначное главенство Единого, но жертвует постоянной актуальностью Идеи. Идея для него - виртуальная всеобщность, Единое - неиссякаемый источник отличных друг от друга продуктов. *A contrario* *, я утверждаю, что формы множественного, а равно Идеи, всегда актуальны, что виртуальное не существует, но я жертвую Единым. Отсюда следует, что для

меня делёзовское виртуальное основание остается трансцендентностью, в то время как для него моя логика множественного, поскольку она по своему происхождению не связана с действием Единого, не способна удержать мысль в пределах имманентности. Иными словами, нашим контрастирующим классицизмам никак не удавалось придти к согласию.

Ранней весной 1993 г. я возражал Делёзу, утверждая, что категория виртуального, на мой взгляд, сохраняет своего рода трансцендентность, в каком-то смысле перемещенную 'под' симулякры мира, или симметричную классической 'потусторонней' трансцендентности. И я связывал сохранение этой переориентированной трансцендентности с сохранением категории Целого. Утверждая заново полную актуальность Бытия как чистое рассеивание-множество, я настаивал на том, что имманентность, с моей точки зрения, исключает Целое, и что единственная предельная точка множества, которое всегда является множеством множеств (а не множеством Единых), может быть лишь дурным множеством (*le multiple de rien*): пустым множеством (*l'ensemble vide*).

Делёз сразу согласился, что именно здесь лежит причина наших разногласий, поскольку для него, - ибо актуальное представляет собой лишь *положения вещей* и *опыта*, - план имманентности мог быть только виртуальным и предполагал только виртуальности.

* Напротив (*лат.*).

64

Он как всегда настаивал на *реальности* виртуального и подчеркивал его роль в качестве основания согласно трем важнейшим пунктам:

1. Виртуальное, в своей хаотической форме, является абсолютным допредикативным надделением, нефилософским допущением всякой философской мысли. Так же как надделение смыслом осуществляется исходя из нонсенса, насыщенное реальное, в том числе виртуально-реальное, представляет собой дифференциацию, осуществленную как раскрой первичной Разреженности (и максимально возможная к ней близость). Это основание как предшествующее всякой мысли 'существует...!'

2. Если только мы осуществляем раскрой хаоса (выстраиваем план имманенции), т.е., мыслим *философски*, мы отделяем от актуального в целом (положения вещей и опыта) его виртуальную часть, и мысль занята только виртуальностями (иначе говоря, план заселен только ими). Поступая таким образом, мы придаем виртуальному насыщенность, располагаем его в качестве реального, в качестве схватывания того, что прикрепляет сущность к ее Бытию. Это основание как норма мыслетворчества, обеспечение принадлежности понятия к реальному.

3. Если только мы обращаем мысль не к отделению виртуальной, - а стало быть, реальной, - части сущностей, но к их простой абстрактной возможности и к их закрытому взаимовлиянию, мы, конечно, всегда выстраиваем некий план, или осуществляем насыщенный раскрой хаотического основания. Но этот план только 'отсылает' сущности (положение вещей и опыт), упорядочивает их в функциях. Значит, мы не выходим за пределы описания: подобного рода план (план референции) в лучшем случае является научным (если он касается положения вещей), в худшем случае - феноменологическим (если он касается опыта). От него ускользает основание.

65

Эта теория плана референции, замечательная тем, что она объединяет науку и феноменологию, является отрицательной верификацией, где Делёз подхватывает классическое обвинение метафизики в адрес науки: она 'истинна' (Делёз сказал бы: она является мыслью, построением, раскрытием хаоса), но не достигает основания своей собственной истины (Делёз сказал бы: она не выстраивает имманентности, она не делает виртуального реальным).

Поэтому Делёз не мог понять того, что я пользуюсь теорией математических множеств (*des ensembles*) как проводником онтологической мысли о чистом множественном (*du multiple pur*). Лишенные всякой разомкнутости на виртуальное, являясь вневременными актуальностями, математические множества были для него числами и зависели от положения вещей, от науки, от простой референции. Напрасно я доказывал, что у любой фигуры вроде складки, промежутка, обхвата, зазубрины, трещины или даже хаоса есть схема в определенном семействе математических множеств, и даже возможен выход за пределы этой фигуры, если она мыслится как частный случай безграничного развертывания теоретико-множественных конфигураций, исчерпывающих многообразие ее значений, - ничего не помогало. Эта проекция наших разногласий по поводу основания (актуальное-множество против виртуального-Единогo) на пару математические множества/множественности никак не могла привести к сближению. Делёз принимал это к сведению, хваля то, что он называл моей поэтической и страстной 'песней о множествах', но упорно стоя на своем в нашей переписке: мне 'хотелось', чтобы множественности были математическими множествами, а ему 'хотелось', чтобы они таковыми не были.

Песнь о виртуальном

Необходимо донести до слуха столь же страстную и, во всяком случае, гораздо более поэтическую делёзовскую песнь о виртуальном.

Мы воспользуемся для этого пятью вариациями, не отказываясь внести *in fine** некоторый диссонанс.

1. Виртуальное есть само Бытие сущности, или даже сущность в качестве Бытия, поскольку сущность есть лишь модальность Единого, а Единое *и есть* живое производство своих модусов. Стало быть, никогда не следует - это, как говорит Делёз, 'единственная опасность' (*Р.П.*, 259; *см. избранные тексты, стр. 142-150*), - смешивать виртуальное и возможное. Соотнесенность вещи со своей возможностью означает только, что мы отделяем ее существование от ее понятия. Ее понятие обладает всеми характеристиками вещи, и, пристально вглядываясь в это понятие, мы можем сказать, что вещь возможна, каковое означает: она может существовать, ей не хватает лишь существования. Но если существования может не хватать, поскольку все остальное определено в понятии как возможное, это значит, что существование является 'возникновением в чистом виде, чистым актом, скачком' (*Р.П.*, 259). Такое понимание существования совершенно чуждо Делёзу. Существование никогда не бывает возникновением в чистом виде или скачком, ибо для этого необходимо, чтобы возможное Бытие и реальное Бытие были отдельными смыслами Бытия. Мы вышли бы за пределы однозначности. Существовать - значит появляться как симулякр и перепад насыщенности на поверхности Единого. А следовательно, Единое вполне может быть, *внутри* существующего, виртуальным, чье существующее является актуализацией или дифференциацией, оно ни в коем случае не может отделяться от существующего, как отделяется возможное от реального. В действительности, так называемое 'возможное' всегда является только искусственно созданным образом реального, который, если можно так выразиться, 'предваряет' его в не допускающей точного определения некоей форме Бытия. Это игра отражений: 'возможное понимается как образ реального, а реальное - как сходство с возможным' (*Р.П.*, 260).

* В конце (*лат.*).

Согласно Делёзу, возможное - это категория платонизма, где то, что существует, должно походить на понятие, каковое в действительности было 'само ретроактивно измышлено по образцу того, что на него похоже' (*там же*). Виртуальное же, напротив, актуализируется внутри сущности как имманентная возможность и избегает любого сходства со своими актуализациями. 'Актуализация виртуального всегда происходит посредством различия, расхождения или дифференциации*'. Актуализация прорывает с подобием как процессом, так же как и с тождеством в качестве

принципа. Актуальные термины никогда не походят на актуализируемую ими виртуальность' (Р.П., 260).

Здесь песнь о виртуальном звучит на самых высоких нотах. Ибо если вопреки неоднозначной абстракции возможного виртуальное является развертыванием Единого в его имманентной дифференциации, то любая актуализация должна пониматься как нечто новое, как свидетельство бесконечной способности Единого к самодифференциации на собственной же поверхности, способности, являющейся *единственным* смыслом, то есть бессмысленным актом наделения смыслом: 'В этом смысле актуализация, дифференциация - всегда настоящее творчество' (*там же*). То, что существование никогда не бывает 'возможным', потому что оно есть, означает еще и то, что существующее, если оно мыслится согласно виртуальности, которую оно реализует, является как таковое не творением, но творчеством.

2. Возможное противопоставляется реальному и сразу же уводит мысль к неоднозначности и аналогии.

* Делёз различает понятия *différenciation* и *differentiation*. Здесь и далее речь идёт о *différenciation*, о 'дифференциации'. Однако в сносках оставлено 'дифференциация' - неологизм, введённый переводчицами 'Различия и повторения'. - *Прим. пер.*

68

Виртуальное же полностью реально. Совсем не следует трактовать его в качестве скрытого двойника или предварительной иллюзии реального. Виртуальному свойственен процесс самоактуализации, оно *и есть* этот процесс. Само собой мысль нуждается в формальной разделённости, в номинальном противопоставлении виртуального и актуального, чтобы поддержать двойное движение интуиции (мышление актуального как актуализации виртуального, мышление виртуального как процесса производства актуального). Значит, можно сказать, что виртуальное противопоставляется (формально) актуальному, но не следует забывать о том, что оба они реальны. Первое как динамическая составляющая Единого, второе - как симулякр. В конце концов, важен расходящийся процесс актуализации, посредством чего реальное развертывается в самом себе как переплетение виртуальностей, с различной степенью возможности задействованных в сущностях, которые они актуализируют.

Признание виртуального реальным, и даже стороной, соотносящей реальное с Единым, сводится в этом случае к тому, чтобы помыслить причину, по которой Единое, чистая возможность появления своих симулякров, никогда не дается целиком. Этого не может быть, поскольку его реальное и есть непрерывная актуализация новых виртуальностей. Признание виртуального

реальным переходит, в свою очередь, - Делёз писал это под влиянием Бергсона, - в хвалебную песнь творению: 'если целое не задаваемо, то причина здесь в том, что оно является Открытым и что ему свойственно непрестанно изменяться или же способствовать возникновению чего-то нового, словом, длиться. 'Длительность вселенной должна поэтому составлять единое целое со свободой творчества, которая может иметь в ней место' (О.Д., 20; цитата из 'Творческой эволюции' Бергсона, в рус. пер., с. 323).

3. Столь же непростительным заблуждением является понимание виртуального как своего рода неопределенности, бесформенного источника возможностей, которые отождествляются только актуальными сущностями.

69

Если бы виртуальное принадлежало к этому порядку, следовало бы мыслить Бытие в смысле его неопределенности и в смысле его определенности. Пара 'виртуальное' и 'актуальное' походила бы на аристотелевскую пару 'материя' и 'форма'. Иными словами, 'виртуальное' сделалось бы категорией, а Бытие, поскольку 'Бытие' говорилось бы по меньшей мере в двух смыслах, не было бы больше однозначным. Значит необходимо мыслить виртуальное как 'полностью определенное' (Р.П., 257). Что это означает? Излюбленным примером Делёза, служащим для того, чтобы убедить нас, что виртуальное столь же определено, как и актуальное, является математика. Математическая задача прекрасно определена, - как и ее решение. По поводу частной сущности можно сказать, что она является актуальной в качестве решения задачи, которую несет виртуальность, ею актуализируемая. Виртуальности, как и задачи, прекрасно дифференцированы и определены, они не менее реальны, чем актуальные сущности, так же как и задачи не менее реальны, чем решения. И наконец, актуальное несколько не походит на виртуальное, так же как решение несколько не походит на задачу. Можно сказать, что виртуальное является местом задач, решения которых предлагает актуальное.

Случаи из биологии изоморфны случаям из математики: определенный организм одновременно является дифференциацией неорганической жизни как творческим порывом и поддерживается требующей решения задачей как его собственной виртуальностью: 'Организм был бы ничем, если бы не был решением задачи; то же касается его дифференцированных органов, например, глаза, решающего 'задачу' света' (Р.П., 259). Любое творчество - тоже решение.

Итак, следует уяснить, что виртуальное является основанием вследствие двойного определения. Оно определено как задача, как виртуальность найденного решения. Но оно также определено обращением в виртуальном

множества задач, или зачатков актуализации, ибо любая виртуальность взаимодействует с другими, подобно задаче, которая устанавливается только как местопребывание задачи, рядом с другими задачами.

70

Задача (виртуальность) определена как дифференциация другой задачи (другой виртуальности). Значит, главенство Единого двойственно. С одной стороны, актуальное в своем Бытии - это переходная модальность Единого, которое мыслится как виртуальность. С другой стороны, задачи и виртуальности в их Бытии-едином - это виртуальное как реальное 'задачности' вообще, как универсальная возможность задач и их решений. Виртуальное является основанием актуального в качестве бытия виртуальности, которое актуальное актуализирует. Но виртуальное также является собственным основанием, ибо оно есть бытие виртуальностей, в той мере, в какой оно их дифференцирует или превращает в задачи. Это то, что Делёз называет логикой двойного кругооборота: 'Воспоминания, сны, даже миры - лишь мнимые относительные кругообороты, зависящие от колебаний Всего. Это степени или модусы актуализаций, располагающиеся между двумя полюсами актуального и виртуального: актуального и *его* виртуального - на малом кругообороте, распространяющихся виртуальностей - в глубинных кругооборотах' (*О. В.*, 108).

Заметим, что в данном случае невозможно избежать, как почти всегда в теории основания, метафоры глубины: существует определение виртуального, зависящее от поверхности, или 'малого кругооборота', то, которое связано с актуальным (с дифференцированным симуляком, с сущностью). Затем, существует 'глубинное' определение, касающееся распространения и дифференциации самих виртуальностей, и которое является, несмотря ни на что, своего рода внутренним Единого (или Целого). Основание как таковое является, конечно, интуитивным единством того и другого, или мыслью о виртуальном одновременно как виртуальности актуального и многообразном распространении Единого. Но это интуитивное определение должно постоянно завоевываться, и требует

71

от мысли определенной *скорости*. Что же касается процесса письма, в котором эта интуиция попеременно то ускользает, то подлежит сдерживанию, он приближается к тому, чем, по утверждению Делёза, являются дискурсивные формации, согласно Фуко: к языкам, которые являются 'не универсальным логосом, а смертными языками, способными содействовать мутациям, а иногда и выразить их' (*Ф.*, 36).

4. Как основание объекта, виртуальное не должно мыслиться вне самого объекта. Если актуальное в своем Бытии это актуализация, актуализация же

является процессом, происходящим с виртуальным, то необходимо сделать странноватый вывод следующего рода: 'Виртуальное подлежит дефиниции как определенная часть реального объекта - как будто одна из частей объекта находится в виртуальном, и объект погружается в него, как в объективное измерение' (Р.Л., 256). Если бы актуальное и в самом деле было отделено от актуального объекта, уничтожалась бы однозначность: 'Бытие' говорилось бы раздельно о носящем объективный характер актуальном и о носящем необъективный характер виртуальном.

Тем не менее, эта доктрина частей объекта не столь уж проста. Делёз сам задает вопрос: 'Но как можно говорить об одновременно полной и частичной детерминации объекта?' (Р.Л., 257). На мой взгляд, ответ на этот вопрос с трудом можно назвать удовлетворительным, и здесь я усматриваю слабое место теории виртуального. Этот ответ в действительности требует, чтобы 'любой объект являлся двойным, но две его части не походили друг на друга, так как одна - виртуальный образ, а другая - актуальный образ. Непарные неравные половины' (*там же*). Понятен вывод, который Делёз извлекает из того, что любой объект, или любая сущность - всего лишь симулякр: можно вовремя ввести имманентную теорию двойного, покоящуюся на зрительной метафоре (возможность двойного статуса образов). Но весьма сложно понять то, что виртуальное может делиться на регистры в зависимости от образа, поскольку представляется, что таковой статус присущ актуальному.

72

Что же до виртуального, то, как присущая Единому способность, оно не может быть симулякром. Оно, вероятно, производит образы, но совсем не является ни образным, ни образом. Зрительная метафора хромает. Конечно, точнее было бы сказать, что актуальная сущность является 'виртуальным образом', обозначив тем самым оба ее измерения, однако и в этом случае было бы по-прежнему невозможно разделять актуальное и виртуальное в качестве *частей* объекта.

Как раз для того, чтобы избежать подобного рода затруднений, я ввел у себя однозначность актуального как чистое множество, жертвуя и Единым, и образами. Ибо пример Делёза наглядно показывает, что за замечательнейшее, современное усилие, направленное на восстановление могущества Единого, приходится расплачиваться - при попытке помыслить актуальный объект, который неизбежно определяется как образ - весьма непрочной теорией Двойного.

5. Чтобы, не жертвуя правами Единого, до конца помыслить виртуальное как часть реального объекта, а значит сущность-образ как разделенную на актуальную и виртуальную части, Делёз заходит в аналитику неразличимого. Здесь, как и во всех узловых пунктах его системы, Делёза ведет Бергсон,

главным образом своим знаменитым положением о разбрызгивании времени, которое 'разделяется в то же самое время как оно устанавливается или развертывается: оно разделяется на две симметричные струи, одна из которых целиком заставляет проходить настоящее, другая - целиком сохраняет прошлое' (O.B., 109). Актуальное легко узнаваемо в прохождении настоящего, а виртуальное (или Единое, или Бытие) - в полном сохранении прошлого. В самом деле существует 'актуальный образ проходящего настоящего и виртуальный образ сохраняющегося прошлого' (*там же*). Значит, реальный объект полностью подобен времени, он - разделение или двоякость.

73

Можно сказать, что объект-образ *и есть* время, иначе говоря, опять-таки непрерывное, но протекающее лишь в своем делении творчество.

Тем не менее, это разделение скрывает в себе загадку, если соотносить его с чистой и простой выразительностью Единого. Не следует ли отсюда сделать вывод, что 'Бытие' говорится в смысле настоящего (как закрытой актуальности) и в смысле прошлого (как виртуальной совокупности)? В самом деле в этом вся проблема Бергсона, у которого творческое могущество жизни, -каковым именем называется Единое, - беспрестанно порождает двойки, о которых нельзя с уверенностью сказать, что они не оказываются, в конечном счете, категориями, неоднозначными долями Бытия: материя и память, время как длительность и пространственное время, интуиция и понятие, эволюция и виды, линия, ведущая к появлению пчел, и линия, ведущая к появлению человека, закрытая мораль и открытая мораль и т.д. Не считая того, что, все время определяя становление путем разделения, мы оказываемся ближе к Гегелю, чем хотелось бы.

Заговаривая двойной призрак неоднозначности и диалектики, Делёз в итоге постановил, что обе части объекта, виртуальное и актуальное, в действительности немислимы как отдельные части. Нет никакого признака, никакого критерия их отличия. Они 'отличны и, однако, неразличимы, и тем более неразличимы, чем более отличны, поскольку неизвестно, которая из них одна, а которая другая. Это - неравный обмен, или точка неразличимости, взаимный образ' (*там же*). В конце концов, виртуальное является основанием за счет того, что объект является 'точкой неразличимости двух отличных друг от друга образов, одного актуального, другого виртуального' (O.B., 110).

Значит, мы можем сказать, что полное определение основания в качестве виртуального имеет следствием *существенную неопределенность того, что обосновывается*. Ибо тот факт, что 'неизвестно, которая из них одна, а

которая другая' - речь идет о двух частях объекта - обязательно сбивает с толку любое интуитивное определение.

74

Итак, мне кажется, что это героическое усилие не может привести к успеху. Виртуальное, даже в том случае, если оно последовательно мыслится как отличное от возможного, совершенно реальное, полностью определенное и строго как часть актуального объекта, не может приспособливаться в качестве основания к однозначности Бытия-единого. По мере того, как Делёз пытается вырвать его у нереальности, у неопределенности, у необъективности, само актуальное или сущность превращается в нереальное, неопределенное и, наконец, необъективное, поскольку оно раздваивается подобно призраку. Если мыслить этом русле, вместо Единого устанавливается Двойное. И когда для того, чтобы вопреки всему спасти Единое приходится доходить до немислимого Двойного, до безнадежной неразличимости, до примирительной и неясной метафоры 'взаимного образа', мы признаем себе, что, решительно, виртуальное не лучше конечности, являясь ее обратным порядком (оно приуготовляет все вместо того, чтобы быть приуготовлением целого). Будем особенно строги, призывая Спинозу в свидетели против его лучшего, и даже единственного по-настоящему современного ученика: виртуальное, как и конечность, это *ignorantiae asyllum* *.

И я должен перейти, поскольку таков закон философии, мыслительной дисциплины, в которой дискуссия и вездесуща и обладает лишь внутрипредметной значимостью, к моей собственной песни: Единого нет, есть лишь актуальные множественности, а основание пусто.

75

ВРЕМЯ И ИСТИНА

Я уже упоминал о том, что философия Делёза, как и моя собственная, принадлежит к классическому типу (метафизика Бытия и основания). Если вести речь о моем предприятии, то классическим следствием этого классицизма является центральное положение идеи истины. Именно выработке этой идеи, выработке, которую чрезвычайно усложняют современные условия, и посвящено, главным образом, 'Бытие и Событие'. Здесь напрашивается совершенно естественный вопрос: что представляет собой истина для Делёза? И в частности, препятствует ли тот факт, что сущности являются симулякрами, а значит, обнаруживают, как в ницшеанской традиции, 'высшую власть* лжи' (Л.С., 342) тому, чтобы виртуальное в качестве основы обеспечивало возможность интуитивной истины?

Делёз был не прочь отрицательно отозваться о выдвижении философией вопроса истины. Он писал мне, что никогда не чувствовал ни необходимости в таком понятии, ни вкуса к нему. Для него, говорил он, истина - лишь отношение трансцендентного с вытекающими из него функциями. Она зависит от *возможности некоего актуального*, но *реальность некоего виртуального*, - совсем иное, нежели истина.

* Puissance - 'власть', а также 'потенция', 'возможность'. *Прим. пер.*

76

Истины необходимо аналогичны, или неоднозначны, тогда как понятия совершенно однозначны.

Причина, стало быть, ясна. Делёз отсылает идею истины в лучшем случае лишь к науке (к плану референции), поскольку она требует:

- точки трансцендентности (что преступает однозначность в силу уравнения имманентность=однозначность, которое можно переписать множественности=Единое);
- отсылки актуальной сущности не к реальной виртуальности, ее обосновывающей, а к игре отражений возможного;
- путей, основанных на аналогии, которые предполагают использование категорий, разделяющих Бытие.

Что до остального, то вполне можно подытожить это рассуждение, сказав, что для Делёза истина это категория, и да-же категория категорий, или Категория: она нормативна (ей необходима трансцендентность суждения), основана на аналогии ('истина' неоднозначно говорится обо всех формах Бытия), абстрактна (она проверяет возможность вместо того, чтобы актуализировать виртуальность) и выполняет роль по-средника (закрепляет в качестве цели становления введение вовнутрь своего Бытия, которое есть предпосылка его истинности). Можно понять высказывание Делёза об отсутствии у него 'всякого вкуса' к категории истины, что является, если следовать его логике, куда более суровым приговором, нежели заявление о ее несостоятельности: в действительности наличие 'вкуса', являющегося аффектом, свидетельствует о том, что приведена в движение интуиция. Но мы только что показали, почему интуиция, двойной пробег потенции, не имеет ничего общего с оцениванием по критерию правдивости.

Власть лжи

Однако вопрос, встающий по поводу основания, встает и тогда, когда речь заходит об истине: не является ли явная концепция истины, которую вырабатывает для себя Делёз, чересчур узкой?

77

Не зависит ли она от 'платонизма', схематический образ которого он выстраивает для своих нужд? Когда Делёз запекает радостную песню, приветствуя ею умножение симулякров (которое, как мы показали, является триумфом Единого, - что, быть может, не столь уж радостно), он использует прекрасный образ, перечеркивающий 'Одиссею'. Это, говорит он, 'триумф ложного претендента' (*Л.С.*, 342). Однако, тотчас добавляет он, 'ложного претендента нельзя считать таковым по отношению к предполагаемой истинной модели' (*там же*). Его триумф - триумф 'эффекта функционирования машинерии симулякра - дионисийской машины' (*там же*).

Можно легко согласиться с тем, что этот эффект машинности разрушает иерархическое соотношение образца и его имитации. Но не подразумевается ли под словом 'истина' лишь то, что является судьей миметических обликов и восстанавливает права реальной сути? Нам хочется, чтобы, 'вырвавшись на поверхность, симулякр поверг Тождественное и Подобное, модель и копию ниц перед властью лжи (фантазма)' (*там же*). Тем не менее, 'ложное' в этом деле может относиться только к категории истины, основанной как раз на Тождественности модели и Подобии копии, категории, по поводу которой, на мой взгляд, можно без преувеличения утверждать, что ни один философ не выдвигал ее иначе как по-среднический образ, поскольку с этого момента миссией всей его мысли становится ее разрушение. В особенности это относится к Платону, который посвящает, например, начало 'Парменида' тому, что устанавливает бессодержательность этого образа, которым он часто пользуется в других местах.

Стало быть, все еще остается узнать, не указывает ли делёзовское вполне понятное 'отсутствие вкуса' к аналогической концепции истины (правда как часть сущности, аналогичная ее Бытию, или верная копия ее Идеи) на какой-то скрытый и более сокровенный вкус к *иной* идее истины.

78

Идее, которую он бы неустрашимо защищал с той пылкой галантностью, которую я нахожу в его стиле и в его мысли. Идее тем более изощренной, что имя, которое при этом принимает истина как раз и есть ложь, *власть* лжи, а процесс этой истины является уже не суждением, но (в соответствии с требованиями интуиции, являющейся, как мы убедились, кольцеобразным пробегом) своего рода *повествованием*.

Будем внимательны в этом отрывке из его книги 'Образ-время', - мыслительный эксперимент исходит из Борхеса-как-случая, - к оттенку неумолимой достоверности, в котором можно узнать, на мой взгляд, чисто делёзовское прочтение идеи истины:

'[...] повествование перестает быть правдивым, т. е. притязать на истинность, и становится сугубо фальсифицирующим. Это вовсе не 'каждому своя истина', не переменный характер содержания. Это некая потенция (*puissance*) ложного, заменяющего и свергающего форму истинности, поскольку оно постулирует одновременность несовозможных настоящих, или же сосуществование не с необходимостью истинных прошлых. [...] фальсифицирующее повествование делает еще один шаг вперед и располагает в настоящем необъяснимые различия, а в прошлом - неразрешимые альтернативы между истинным и ложным. Правдивый человек умирает, все истинностные модели рушатся в пользу новой разновидности повествования' (*О.В.*, 171).

Данное место требует для себя пяти замечаний:

1. 'Истина' здесь все еще подчинена суженной теме модели (и копии). Смерть 'правдивого человека' - всегда лишь смерть этого ницшеанского построения, нареченного 'платонизмом'.
2. Постулирование неразрешимых альтернатив между правдой и ложью (в данном случае лучше сказать, чтобы избежать путаницы, между достоверным и недостоверным) всегда было определяющим для движения истины.

79

Примером тому Платон, для которого апория является обязательным пропуском к истине, и который без колебаний берется за целые тексты об *абсолютной* неразрешимости (неразрешимость как возможность *и* невозможность воспитания добродетели, или же ложность *и* того, что Единое есть, *и* того, что оно не есть).

3. Тема повествования как гибкого и парадоксального носителя истины - ровесница философии. Авторы истории об Ахилле и черепахе, забавных рассказов о ссоре возможных будущих (каковым сам Делёз с полным основанием придает величайшее значение) речей, где сначала непогрешимо доказывается, что Елена прекрасна, а потом, - что она безобразна, не дожидались ни гениальных трудов Борхеса, ни 'нового повествования', чтобы находить удовольствие в экспериментах над всякой теорией истины. И здесь Платон снова оказывается учителем. Кто станет утверждать, что миф об Эре из Памфилии в конце 'Государства' - ясная история? В нем одни ловушки и развилки.

Добавлю, что лично я всегда понимал истину как случайно выбранный путь, как постсобытийное следование, не зависящее от внешнего закона, таким образом, что ее осмысление, конечно, требует повествовательных средств *одновременно* со средствами математизации. Как движение от вымысла к аргументу, от образа к формуле, от поэмы к матеме, без преувеличения поразительные примеры которого можно обнаружить у Борхеса.

А стало быть, не исключено, что процессы 'власти лжи' по сути неотличимы от зафиксированных процессов власти правды.

4. Можно найти простое объяснение этой неотличимости.

Перед теми, кто, как и я, полагает, что однозначность Бытия требует его полной *актуальности*, мотив истины неизбежно предстает как сама по себе актуальная, имманентная запись той части бытия, которая является основополагающей для сущностей (Идеи для Платона, негативного для Гегеля, общего (le générique) - в моей философии и т.д.).

80

Сложность, которая может трактоваться только средствами апории, извилистого повествования, изошренного аргумента, состоит в конструктивном фиксировании *актуальных форм* Бытия-правды, поскольку их нельзя отослать ни к какой виртуальности. Скажем, что протоколируется *формальное изолирование* истин внутри бесконечного развертывания актуальных сущностей.

Зато перед теми, для кого однозначность Бытия требует, чтобы оно было главным образом *виртуальным*, неизбежно вырастает мотив истины как *потенции* (puissance). По отношению к этой потенции актуальные формы сущности вполне могут считаться симулякрами, анархическими инстанциями лжи. Ибо истина равнообъемна производительной способности Единого-виртуального и не заключена как таковая ни в одном из его взятых отдельно актуальных результатов. Сложность, стало быть, состоит уже вовсе не в изолировании форм-правд внутри актуального, но в увязывании анархии симулякров с имманентным утверждением-правдой. Тем не менее, это утверждение существует не где-то, а в своих актуализациях, и потенция реально является потенцией *лжи*. Значит, задача состоит в том, чтобы передвигаться внутри случаев и форм лжи так, чтобы в момент, когда мы находимся под их принуждением, аскетически отдаваясь их дионисийской махинации, нас пронизывал разряд интуиции, объединяющий собой 'спуск' к Единому-правде и 'восхождение' к Множественному-лжи. Интуиция о потенции как таковой. Проблема, требующая тех же средств, что и проблема изоляции актуальных форм правды (пускать в ход все средства, от славословий до алгоритмов), состоит в *правдивом виртуальном объединении актуальных форм лжи*. Но речь между тем идет именно о вопросе истины.

Делёз превозносит 'Ницше, который в термине 'воля к власти (puissance)' заменяет форму истинного потенциалом (puissance) ложного и разрешает кризис истины, стремится раз и навсегда урегулировать его, но, в отличие от Лейбница, в пользу ложного и его художественной и творческой потенции...' (О.В., 172). Можно возразить, что описанная им операция тавтологична. Если вы мыслите правду как потенцию (виртуальную), а не как форму (актуальную), то формы правды, несомненно, будут ложным продуктом этой потенции. Соответственно, если вы мыслите правду как форму (актуальную), то потенция (виртуальная) будет по преимуществу ложной формой, *общей* формой неактуальности.

В конце концов, 'власть лжи' и есть делёзовское название истины, позаимствованное у Ницше.

5. В этом отрывке, посвященном власти лжи, заметна исключительная важность вопроса времени. Заслуга Борхеса - то, благодаря чему он 'свергает форму истинности', - относится к внутривествовательным манипуляциям с настоящим и прошлым: сосуществование прошлых, чья истинность или ложность сомнительна, притом, что они, как предполагается, имели место, одновременность взаимоисключающих настоящих. Кажется, что для Делёза истина (власть лжи) и время принадлежат к одному мыслительному порядку. И это действительно так: 'проторенный путь', по которому идет делёзовская концепция правды, - его теория времени.

Примат времени и обезвреивание

Связь между истиной и временем сперва принимает форму отрицательной констатации: 'Если мы рассмотрим историю мысли, нам придется констатировать, что время всегда ставило под сомнение понятие истины' (О.В., 170; *см. подборку текстов, стр. 168-170*). Опираясь на этот тезис, Делёз привлекает (мы об этом уже вскользь упоминали) парадокс возможных будущих - великий топос греческой философии. Напомним его в общих чертах. Допустим, что высказывание 'на следующий день может произойти событие x' является правдой.

Это равнозначно утверждению в настоящем того, что x может не произойти (если только правда здесь не означает, что 'x *должно* произойти'). Итак, если x на следующий день происходит, то отсюда следует, что правдивое убеждение 'x может не произойти' сделалось ложным, так что мы должны отказаться от мысли, что прошлое, будучи тем что-имело-место, всегда истинно. И точно также невозможное (факт, что x не произойдет, невозможный, как только x произошло) было в своем роде осуществлено его

собственной 'истинной' возможностью (убеждением в том, что возможен тот факт, что *x* не произойдет).

Какую непосредственную пользу извлекает Делёз из этого 'парадокса'? Такую, что простой связи между истиной и формой времени существовать не может. И что по этой причине философия в течение столь долгого времени была осуждена на 'расположение истинного вдали от существующего, в вечном или в каких-то его имитациях' (*там же*). Теория власти лжи отменяет этот приговор: именно время первично, а истину как раз следует разжаловать.

Заметим, что подобное заключение всегда лишь вопрос выбора. Из весьма реальных трудностей отношения между истиной и временем можно, не усматривая в них 'приговора', заключить, что именно категория времени противоречива и эмпирична, и что ее упразднение в пользу истин является правомерным, и даже радостным событием. Так я и мыслю: истины суть актуальные множественности, чья 'дионисийская' ценность куда выше, чем у любого феноменологического 'спасения' времени. Более того, охотно заявлю, что задним планом этой ценности всегда было убеждение, что актуальность истин (научных, политических, любовных, художественных и т.д.) вневременна, что мы *действительно* современники Архимеда и Ньютона, Спартака и Сен-Жюста, Дамы Мурасаки и Элоизы, Фидия и Тинторетто. Какое означает, что мы мыслим вместе с ними и в них, не испытывая малейшей необходимости во временном слиянии.

83

Делёз вроде бы утверждает противоположное. Он предпочитает время истине, тем более что 'единственная субъективность - это время, нехронологическое время, взятое в своем основании' (*О.В., 110*). Но только вроде бы. Потому что следует быть внимательным, в вышеприведенной формулировке, к странным определениям времени ('нехронологическое', 'взятое в своем основании'). Проблема усложняется потому, что для Делёза, как мы сейчас продемонстрируем,

- время *и есть* сама истина;
- в качестве истины время не является временным: оно есть полная виртуальность;
- невозможно различить между собой абсолютное Бытие прошлого и вечность.

Так что можно без преувеличения сказать, что классицизм Делёза свершается так: обязательно мыслясь с помощью интуиции и будучи исключительно сложной, *временная власть лжи есть то же самое, что вечность правды.*

Вечность, способ существования которой - возвращение (вечное возвращение).

Это высказывание опять превращает Делёза в невольного платоника. Известна формулировка Учителя: 'Время - движущееся подобие вечности'. Сперва можно подумать, что она содержит в сжатом виде все то, что отвергает Делёз: осязаемое, конкретное время, сведенное к состоянию ничтожной копии вечного образца. Но если соотнести, как и надлежит, подобие с его собственным бытием в качестве симулякра (а не с мимезисом), а вечность с Единым как полной виртуальностью, становится понятным, что для и Делёза - и для Делёза в особенности - суть времени в том, чтобы выражать вечное. Как он сильно выразился, образы-времена, помещаемые внутри творческой потенции Всего, суть 'образы-объемы [...] за пределами самого движения' (О.В., 22). А это равносильно утверждению, что глубинное бытие времени, его истина неподвижна.

Но как помыслить эту неподвижную всеобщность, на которой основана подвижность времени?

84

Делёз опять идет по стопам Бергсона. Стоящая во главе угла интуиция связывает две идеи.

С одной стороны, прошлое 'возникает не вслед за настоящим, которым оно было, но одновременно с ним' (О.В., 108). Этот пункт строго соответствует логике Единого. Если бы прошлое было всего лишь последствием настоящего, оно было бы не творчеством или властью, а непоправимым отсутствием, оно было бы производством ничто из настоящего-которое-проходит. Тогда 'Бытие' необходимо говорилось бы в равной степени в двух различных смыслах: в смысле его подвижного Бытия и в смысле его отсутствия. Существовало бы разделение Бытия, связанное с *тоской по утраченному*. Нет ничего более чуждого Делёзу (и Бергсону), чем эта тоска. Прошлое является положительным производством времени. Вовсе не выражая потерю бытия или превращение в ничто хрупкости становления, оно является приумножением, бытийным дополнением, включением в изменение Единого (однако Единое есть свое собственное изменение). Настоящее есть в действительности точка открытости Единого (однако Единое есть Открытое), в которой взаимодействуют некая вариация Единого (чистой длительности) и некая поверхностная подвижность. В этой точке время разделяется, принимая вид *двойного творчества*. Время - это творческое разделение: 'время [...] раздваивает настоящее в двух различных направлениях, одно из которых рвется в будущее, а другое ниспадает в прошлое' (О.В., 109). Этот раскол есть *операция* времени как механизма потенции Единого. Ибо следует, чтобы любой выход симулякра на поверхность (это актуализация

как настоящее, которое 'рвется к будущему') был в своем бытии чистым имманентным изменением Единого (это творческое включение прошлого, его *виртуализация*).

С другой стороны, сотворенное таким образом прошлое включено в гигантскую всеобщую 'память', которая является бытием времени как чистая длительность, постоянное качественное изменение, при котором все прошлое действует как все виртуальное.

85

По крайней мере, есть несомненные соответствия. Как любая актуальная сущность, которая несет свою собственную виртуальность в себе самой, любое настоящее несет свое собственное прошлое в себе самом. И как различные виртуальности, которые дифференцируются 'в глубине', а дифференциации эти представляют собой виртуальное, так и различные прошлые скапливаются и сочетаются, чтобы стать длительностью, или всеобщим прошлым. Во всяком случае, имеются 'малый внутренний кругооборот между неким настоящим и *его собственным прошлым*', и 'все углубляющиеся виртуальные кругообороты, которые каждый раз привлекают все прошлое, и в которые, однако, погружены или окунаются относительные кругообороты, дабы актуально вырисовываться и пожинать свои скороспелые плоды' (*О.В.*, 108).

Заметно, как в выборе образа ('скороспелые' плоды) вырисовывается оппозиция между исчезающей подвижностью актуального измерения настоящего и потенциальной вечностью включения во 'все прошлое' его виртуального измерения.

Чистая длительность, великое всеобщее прошлое, которое образует с виртуальным единое целое, не могут называться временными, поскольку они суть бытие времени, его одно-значное обозначение согласно Единому. Различные инстанции времени - 'срезы' этой длительности, ибо за словом 'срез' у Делёза всегда скрывается во всей своей полноте интуиция актуализации (сама философия, которая рассматривается как построение некоего плана имманентности, является срезом хаоса). Делёз разъяснит Бергсона (или Бергсон разъяснит Делёза, что согласуется с активным существованием прошлого, его соприсутствием в настоящем), различая неподвижные, или мгновенные срезы, которые являются объектами; подвижные срезы, которые являются движениями; и, наконец, основание тех и других, всеобщие срезы, планы, где речь идет действительно о вневременном Едином, и где 'объекты, обретая глубину и теряя очертания, воссоединяются в длительности' (*О.Д.*, 22).

86

Укажем на стилистику основания, которое всегда разрушает то, что оно обосновывает. Именно отказываясь от своей формы и растворяясь в своей собственной глубине (виртуальной глубине), сущности (объекты) наконец занимают места, мыслятся и обретают образ сообразно с однозначностью Единого. Как и в любой великой классической философии, *истина отделена от объекта, истиной которого она является, или является отсутствием этого объекта.*

Интуиция Делёза достигает кульминации при исчерпывающем определении целого (или Единого) - в его основополагающей для времени вневременности - как Отношения. Ничто не свидетельствует лучше о том, что, если время является истиной, необходимо, чтобы бытие времени, в качестве бытия истины, мыслилось с помощью понятия, из которого удалено всякое временное измерение.

Почему, 'если бы потребовалось определить целое, мы определяли бы его через Отношение' (О.Д., 20)? Давайте проследим здесь за ходом анализа времени. Объект - всегда лишь неподвижный срез длительности, или мгновенное измерение настоящего. Стало быть, он не может обладать, *сам по себе*, отношением с другим объектом, ибо никакое чистое настоящее не может непосредственно сообщаться с каким-либо другим. Настоящие (les présents) - суть простые и мимолетные сосуществования. Если только временные связи, или нечто такое как *определенное* время существуют, то они могут существовать лишь в глубине, при дифференциациях, которые происходят между единичными прошлыми внутри Всеобщего прошлого, в 'большом кругообороте' виртуальностей. Но эти глубинные дифференциации суть ни что иное, как качественные изменения целого, или бытие Единого как изменение. Отсюда следует, что, в плане отрицания, 'отношение не является свойством объектов' и что, в плане утверждения, 'отношения [...] принадлежат целому' (*там же*).

87

Движение объектов в пространстве является, как актуальность или симулякр, освобожденной смежностью объектов-настоящих. Но в своей виртуальной глубине, в своей истине, оно есть внутреннее изменение Единого, что выражено на поверхности временными отношениями, такими как Одновременное, Предшествующее, Память, Проект и т.д., отношениями, непостижимыми для ума до тех пор, пока считают, будто они - свойства мгновенного измерения настоящего. 'Благодаря движению в пространстве объекты из того или иного множества изменяют соответствующие позиции. Но посредством отношений преобразуется или изменяет свои качества целое' (*там же*).

Значит можно сделать вывод: 'И о той же длительности или о времени мы можем сказать, что они являются целым для отношений' (О.Д., 21). Именно это целое отношений, - сколь же платонично это написание с заглавной буквы! - Делёз называет 'Отношением'. Так заканчивается интуиция, которая ведет нас от времени как места истины к обезвре-ниванию времени.

Память и забвение

Заметим, что соседство с Платоном означает соседство с Гегелем. Если время (как виртуальное, или как полное прошлое) является Отношением, так ли мы удалены от знаменитой формулы: 'время есть наличное бытие (l'être-là) Понятия'? Это значит, что Гегель тоже подводит умопостигаемость сущности под закон становления Единого, которое в то же время есть Единое как становление. Так что он тоже должен одновременно и воздавать времени справедливость и, в самый последний момент, обезвреивать его в круговой имманентности Абсолютной идеи. Спор между Делёзом и Гегелем касается природы операций (негативное против выразительного, диалектика против интуиции, восходящее развертывание против 'коронованной анархии'), но не общей 'сборки'.

88

Так что мне всегда казалось, что доля моего несогласия с Гегелем в равной мере относилась и к Делёзу.

Время для меня является категорией, производной от презентации как таковой, и само по себе оно множественно. Скажу, что время (или скорее *некое* время, ситуативное время) есть *не-здесь-бытие* (l'être-*non*-là) понятия. Любая истина всегда является поражением времени, как любая революция является завершением эпохи. Поэтому главное для меня - мыслить истину не как время или невременное бытие времени, но как *прерывание*.

Мне кажется, что Делёз и Гегель, напротив, полагают, что истина является в конечном итоге памятью, вкраплением в Бытие его собственной актуализированной плодovitости, абсолютного прошлого. Они расходятся - и это очень важно - по поводу структуры памяти: у одного это Отношение, т.е. виртуализации и дифференциации; у другого - Этапы, то есть монументальные и обязательные для него фигуры. Тем не менее, верховенство Единого всегда имеет одинаковые следствия: истина есть имманентное сохранение (виртуальность, или понятие) того, что прежде свидетельствовало о потенции Единого - актуальности (сказал бы Делёз), или действительности (сказал бы Гегель).

Но если наличие (le 'il y a') есть чистое множество, если все актуально, а Единого нет, то поиски правды следует вести не в направлении памяти. Напротив, истина связана с забвением, она является даже, вопреки мысли

Хайдеггера, забвением забвения, радикальным прерыванием, взятым в череду своих следствий. И это забвение не является забвением того или иного - это забвение самого времени, момент, когда мы живем так, как если бы время (*это* время) никогда прежде не существовало. Или, - в соответствии с глубоким высказыванием Аристотеля, поскольку обыденное бытие всегда равносильно смерти - так, как будто бы мы были бессмертны.

89

Таков, по моему мнению, реальный опыт политических революций, любовных страстей, научных изобретений и художественного творчества. Именно в этом упразднении времени рождается вечность истин.

В самых умиротворенных текстах об истине, когда-либо им написанных, - мы обнаруживаем их в его 'Фуко', - Делёз полностью принимает, - или Фуко заставляет Делёза принять, по ту сторону ницшеанских проклятий платонизму и апологии Псевдоса, - тот факт, что существует зависимость истины, что 'истина неотделима от устанавливающей ее процедуры' (Ф., 90). Он отождествляет эту процедуру с дизъюнктивным синтезом, что полностью приемлемо, поскольку этот синтез, аскетический опыт отсутствия взаимоотношений, является неминуемой отправной точкой для всякого пробега интуиции, приводящего к пониманию истины как Отношения: 'Истинное не определяется ни через сходство или общую форму, ни через соответствие между двумя формами [речь идет о Фуко, а значит 'две формы' - это видимое и речь]. Существует дизъюнкция между видением и говорением' (Ф., 91). Однако итогом процедуры истины, такой [процедуры], какой Делёз открывает ее у Фуко, является в конечном итоге память, и даже 'абсолютная память, или память о внешнем, находящаяся по ту сторону короткой памяти, которая вписывается в страты и архивы' (Ф., 140). Истина приходит, когда время становится субъектом, в том смысле, что появляется интуиция о длительности, проникновение в глубинные страты виртуального, погруженная в цельное прошлое долгосрочная память как постоянное действие Единого. Становление-истина субъекта, а равно становление-субъект времени суть то, что 'способствует переходу всякого настоящего в забвение, но сохраняет все прошлое в памяти' (Ф., 141). И если забвение препятствует любому посюстороннему возвращению настоящего, то именно память лежит в основании 'необходимости начинать сызнова'.

Истина, начинающаяся как дизъюнктивный синтез или опыт по разделению настоящего, заканчивается как связанное с памятью предписание всегда начинать сызнова.

90

Это равносильно тому, что начала не существует, есть лишь упраздняемое настоящее (становящееся виртуальным) и память, которая поднимается на поверхность (становясь актуальной).

А с этим я согласиться не могу. Ибо я утверждаю, что любая истина - конец памяти, возникновение начала.

91

ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ И СЛУЧАЙ

О том, что истина является памятью, говорится и так: она приходит, только приходя вновь, она является возвращением. А о том, что истина не является временной, но тождественна Бытию времени, говорится: ее возвращение вечно.

Можно утверждать, что основное в работе Делёза - защита, развертывание, постоянное углубление базовой интуиции Ницше, касающейся вечного возвращения. Я говорю об этом с восхищением, ибо для меня любая истина является верностью. Соблюдаемая Делёзом верность была тем более необходима, что этой теме постоянно угрожают серьезные искажения смысла. Искращения особенно опасные, если интуиция понимается в том виде, какой ей чаще всего придает ее автор, - как вечное возвращение Того же (du M^ême).

Тождественное (le M^ême) - старая философская категория; Тождественное в платоновском 'Софисте' является одним из пяти 'высших родов', в соответствии с которыми (по мысли Делёза) происходит неоднозначный раздел Бытия. Все искажения смысла, которые помешали полному прояснению доброй, дионисийской вести о вечном возвращении Того же, искажения смысла, угроза которых была столь очевидна, что подвигла Ницше к своего рода сдержанности и недомолвкам по поводу своей же собственной блестящей интуиции, связаны с неоднозначностью Того же.

92

О трех искажениях смысла

Существуют по меньшей мере три искажения мотива вечного возвращения, которые все превращают его в категорию, трансцендентную абстрактность.

1. Можно полагать, что 'вечное возвращение' говорится, как о своем предмете, о самом Едином. Именно Единое возвращается, и возвращается вечно. Но как Единое может возвращаться? Оно может возвращаться, если мыслить его как самотождественность, Единое = Единое, из чего исходит Фихте и что является возможным пониманием интуиции Парменида (Бытие

является Единым, потому что оно отождествляется только как нечто тождественное себе; и оно кольцеобразно, или подобно сфере, потому что вследствие этой тождественности оно может только возвращаться). Делёз скажет: в такой концепции возвращения того же тождественность Единого является 'принципом' (*Р.П.*, 159). Отсюда следует, что Единое занимает трансцендентное положение по отношению ко множественному. Ибо различия находятся у него в подчинении, так же как и разнообразие подчинено его принципу. Само по себе множественное вовлечено в тождественное возвращение Единого, в его не подверженное чередованию постоянство лишь в той мере, в какой оно, при этом, утрачивает свою связь с тем, что приостанавливает и портит принцип тождественности. Множественное призывается к своему сущностному бытию, и испорченная форма бытия, каковой оно является, исправляется, уточняется вечным возвращением Того же, повторным утверждением того, что Единое есть Единое, подобно тому, как в некоторых религиях вера и связанное с ней спасение целиком заключены в высказывании 'Бог есть Бог'. И, разумеется, Бытие при этом неоднозначно. Ибо 'Бытие' говорится о Едином как о том, что возвращается, а о множественном как о том, что возвращаться не должно. 'Бытие' говорится о тождественном как стоящем выше различия.

93

Мы в достаточной мере осведомлены об этом, чтобы устранить это искажение смысла Того же. Единое не может возвращаться как предмет, как тождественность. Ибо само по себе Единое является уже лишь *потенцией появления своих имманентных модусов*. И это появление нельзя специфицировать как тождественность, оно освобождено от тавтологии Единое = Единое, поскольку оно есть Открытое, изменение, длительность, Отношение. Не существует мысли о Едином, которая позволяла бы отождествлять и узнавать его, когда оно возвращается. Существуют лишь мысли *внутри* Единого, или в качестве Единого, которые сами являются перегибами его потенции, траекториями, интуициями.

Следует добавить, что однозначность исключает любую идею возвращения Единого. Ибо если Единое возвращается, - как отмечает Делёз заодно с Ницше, - то это означает, что сначала оно должно было отлучиться, выйти за собственные пределы. Как такое возможно, если оно однозначно? В этом случае необходимо, чтобы изнутри на его воздействовало негативное, как оно воздействует на сменяющие друг друга образы Абсолюта у Гегеля. И про Бытие, даже понятое как диалектическое *движение* или принцип этого движения, говорилось бы тогда по меньшей мере в двух смыслах: выход и возвращение, непосредственность и отрицание, внешнее положение и внутреннее положение.

Значит надо сделать вывод, что вечное возвращение (повторение) 'не есть постоянство Единого' (*там же*), что 'предмет вечного возвращения не одинаков' (*там же*).

2. Можно полагать, что вечное возвращение является, собственно говоря онтологически, не возвращением самого Единого, но своего рода формальным законом, наложенным на хаос. Мир-Единое был бы при этом следствием двух принципов, а не одного. Существовали бы тенденции к разложению и порче как имманентные детерминации того, что есть, или материи, и существовало бы обязательное правило цикла, возвращения, восстановления Того же, как предписанное законом исправление первой тенденции.

94

Вселенная была бы результирующей, - быть может, временной, - непримиримой борьбы между разложением (dissolution) и возвращением, подобно тому, как, по мысли Эмпедокла, Бытие является ареной, на которой враждуют Любовь и Ненависть, принцип сопряжения и принцип разъединения (dissolution). Можно даже искушать 'делёзовскую' трактовку этим пониманием возвращения. Очередное возвышение виртуального было бы при этом возвращением, вхождением Единого в симулякры или сущности, в то время как, в силу своей подверженности дизъюнктивному синтезу, сами по себе сущности означали бы гетерогенность и разложение.

Но нам известно, что для Делёза нет сущностей 'самих по себе', предположительно зависящих от внутреннего принципа разложения и от внешнего принципа повторения, или возвращения. Любой объект, конечно, двойственен, частично актуален, частично виртуален. Что, однако, абсолютно исключено (хотя, как я сказал, это исключение сложно удержать), так это зависимость двух частей объекта от разных принципов. Если только возможна умопостигаемость актуальной части объекта, то она лежит именно в интуиции о его виртуальности. И если только возможна умопостигаемость его виртуальной части, то она опять лежит в самой виртуальности, только на этот раз она соотнесена с общей игрой виртуального. Есть малый кругооборот и большой кругооборот интуиции о виртуальностях, но раскола самого кругооборота согласно различным принципам быть не может. Власть Единого как мысль в этом, впрочем, и заключается: существует лишь интуиция. Таков глубокий онтологический смысл, придаваемый Делёзом хорошо известному замечанию Бергсона о том, что любая великая философия есть лишь постоянство одной-единственной интуиции, ее возвращение.

Пусть, между делом, будет предоставлена пища для размышления тем, кто все еще считает, что Делёз может покрывать своим авторитетом

'демократические' дебаты, легитимное разнообразие мнений, удовлетворение рекламной жажды, ту смесь расплывчатого гедонизма и 'интересных разговоров', которая заменяет нам искусство жить.

95

Пусть они внимательно присмотрятся к тому, кем являются делёзовские герои мысли: Батлби-писатель Мельвиля ('я предпочел бы этого не делать'), или Неназываемое Беккета ('надо продолжать; я не могу продолжать; я продолжу'). Они узнают, что такое *дисциплина* единственной интуиции.

Делёз тем более отбрасывает прочтение возвращения как закона, что оно является для него платоновской парадигмой: 'Явное содержание вечного возвращения можно определить в полном согласии с платонизмом в целом. В этом случае вечное возвращение представляет способ, каким демиург организует хаос на основе модели Идеи, которая и навязывает демиургу То же Самое и Подобное. В этом смысле Вечное возвращение является умопомешательством [безумным становлением], которое, однако, укрощено, моноцентрично и нацелено на копирование вечного' (*Л.С.*, 343). Вечное возвращение не может быть законом, насильственно применяемым к строптивой материи, не становясь при этом трансцендентным принципом.

Конечно, совсем не обязательно, что этот вполне логичный вывод нуждается, дабы обрести легитимность, в критическом обращении к 'платонизму'. Когда демиург из легенды в 'Тимее' (этот текст - еще один роман, неправдоподобное и эксцентрическое повествование) использует силу, он делает это в первую очередь для того, чтобы соединить круг Тождественного (*du Même*) и круг Иного, которые 'не хотят' иметь друг с другом никакого дела. Значит, можно точно также полагать, что космическое возвращение у Платона основано на дизъюнктивном синтезе. А в этом случае, так ли мы удалены от Делёза, когда тот пишет: 'возвращаются [друг к другу] только расходящиеся серии - именно потому, что они расходящиеся' (*Л. С.*, 345)?

96

Мне всегда казалось, что в романной космологии Платона, с ее биологическими построениями, метафорической математикой, концептуальным персонажем (Демиург), таинственной 'бродячей причиной', вынужденными дизъюнкциям и странным отношением - ни внутренним, ни внешним, - которое она устанавливает между космическим временем возвращения и вечностью, есть что-то делёзовское.

Но если довольствоваться, как и должно, 'платонизмом' как построением, на которое опирается интуиция Делёза, то несомненно, что в 'вечном возвращении Того же', То же подчиняет себе возвращение, в том смысле, что возвращающееся должно быть копией некоей Идеи, должно быть тем же, что

Она. И 'вечное' не является свойством, присущим возвращению; роль активного бытия вечности, *созидания* вечности не принадлежит возвращению, но возвращение является простой материальной имитацией отделенной (и самой по себе неактивной) вечности.

Таким образом, следует уяснить себе, что для Делёза вечное возвращение никоим образом не является принципом из разряда тех, что предписаны хаосу или материи. Совсем напротив, 'тайна вечного возвращения в том [...], что это и есть сам хаос, власть утверждающего хаоса' (*Л. С.*, 344). Возвращается как живая вечность именно то, что любой порядок (актуальный порядок) всегда есть лишь некий симулякр, и то, что Бытие этого симулякра, которое и утверждается повторно, есть хаотическое взаимодействие всех виртуальностей внутри Единого. Как мы уже говорили, возвращается не Единое. Возвращается то, что любой порядок и любая ценность, *мыслимые как перегибы Единого*, суть лишь различия между различиями, временные расхождения, чье глубинное бытие есть всеобщее взаимодействие виртуальностей. Возвращаются 'все различия, поскольку их различия перемешаны внутри хаоса - хаоса без начала и конца' (*Л.С.*, 345). Возвращение - вечное утверждение того, что единственно возможное То же как раз является хаотическим различием.

97

Точное место, занимаемое Тем же в выражении 'вечное возвращение Того же', в этом случае проясняется благодаря интуитивной линии, протянутой между опасностью счесть, что возвращается именно Единое (возвращение Единого), и опасностью счесть, что именно Единое предписывает разнообразию закон возвращения (возвращение, происходящее от Единого, но не касающееся его самого). Аксиома - весьма непростая - гласит: 'вечное возвращение - единственное одинаковое'* (*Р.П.*, 160). Интуиция здесь должна нащупывать то обстоятельство, что *тождество* (la même) *не предшествует вечному возвращению - ни как тождественность Единого, ни как парадигма отношения между сущностями*. 'То же' существует лишь в той мере, в какой утверждается абсолют-ное различие, или хаос как имя Открытого. Но это утверждение есть само возвращение.

Не являясь ни тождественностью Единого, ни внешним законом множественного, возвращение есть *творчество* Того же для различного и посредством различного. Только в этом смысле можно сказать, что оно - 'единое множественного'** (*там же*). Совсем не в том смысле, что в возвращении единичное отделяется от множественного или подводит его под понятие. Но в смысле, что множественное утверждается в нем, по ту сторону своей принадлежности к порядку симулякров, как поверхностный дизъюнктивный синтез и как глубокий хаос.

Это причина, по которой греческому образу космоса - узаконенной и трансцендентной форме возвращения - Делёз, позаимствовав выражение Джойса, противопоставляет *хаосмос*. И причина для того, чтобы связности, чье возвращение, в смысле чередования, предположительно поддерживает видимости, он противопоставил, в утверждающей радости симулякров, которые подлинное возвращение создает и разрушает, 'хаотическое блуждание'.

* *le seul même*, единственное 'То же'. - *Прим. пер.*

** *l'un du multiple*, единое множественного, но также и единичное *из* или *от* множественного. - *Прим. пер.*

98

3. Наконец, можно полагать, что возвращение того же представляет собой скрытый алгоритм, управляющий случаем, своего рода статистическую регулярность, как при подсчете вероятности. Так, в коротких сериях может создаваться видимость произвольности и расхождения. К примеру, можно наблюдать, как какой-то случай или событие происходит много раз, а другой, чья вероятность примерно такая же, не происходит никогда, или почти никогда. Как если бы при игре в орлянку 'решка' выходила десять раз подряд. Но нам известно, что при наличии достаточно длинной серии расхождения сглаживаются, а между событиями, обладающими равной вероятностью, систематически устанавливается закон Того же. Ибо если вы подкинете монету десять тысяч раз, число, указывающее на то, сколько раз выпала 'решка', будет близким к числу, указывающему на то, сколько раз выпал 'орел' в следующем смысле: расхождение между каждым из этих чисел и пятью тысячами, - числом, представляющим собой идеальное осуществление Того же, ровно пять тысяч выпадений для каждого из двух событий, - будет незначительным при соотнесении с общим числом событий (десятью тысячами). А если вы подкинете монету бесконечное число раз, получится точное возвращение Того же, различие между количеством выпадений 'орла' и 'решки' будет стремиться к нулю. Таким образом, вследствие того, что игра мира может продолжаться бесконечно, возвращение Того же будет отменять случай.

Надо ли добавлять, что это возвращение вечно? Да, надо. Ибо если в измеримое или конечное время всегда могут оставаться расхождения и не поддающиеся понятию отличия, то за пределами времени или на его границе со всей необходимостью утверждается соответствие реального его вероятности. Для вечного игрока, подбрасывающего монету бесконечное число раз, 'решка' выпадает ровно столько же раз, сколько 'орел'.

99

Таким образом, именно из точки вечности или согласно вечности возвращение того же предписывает случаю свой закон равновесия. Можно также сказать, что при таком взгляде на вещи вечное возвращение Того же утверждает не-бытие маловероятного.

Итак, если вопрос игры, броска костей, случая столь важен для Делёза (как для Малларме или Ницше), это означает, что для него первейшую важность имеет *опровержение* вероятностной концепции вечного возвращения и сохранение прав расхождения и маловероятного даже в святая святых беспредельной власти Единого.

Заметим мимоходом, что это желание Делёза явно противоречит желанию Малларме, мыслителя, в отношении которого делёзовская позиция претерпела значительные изменения, от суровой критики в 'Различии и повторении' до попыток аннексии в 'Фуко' или 'Складке'. На мой взгляд, хорош как раз первоначальный подход. Не может быть никакого компромисса между витализмом Делёза и освобождающей онтологией Малларме. В частности, изречения того и другого диаметрально противоположны по поводу случая. Принадлежащее Малларме таково: 'Бесконечное выпадает из Случая, который вы отрицали'. Принадлежащее Делёзу, как мы сейчас убедимся, должно гласить: 'Случай выпадает из Бесконечного, которое вы утверждали'.

Почему в философии Делёза так важно, чтобы концепция, трактующая вечное возвращение Того же как упразднение случая бесконечным, мыслилась как искажение смысла? Потому что, если бы она была верна, *бесконечная власть Единого была бы не различием, но тождественностью; она была бы не нарушением равновесия виртуального, но равновесием актуального*. Более того, Единое прекратило бы отождествляться как производство расходящихся симулякров, зависящее от дизъюнктивных синтезов. Оно *проявляло бы себя* как инстанция Того же, 'до бесконечности' уравнивая все шансы и все события и сводя к нулю все маловероятные.

100

Тогда 'Бытие' необходимо говорилось бы по крайней мере в двух смыслах: в смысле случайных 'бросков' событий (во временной конечности) и в смысле их равноправной эквивалентности, их простой необходимости (в действии вечного возвращения Того же). Таким образом, удержание однозначности требует удержания случая, расхождения и маловероятного, в том числе и в условиях бесконечности.

Но чем в таком случае является вечное возвращение, как оно сочетается со случаем? Этот вопрос очень сложен, и, несмотря на то, что Делёз брался за него, из книги в книгу, бесчисленное количество раз, мы не можем быть уверены, что его ответ удовлетворителен.

Делёзу, как всегда, известно об этой сложности, он противостоит ей вполне осознанно. К примеру, речь идет о том, что, начиная со второго броска костей, начинает действовать процесс Того же, который неизбежно станет победоносным при движении к бесконечности: 'Возможно, второй бросок происходит в условиях, частично определяемых первым броском, как в цепи Маркова, где возникает последовательность всякий раз частично заново образуемых цепочек' (Ф., 153). Он говорит о неоднородности серии бросков, разворачивающейся в 'смеси алеаторного и зависимого'. Словом, Делёз хочет вопреки расчету вероятностей и сохранить образ 'игры случая', и избавить его от юрисдикции Того же. Или наоборот: он хочет принять мотив вечного возвращения, никогда не принося случая ему в жертву.

'Настоящий бросок костей'

Для этого необходимо вопреки эмпиризму и формальным алгоритмам определить 'настоящий бросок костей' (Р.П., 363). Характеристик этого настоящего броска костей три.

1. Он *только один*. Ибо если бросков несколько (реально, онтологически), то статистический реванш Того же неминуем. Вероятно, в этом пункте философия Делёза как философия Единого наиболее концентрирована.

101

Ибо если бросок костей только один, если 'броски формально различаются, но единым онтологическим ходом последствия включают, смещают, сводят комбинации друг к другу в едином открытом пространстве единообразного' (*там же*), то следует полагать, что множественность событий чисто формальна, и что есть только одно событие, которое в некотором роде является событием Единого. И как мы видели, Делёз в самом деле не отступал перед этим следствием. Бытие как раз является единственным событием, 'единственным броском всех метаний кости' (Л.С., 238).

2. Этот единственный бросок есть *утверждение всеобщности случая*. Случай и в самом деле не мог бы заключаться в некоей последовательности бросков, где он подвергается сопоставлению вероятностей, а в итоге, по мере приближения к бесконечности, уничтожению в равновесии Того же. Он должен заключаться и осуществляться в единственном броске костей. Таким образом, этот бросок костей не является, в своем численном результате, утверждением своей собственной возможности или невозможности. Он является абсолютным утверждением случая как такового. Он является 'утверждением случая в единичном моменте' (*там же*), *тем самым* броском костей, в чьей власти 'утверждать Случайность, мыслить любую случайность, тем более что она вообще не принцип, а отсутствие всякого принципа' (С., 117). При каждом метании костей (в каждом событии) есть, конечно, формальная разница численных результатов. Но скрытая от взглядов

возможность броска единична и однозначна, она есть Событие, и именно она сполна утверждает случай в Единственном броске, Броске всех бросков. Численные результаты - лишь поверхностные явления, симулякры Великого Броска.

3. Мы начинаем понимать, где пребывает вечное возвращение. Вечно возвращается в каждом событии, во всех расхождениях и всех дизъюнктивных синтезах, возвращается всякий раз, как брошены кости, *единственный первоначальный бросок костей, во власти которого утверждать случай.*

102

Во всех бросках возвращается тот же Бросок, ибо бытие метания неизменно *в своей производительной установке:* утверждать случай в единичном моменте.

Как очень часто бывает у Делёза, совместное спасение двух понятий от угрозы 'платонизма' Того же (здесь - случая и вечного возвращения) происходит путем простого отождествления этих двух понятий. Что такое 'само вечное возвращение'? (*Л.С.*, 238). Это, - тотчас отвечает нам Делёз, - 'утверждение случая в единичном моменте, уникальный бросок всех метаний кости, одно-единственное Бытие всех форм и всех времен, единое упорство всего существующего' (*там же*).

В конечном итоге, вечное возвращение - это Единое как утверждение случая, того, что случай утверждается в одном-единственном броске, возвращающемся как активное бытие всех метаний, всех случайных событий. Но можно с равным основанием сказать, что случай - это Единое как вечное возвращение, ибо делает событие случайным то, что его единственной активной потенцией, его общей виртуальностью является то, что возвращается, или первоначальный Великий Бросок.

В конце этой логики, по-видимому, находится виртуальная доктрина вероятности. Что неизменно присутствует во всех имманентных событиях, причастных к власти Единого, и вечно в них возвращается, так это случай *как случай самого Единого.* И что следует понимать под 'случаем Единого' как не радикальную вероятность Бытия? В конечном итоге, вечное возвращение есть однозначное утверждение, развертывающееся во всех событиях, которые самовоздействуют на Бытие вследствие его собственной вероятности. При этом мы также обнаружили бы логику смысла. Нам известно, что однозначность является однозначностью распределения смысла согласно нонсенсу. Можно будет сказать: во всяком событии смысла вечно возвращается его произведенность нонсенсом.

103

Ницше или Малларме?

В самом конце 1993 г., обращаясь к понятию неразрешимого, которое мы используем оба, хотя и вкладываем в него различный смысл, Делёз в одном из писем вновь поднимал вопрос броски костей в его непосредственной связи с виртуальным. Он действительно утверждал, что неразрешимое имеет отношение к струям виртуального как чистым событиям, подобным броску костей. И он опять с великой ясностью говорил о том, что различные броски виртуального могут формально отличаться, оставаясь при этом формами одного и того же броска. Так что разные броски неразрешимы, никакое решение не является последним, все решения сообщаются и входят одни в другие.

Раздумывая над этой устойчивостью у Делёза почти неизменных с конца 60-х годов формулировок, я говорил себе, что неразличимость бросков (событий, струй виртуального) была для него, пожалуй, важнейшей из точек прохождения Единого. Для меня, напротив, абсолютное онтологическое отделение события, факт, что событие приходит к ситуации никоим образом не будучи при этом виртуализуемым, является основанием неустранимой первичности истин, их созидаемости, их зависимости от случая. И если истина неразличима, то вовсе не в отношении других истин (напротив, она является их различимым удвоением посредством ситуации, куда она вписывается, и посредством события, ее инициирующего), а в отношении средств различения ситуации, в которой она происходит. Ибо если бы истина была различима в плане средств, это означало бы, что в этой ситуации она не является ни созданием, ни случаем.

104

Таким образом, я считаю, вопреки Делёзу, что событийные броски костей все совершенно различны - не формально (напротив, форма всех событий та же), но онтологически. Эта онтологическая множественность не образует никакой серии, она спорадична (имеется в виду редкость событий) и не подлежит суммированию. Никакой подсчет не собирает события, никакое виртуальное не подчиняет их Единому. И поскольку серии не существует, то и нельзя вернуть То же самое с помощью такой уловки, как вероятность. Следовательно, я не верю в вечное возвращение Того же ни в одном из его возможных смыслов - ни в парменидовом (постоянство Единого), ни в космологическом (закон Того же, наложенный на хаос), ни в вероятностном (равновесие, достигнутое в бесконечности серии), ни в ницшеанско-делёзовском (утверждение одноразового случая).

В характерном для эпохи столкновении, воплотившемся в нашей переписке, эта сокровенная *disputatio** по поводу вечного возвращения принимает (для меня) форму размышления о наших концепциях случая. Если для Делёза

случай является, в конечном счете, утверждением во всех ее имманентных следствиях вероятности Единого, то для меня он - предикат вероятности *каждого* события. Для Делёза случай - игра Целого, неизменно переигрываемая заново такой какая она есть. По моему мнению, случаи многообразны (и редки), так что случай события приходит к нам уже случайно, а не вследствие выразительной однозначности Единого.

Летом 1994 г. я подчеркивал, до какой степени мы расходились по поводу случая. Ибо если для Делёза он остается игрой локализованных складок Целого, то для меня, - поскольку пустота Бытия выходит на поверхность ситуации лишь как событие, - случай есть сама материя истины.

* Исследование, обсуждение (*лат.*).

105

И как истины являются единичными и несравнимыми между собой, так и случайные события, в которых они берут свое начало, должны быть множественны и разделены пустотой. Случай множественен, что исключает единственность броска костей. Именно благодаря случаю нам является *данный* случай. В конечном счете, вероятность Бытия действительно реализуется только тогда, когда есть еще и Случай случаев. Но для Делёза вероятность, поскольку она подчинена закону Единого, сбывается разом. Нет случая случаев, и это цена, которой оплачивается цельность Бытия.

С одной стороны, игровая и витальная концепция случая; с другой - 'звездная' концепция Случая случая; в конечном итоге - Ницше или Малларме.

По этому отдельному вопросу Делёз не вел подробной дискуссии. Здесь я начинаю ее, но то, что он уже не может ответить, приводит меня в замешательство. Как мне хочется, чтобы он еще раз сказал мне - как и прежде, смакуя это обстоятельство в стольких непохожих друг на друга пассажах, - до какой степени моя философия обладает рефлексивной, негативной и аналогической ценностью (следует понимать: антиценностью, массой непростительнейших недостатков), что она трансцендентна, что у нее налицо все признаки кантовской Идеи! Для меня, увы! - вопреки его собственному героическому убеждению, основанному на включении случая в Единое и его единичности, - смерть не бывает, никогда не бывает событием.

106

ВНЕШНЕЕ И СКЛАДКА

Что означает 'мыслить'? Нам известно, что во все времена это был центральный вопрос философии. Нам известно также, что речь идет о

нахождении ответа на другой вопрос: что такое Бытие? И, наконец, нам известно, начиная с Парменида, что, какова бы ни была концептуальная разработка этой связки или ответ на вопрос о Бытии, мы необходимо придем к возможным вариантам одного высказывания: 'мыслить и быть - не одно ли и то же?'

Величие Хайдеггера в том, что он в сжатом виде заново сформулировал эти требования в качестве тех, что устанавливают границы, в которых осуществляется философия. Сегодня всякое творческое философское предприятие, как, например, предприятие Жюль Делёза, пытается ответить, в условиях времени, на три вопроса: Что такое Бытие?, Что означает 'мыслить'?, Как реализуется неперенная тождественность мышления и Бытия? Мы вправе заявить, что для Делёза Бытие 'склоняется' только в одном 'залоге' как Единое, как неорганическая жизнь, как имманентность, как бессмысленное наделение смыслом, как виртуальное, как чистая длительность, как отношение, как утверждение случая и как вечное возвращение. И что мышление является дизъюнктивным синтезом и интуицией, броском костей, аскетическим принуждением случая, силой воспоминания.

107

Остается только глубже проникнуть в теорию связки. В каком смысле тождественны мышление и Бытие, и что управляет их тождественностью? Ибо логическая тождественность, $A = A$, для Делёза неприемлема, это категория 'платонизма'.

Антикартезианство

Существует длительная традиция мыслить тождественность мысли и Бытия как *принцип*. Аристотель в книге гамма 'Метафизики' трактует о возможности мысли о Бытии в качестве бытия согласно триаде: принцип тождественности, принцип непротиворечия и принцип исключенного третьего. Делёз убежден, что мы уже не можем становиться на этот путь. Это не вопрос желания: мы уже *не можем* этого делать. Мысль, 'подчиненная' принципам бытия бытия и бытия мысли нам фактически запрещена состоянием, в котором пребывает мир (т.е. самим Бытием, при современном расположении его проявлений, или симулякров): 'Ницше и Малларме вновь сообщили нам откровение некоей Мысли-мира, совершающей бросок игральных костей. Но у них речь идет о мире без принципов или утратившем все свои принципы' (С, 117).

Следует ли отсюда сделать вывод о безвозвратной раздельности Бытия и мысли? Конечно, нет! Как, будучи самым радикальным мыслителем Единого после Бергсона, Делёз может смириться с этой раздельностью? Следует похвалить Фуко за то, - говорит нам Делёз, - что он воспринял, вплоть до мельчайших деталей своего анализа, то обстоятельство, что 'знание есть

бытие' (Ф., 146). Проблема, стало быть, является проблемой тождественности мысли и Бытия, *не основанной на принципе*.

Здесь можно опереться на другую великую традицию, уходящую корнями в Декарта и помещающую вопрос Бытия-мышления в проблематику субъекта.

108

Эта традиция не требует - по крайней мере внешне - обращения к трансцендентности принципов. Связывание [Бытия и мышления] в ней осуществляется путем допущения, что у мысли есть субъект, некая опора, и путем вопрошания этого субъекта на предмет его бытия. Бытие мысли отождествляется как Бытие субъекта, а вопрос тождественности Бытия и мысли становится вопросом положения в Бытии Бытия-субъекта. В наивысшем своем проявлении эта ориентация, вероятно, встречается у Гегеля, когда тот устанавливает программу всей философии как 'мышление Абсолюта не только как субстанции, но также и в то же время как субъекта'.

Делёз уже не может, по крайней мере непосредственно, становиться и на этот путь. У этого необходимого сопротивления со стороны Делёза всему тому, что заявляет о себе как 'философия субъекта', есть многочисленные и непохожие друг на друга причины.

1. Следует исходить из однозначности Бытия и помещать в нем неоднозначное в качестве выражения, или симулякра, а не наоборот. Онтологическая изоляция субъекта, *затем* вопрошание принадлежности его бытия к Бытию разрушает однозначность, каковая непременно является *исходным* положением. В этом вопросе Делёз сближается с Хайдеггером, выступая против 'метафизики' субъекта. Нет ничего более чуждого Делёзу, чем Cogito. По его мнению, всякий, кто начинает подобным образом, никогда не освободится от неоднозначности и никогда не постигнет могущества Единого. По крайней мере это можно наблюдать от Декарта ('Бытие' говорится в нескольких смыслах, в смысле пространства и мысли, тела и души, и еще в смысле Бога) до Сартра ('Бытие' говорится как распространенность бытия-в-себе и как ничто сознания).

2. Отождествление Бытия мысли с субъектом наделяет это Бытие конституирующей 'внутренностью', соотносящейся и с собой самой (рефлексивность) и со своими объектами, данными как гетерогенные по отношению к 'внутренности' (негативность).

109

Но бытие сущности не выносит ни рефлексивности, ни негативности. Сущность является модальностью Единого, перегибом поверхности, симулякром. Как таковая, она не поддерживает никакого отношения с чем бы

то ни было, не является ничьим негативным и не может делать наружное внутренним.

Конечно, - в этом смысл данного раздела - впоследствии есть надлежащая оппозиция внешнего и внутреннего, или точнее, складывание внешнего, создающего 'внутренность' себя. Но эта 'внутренность', вовсе не обладая конституирующей способностью, сама подлежит конституированию, является результатом. Она не может отождествлять мысль, которая при этом будет не производством себя, но конструированием из себя, *актом* складывания (или раскладывания). И этот акт будет совершенно гомогенен Бытию, он будет *складкой* Бытия.

3. То, что философы субъекта, в частности феноменологи, считают независимым регионом Бытия, или трансцендентальным образованием, для Делёза всего лишь определенный тип симулякра, который он называет 'опытом' (другой тип симулякра называется 'положение вещей'). Речь при этом идет лишь об объектах, о простых 'неподвижных срезах' длительности, наделенных, каждый, своим собственным внешним (или пространственным) движением. Феноменологи, конечно, не довольствуются объектами типа 'опыта'; они устанавливают их взаимосвязи (функции опыта), изучают эти объекты, не прибегая к виртуальному, только лишь на уровне референции. Они выполняют применительно к опыту ту же работу, что и позитивные науки применительно к положению вещей: выстраивают их функциональные горизонтальные взаимосвязи. Делёз допускает существование 'науки' об опыте, но это, разумеется, не философия. В лучшем случае, субъект является функцией, или сетью функций, функциональным пространством опыта. Он *отсылает* к опыту, он не способен погрузить его в виртуальное, а значит интуитивно нащупать свое выразительное взаимоотношение с Единым.

110

В конечном итоге, оператор 'субъект' вовлекает мысль в парадигму научного типа (план референции), что является глубоким пониманием Декарта. Лакан также, хотя и с проти-воположным намерением удержать и обосновать заново категорию субъекта, заметил, что между Cogito и учением Галилея есть внутренняя связь, так что, по его мнению, референтный субъект мог называться 'субъектом науки'.

4. Это обязательное соотношение между субъектом и планом (научным) референции, по мнению Делёза, отсылает ни с чем как приверженцев структурного объективизма, так и приверженцев субъективизма. Мысля под принуждением (воодушевляющим принуждением) работы Фуко, он приписывает тому заслугу, состоящую в постановке основного диагноза: 'структуры' (научные) и 'субъект' (как предполагаемая опора мысли и ценностей) противопоставляются друг другу лишь внешне. И неоспоримо,

что дебаты еще и сегодня - и сегодня в особенности (именно после 'Археологии знания', содержащей диагноз) - ведутся по поводу 'места и статуса субъекта в тех измерениях, которые выглядят не полностью структурированными' (Ф., 38). Можно и в самом деле констатировать, что приверженцы обязательного структурирования экономики посредством свободного рынка ('свобода', которой, как следует из признания ее защитников, управляет финансовый жандарм) и приверженцы единого политического структурирования (представительский парламентаризм) суть *те же*, кто наряду с этими масштабными задачами превозносят возвращение к моральному и человеколюбивому субъекту. Несомненно, 'пока мы непосредственно противопоставляем историю структуре, можно считать, что субъект сохраняет смысл в качестве конституирующей, собирающей и унифицирующей активности' (*там же*). Великая заслуга Фу-ко (но Делёз принимает ее на свой счет, пользуясь несобственно прямой речью) состоит в том, что он построил мыслительные конструкции, не имеющие ничего общего с парой структурная объективность/конституирующая субъективность.

111

'Эпохи', исторические формации, эпистемы, являющиеся крупными блоками, выстроенными Фуко, 'ускользают из-под власти субъекта, равно как и из-под власти структуры' (*там же*). Отвод, который Фуко дает позитивистской паре объективного и субъективного, Делёз замещает вопросом связи мысли и Бытия.

Понятие складки

Если эта связь не принадлежит ни порядку логической теории принципов, ни порядку аналитики субъекта, то мы непосредственно встречаем вопрос, который она ставит перед нами и который, принимая в расчет делёзовскую онтологию, формулируется так: *поскольку мысль есть приведение в движение посредством дизъюнктивных синтезов, поскольку вызывающие ее сущности находятся в состоянии не-взаимоотношения, то как может она сочетаться с Бытием, которое есть существенно Отношение?*

Следует вернуться к вопрошанию, в ходе которого мы уже встречали тот вызов, который симулякры бросают мысли: 'каким образом 'не-взаимоотношение' может быть взаимо-отношением?' (Ф., 93).

Понятие складки подытоживает интуитивный пробег, разъясняющий этот парадокс. Можно расположить это понятие, в его 'завитке' ('всякий раз заново образуемой цепочке'), по четырем сегментам. Их целостный пробег (в итоге, необходим очередной пробег на бесконечной скорости, называющийся 'складка') открывает нам доступ к 'установлению самой строгой и крепкой связи между единичным и множественным, нейтральным и повторением (Ф.,

37), следовательно, между мыслью, ведающей лишь отдельные случаи, и Бытием, являющимся вечным возвращением Того же. Этот путь подобен линии водораздела, позволяя 'отвергать одновременно и форму сознания или субъекта, и бездонность недифференцированной пучины' (*там же*).

112

1. В первую очередь мы, современники, обязаны непоколебимо встречать дизъюнкцию. В нашем распоряжении больше нет примиряющей и объединяющей силы принципов. Это современное самоотречение - отдавать мысль во власть безусловного рассоединения. Ничто не походит ни на что, ничто не встречает ничего, все расходится в разные стороны. Даже Бытие, хотя оно и однозначно, мыслится первоначально как Единое зияния. Откуда искушение, идущее рука об руку с желанием, опять найти обоснование всему в субъекте: искушение соскользнуть в немысль, в 'бездонность (le sans-fond) пучины'.

Возьмем, к примеру, однозначное Бытие под его самым что ни на есть бергсоновским именем: время. Пока мы просто пребываем лицом к лицу со временем, пока нами владеет оцепенение, свойственное тому, кто еще не задействовал пробег интуиции, что мы наблюдаем? Мы наблюдаем расстояние между, с одной стороны, механизмом 'неподвижные срезы + абстрактное время', отсылающим к закрытым математическим множествам, т.е. к актуальным объектам; и, с другой стороны, импликацией 'реальное движение > конкретная длительность', отсылающей 'к единству длящегося времени', и 'движения которой соотносятся с соответствующим количеством подвижных срезов, пронизывающих закрытые системы' (*О.Д.*, 22). Если Единое Бытия наличествует лишь в этом расстоянии (открытое и закрытое), то как не поверить, что мысль согласуется с ним как немысль, как опыт безосновности (du sans-fond)? Это как раз вопрос отношения между философской интуицией и интуицией мистической, который трактуется у Витгенштейна в пользу второй.

Но вовсе не у Делёза, для которого императив должен оставаться императивом утвердительной мысли. Это второе самоотречение. Мы должны не только безбоязненно встречать дизъюнкцию в ее самых озадачивающих проявлениях, но и должны при этом *вынужденно* следовать Единому, вплоть до убеждения, что не-взаимоотношение может мыслиться как взаимоотношение.

113

К примеру, именно в духовной силе этого двойного самоотречения целиком состоит, если вести речь об искусстве, заслуга великих современных кинематографистов. С одной стороны, их фильмы *актуализируют* дизъюнкцию. 'У Штраубов, у Сиберберга, у Маргерит Дюрас голоса 'падают',

с одной стороны, подобно 'истории', которая перестает развиваться, не имеет больше места, а зрительный ряд - с другой, подобно пустому месту, у которого больше нет истории' (Ф., 92). Вместе с тем их гениальность целиком состоит в том, что они вводят Единое в 'иррациональный разрыв' симулякров вовсе не через диалектический эффект синтеза и не через сведение этого расстояния к некоему невидимому, не-высказываемому и трансцендентному принципу, но осуществляя, путем монтажа, 'непрерывную вторичную сцепленность [речь опять о ней, но нам известно, что это иное имя интуиции] поверх промежутка' (Ф., 93). И точно также несравненная философская сила Фуко состоит прежде всего в том, что он довел до предела дизъюнкцию двух крупных регистров, в которых складывается любое знание - видимостей и высказываний, в том, что он представил нам истину переломленной пополам (подобно, - заметим мимоходом, - Ницше, который хотел 'переломить мировую историю пополам'). И кажется, что две половины правды не могут иметь никакого прямого взаимоотношения, так что мы рискуем предать мысль об однозначности Бытия. Не будет ли 'Бытие' говорить в различных смыслах о видимом и о говоримом? О, сколь платоновское искушение! Но тогда начинает действовать второе самоотречение и высшая сила Фуко, та, что управляла столь дурно понятым переходом от 'Слов и вещей' к 'Заботе о себе'. Подчиняться императиву Единого. Изобретать понятия, проводящие *над* дизъюнкцией, как мы проходим, не уничтожая пропасти, между двумя горами, поверх бурлящего потока, который, протекая в лощине, разделяет их между собой. Фуко, который (его наставляет тот Делёз, которого прежде наставлял он сам) утверждал бы: 'необходимо,

114

чтобы две половины истины вступили в проблематичные от-ношения в тот самый момент, когда проблема истины исключает их соответствие или сходство' (Ф., 91).

Неужели это второе самоотречение ничем не гарантировано? Следует ли ставить на Единое, когда у нас есть опыт, согласно первому самоотречению, лишь насильственного разделения? Не совсем. Конечно, закрытые множества*, с которыми мы сталкиваемся, не обладают сами по себе никаким соответствием, никаким сходством. Но *то, что все они суть проявления Целого, выражается в них, почти незаметно, некоей точкой открытости, легкой неустойчивостью, микроскопическими колебаниями.* Делёз замечает, что 'Целое не является закрытым множеством; напротив, оно способствует тому, что множество никогда не бывает абсолютно закрытым, никогда не находит надежного приюта и благодаря этому свойству остается где-то открытым и как бы привязанным тоненькой нитью к остальной вселенной' (О.В., 21).

Я думаю иногда, что эта эмпирическая гарантия второго самоотречения граничит с теоретической поверхностностью. Если, в конечном итоге, связь с остальным миром объектов *выражена* в самом объекте, то для чего в таком случае служит первое самоотречение, отдающее мысль во власть абсолютной дизъюнкции? Не достаточно ли быть внимательным к этому 'где-то', где объект остается открытым? И я, вероятно, приведу по поводу этой провиденциальной выраженности то же самое возражение, что и по поводу теории двух частей объекта, виртуальной и актуальной: она подвергает тяжелому испытанию однозначность, прямо отождествляя шанс на наличие мысли с наличием уловимого *разделения* ее предметов. Похоже, не легко окончательно покинуть диалектические предпосылки.

Но что мне нравится в формуле Делёза, так это ссылка на *бесприютность* закрытого множества (актуального объекта).

* *Ensembles, математические множества. - Прим. пер.*

115

Она придает второму самоотречению подходящий для меня вид. Да! Мыслить ситуацию - всегда *идти* к тому, что в этой ситуации менее всего находит приют, предоставленный ей общим укладом вещей, как сегодня ситуация в нашей стране мыслится исходя из государственной неприютности людей без документов. На моем собственном языке я называю это (не испытывая необходимости ни в виртуальном, ни в Целом) *'событийным участком'*. Онтологически я определяю его (с надлежащими математическими формулировками) как то, что находится 'на краю пустоты' или *почти* освобождено от регулирования ситуации ее имманентной нормой, или ее состоянием. Именно в такой ситуации (внутри множества) как точка исключения, точка *возможности* - нечто, наконец, может произойти. И должен сказать, что Делёз доставил мне большое удовольствие, когда в самом начале 1994 г., прозорливо отмечая 'политическое' сходство между его тезисом о неприютности и моим тезисом о событийном участке, он сравнивал выражение 'на краю пустоты' с *перекрестком* территории (пространства актуализации) и детерриториализации (переполнения территории событием, которое есть реально-виртуальное всякой актуализации), либо с точкой, где все, что происходит больше, не подлежит приписке ни к территории (участку), ни к не-территории, ни к внутреннему, ни к внешнему. И действительно, у пустоты нет ни внутреннего, ни наружного.

Второе самоотречение дополняется 'перекрестком', являющимся переполнением участка или событийной точкой открытости закрытого. Такова 'нить', связывающая объект с остальным миром, и только следуя вдоль этой нити, мысль, подобно Ариадне, может найти выход из лабиринта,

входом в который была строгая дизъюнкция, неисцелимый (с виду) перелом любой истины не-взаимоотношением объектов.

2. Повторим этот частичный пробег в другом семантическом поле. Когда мысль отдается во власть дизъюнкции, она, как мы видели, подобна автомату.

116

Только свойственный автоматизму нейтралитет осуществляет *выбор* быть дизъюнктивно схваченным перегибом Единого (выбирать, говорит Делёз, это быть выбранным, в чем и состоит сложность). Для автомата, который отказался от всякой 'внутренности', *существует лишь внешнее*. Поэтому интуиция (мысль в своей возможности сливаться с Бытием) начинается, по выражению, снискавшему успех, как 'мысль о Внешнем'*. Впрочем, лучше было бы сказать 'мысль-внешнее', дабы не оставить между мыслью и внешним никакого следа интенциональной связ-и.

Внешнее не настолько вульгарно, чтобы быть каким-то наружным миром. Автомат (мысль в своем самоотречении) - симулякр, не имеющий никакого отношения к другим. *Он сам* чистое допущение внешнего. Как замечает Делёз по поводу кино, ставшего каноническим примером (по той причине, что в нем очевиден 'материальный автоматизм кадров'; *О.В.*, 233): 'Автомат вырезан из окружающего мира, но есть более глубокое внешнее, которое его оживляет' (*там же*). Следовательно, мы можем сказать, что интуиция начинается как 'оживление' внешним.

Но что лежит в основе всякого 'оживления'? Что населяет безличное внешнее и образует в нем формы? Назовем этот 'элемент' внешнего: это сила. Мы присваиваем это имя, ибо передаваясь лишь путем вынужденного 'оживления', приведения в движение мысли-автомата, внешнее *очевидно* лишь как приложение силы. По крайней мере, то, что мы мыслим лишь под воздействием *силы*, - одна из излюбленных тем делёзовской мысли. Предостережение для тех, кто усматривает в философии Делёза апологию произвольности: все, что произвольно, - стоит ниже мысли, начинающейся лишь под 'оживляющим' принуждением внешних сил.

Делёз приписывает Фуко-Делёзу, который является одним из его 'концептуальных персонажей', следующее открытие: элемент, приходящий из внешнего, - это сила.

* Также 'мысль Внешнего' или 'мысль извне'. - *Прим. пер.*

117

Ибо для Фуко (но на самом деле для Делёза, объясняющего Ницше, растолковывающего взаимодействие активных и реактивных сил) 'сила соотносится с другой силой, но именно с внешней, так что именно внешнее 'объясняет' 'внешность' форм, одновременно относительно каждой из них и в связи с их соотношениями' (Ф., 147). Первым шагом мысли на пути интуитивного схватывания, или, согласно Единому, вызывающей мысль дизъюнкции, является построение во внешнем некоего соотношения сил, некоей диаграммы сил.

Диаграмма сил, чистая запись внешнего, не допускает никакой 'внутренности', она еще не сообщается с Единым как таковым. Она, тем не менее, заставляет разобщенные объекты (или инстанции объектов, такие как видимое и высказываемое) входить в формальное *сочетание*, где 'внешность' остается, но приводится в движение своим 'силовым' схватыванием. Мы переходим от простой дизъюнктивной логики 'внешности' (*l'extériorité*) к *топологии внешнего* (*du dehors*) как месту записи сил, которые, в своем взаимодействии, и никоим образом не сообщаясь между собой, производят, как локальный образ внешнего, единичные 'внешности'.

Мысль делается топологией внешних сил и переходит к новому вопросу: каковы страты, перепады, границы, соединения, образующие собой эту топологию? Как *покрыть* конфигурации сил, населяющих внешнее? Делёз посвящает этому этапу своего онтологического отождествления бесчисленные страницы, умножает случаи, утончает исследования до такой степени, что можно подумать, будто он всего лишь заменял феноменологию феноменотопологией. Но для нас значима совсем не эта вездесущая подробность; и она, заметим, совсем не может удовлетворить нас, вопреки сбивающей с толку виртуозности этих вариаций. Важно выяснить, как интуиция превосходит обоснование топологии сил по направлению к *акту* своей тождественности Единому.

118

3. Это превосхождение привлекает топологические понятия - понятия, мыслящие внешнее *вглубь* как пространство сил. Интуитивное отождествление мышления и Бытия осуществляется у Делёза как топологическое уплотнение внешнего, вплоть до момента, когда оказывается, что внешнее оборачивает внутреннее. Тогда в движении, с помощью которого она следует за этим оборачиванием (извне вовнутрь), дабы затем развернуть его (изнутри вовне), мысль онтологически соучаствует в могуществе Единого. Она *и есть* складка Бытия.

Топологическим оператором, служащим осью, является, как и следовало ожидать, оператор 'граница'. Дизъюнкция, как только она мыслится в качестве производства 'внешности' внешними силами, предстает и как *линия*

раздела силовых полей, как прочерченная в пространстве внешнего результирующая наружных форм, развертывающих силы. Как мы уже видели, монтаж фильмов у современных кинематографистов превращает время-кино в черту-пересечение иррациональной линии, которая делает сказанное внешним по отношению к увиденному. Следовательно, время-кино - это создание границы, а вернее, оно возводит во внешнем границу, по которой не-взаимоотношение соотносит свои члены друг с другом, *поскольку их дизъюнкция топологически активна как производство (а именно, как производство границы)*. А поскольку мысль - ничто иное, как построение (ибо интуиция тождественна своему пробегу), то необходимо сказать, что возводя границы, мысль уже совпадает с дизъюнкцией как перегибом или с не-взаимоотношением как отношением.

Обратимся еще раз, по этому поводу, к Фуко-как-случаю. Безличное и автоматическое в мысли-как-Фуко - то, что она целиком отдалась во власть дизъюнкции, полностью разделила в Бытии-знании две половины правды (язык и видимое). Гениальный теоретик 'внешности', Фуко, - с самоотречением взвалив на себя непомерный труд архивариуса, - поместил каждую форму-знание в топологизированное внешнее, каковое

119

означает, что он силой вынудил (это то же самое, что 'был вынужден силой') каждую форму - видимости и высказывания, речь и зрение - достигнуть собственной границы, занять положение во 'внешности' в отношении другой формы, выстраивая, таким образом, соотношение внешних сил: 'каждая из них достигает собственной границы, отделяющей их друг от друга: зримое, которое может быть только увиденное, и высказываемое, которое может быть только произнесено' (Ф., 93). Но топология внешнего такова, выстроена так, что 'граница, которая отделяет их друг от друга, является одновременно и их общей границей, которая соотносит их друг с другом и имеет две ассиметричные грани: слепую речь и немое видение' (*там же*).

Можно, конечно, возразить, что это решение ненадежно. Если Единое дается как дизъюнктивная граница, или пограничная черта *на* поверхности внешнего, то не следует ли еще различать топологию пространства, топологическое Единое и то, что записывается в них согласно силовым линиям, которые Делёз иногда называет 'плавающими', что означает: предоставленные пространству, подвижные, но, тем не менее, отличные от самого внешнего, результаты, записываемые на его поверхности?

В том месте, где мы остановились, конструирующая интуиция Делёза находится, по моему мнению, на своем маллармеанском этапе. Различие между дизъюнкцией и Единым, между, если угодно, различием симулякров и Единством самого различия, или же различие между неподвижными срезами

длительности и качественным изменением Целого, или же различие между различием бросков костей и единственным метанием, преследующим их и их обосновывающим, или же различие между расхождением серий и вечным возвращением, словом, различие между не-взаимоотношением и Отношением - все это сведено *почти к ничто*, к тому, что у Малларме мыслится как нулевое различие между белизной бумаги и следами на ней, различие, которое не является различием следов, поскольку две черты различны лишь в той мере, в какой белое поле разграничивает их, и в какой два белых поля, на ко-торых нет следов, неразличимы между собой.

120

И вероятно, такого мнения придерживается Малларме. Бытие - лишь 'чистая (vide) бумага, что защищается своею белизной', помимо того, что бытие-белое поле бумаги мыслится только исходя из события (из следа). Что до меня, то я маллармеанец; бытие в качестве бытия - ничто иное, как сочетание-множество пустоты (du vide), помимо того, что только от события зависит то обстоятельство, что возможна истина пустого основания.

Но для Делёза это решение все еще отдает преимущество негативному. Если граница мыслится не иначе как подвижный след на внешнем, нет уверенности, что мы сумеем спасти однозначность. Ибо 'Бытие' опять будет говориться в двух смыслах - о внешнем и границе, пространстве и следе, бытии и событии. Стало быть, необходимо, чтобы акт мысли сочетался с поверхностью (с внешним), *как с тем, что само по себе является границей*.

Но что может быть одновременно движением поверхности и разграничивающей линией? Это как раз и есть складка. Если вы складываете листок, вы оставляете след от сгиба, который, конечно, представляет собой общую границу двух областей листа, но все-таки не является следом *на* листе, черным по белому. Ибо сгиб представляет как границу, на листе как чистом внешнем, то, что в своем бытии является движением *самого* листа.

Глубочайшим моментом интуиции является, стало быть, момент, когда граница мыслится как складка, и когда, следовательно, 'внешность' обращается во 'внутренность'. Граница больше не является тем, что воздействует на внешнее, она является складкой внешнего. Она есть самовоздействие внешнего (или силы, что то же самое). Иными словами, мы, наконец, достигаем точки, в которой дизъюнкция интуитивно нащупана как простая модальность Единого: общая граница гетерогенных сил, делающих объекты и формы совершенно внешними друг другу, является действием Единого, состоящим в складывании себя.

121

Мышление совпадает с Бытием, когда оно является некоей складкой (построением границы как складки), чья живая суть - складка Бытия. Самоотречение, обезличивающее мысль, передающее ее внешнему, подчиняющее ее силе, обретает весь свой смысл (*единственно возможный* смысл) только тогда, когда оно 'обнаруживает это внешнее в виде границы, в виде последнего горизонта, после которого Бытие начинает образовывать складки' (Ф., 148).

4. То, что есть складка внешнего (что внешнее складывается), онтологически означает, что оно образует внутреннее. Представим себе сложенный листок: на нем есть имманентная граница, но образуется и внутренний карман. Следовательно, можно сказать: интуиция, где Бытие совпадает с мышлением, образует в виде складки внешнего некую внутреннюю фигуру. И тогда мы вправе назвать этот сгиб 'собой', - это понятие Фуко, - и даже если настаивают, 'субъектом'. Но сразу оговоримся:

- этот субъект возникает как *результат* топологической операции, производимой во внешнем, а значит, он ни в чем не конститутивен, не автономен и не произволен в своих действиях;

- этот субъект, в качестве 'внутреннего пространства', неотделим от внешнего (он его складка), или же, он 'целиком и полностью наличествует в пространстве внешнего на линии его сгиба' (Ф., 154; *см. подборку текстов, стр. 150-154*);

- он существует лишь как мысль, а значит, как проход через двойное самоотречение (выносить дизъюнкцию и удерживать неощутимую нить Единого), которое одно лишь позволяет *стать* границей как складкой.

С этими оговорками можно сказать, что *субъект (внутреннее) это тождественность мышления и Бытия*. Или же, что 'мыслить - означает сгибать, удваивать внешнее равнообъемным ему внутренним' (*там же*).

При этом мы нисколько не удаляемся от бергсоновской идеи интуиции (а следовательно, мысли) как интуиции о длительности.

122

Ибо (и это еще одно доказательство того, что я называл *однообразием* работы Делёза, ее постоянством, которое и есть верность Единому) складка в конечном итоге 'субъективна', поскольку она как раз и есть Память, великая всеобщая память, которая, как мы видели, была одним из имен Бытия. Если только и в самом деле чистая длительность является целостным сохранением Бытия прошлого, или прошлого как Бытия, то нельзя приписать память операции субъекта. Следует, скорее вести речь о 'памяти о внешнем' (Ф., 140), которая является бытием времени, и субъект - не более чем ее

модальность. В этом случае мы можем понять, одновременно, и что 'сама складка, удвоение, представляет собой своего рода Память' (*там же*), и что 'время в качестве субъекта или, точнее, субъективации, называется памятью' (Ф., 141). Это подтверждает, что в точке складывания мысль - то же, что и время, а следовательно, поскольку нам известно, что время лишь одно из имен Бытия, мысль тождественна Бытию. И замечательно, что, ни в чем не уступив картезианской традиции, мы можем назвать эту тождественность 'субъектом'. Ибо быть субъектом - значит 'мыслить внешнее как время при наличии складки' (*там же*).

Политические последствия доктрины складки, наверное, одновременно свидетельствуют о ее самобытной силе и (для меня) снижают ее привлекательность.

С одной стороны, поскольку она отождествляется с памятью, складка вызывает преобладание, внутри любого творчества (или действия, или даже революции), податливого перегиба, или изгиба того, что Единое целиком и полностью сохранило. Складка превращает любую мысль в имманентную особенность того, что уже есть, и отсюда следует, что любое новшество является отбором из прошлого путем сгиба. Доктрине вечного возвращения, 'эпистемологическим' вариантом которой в каком-то смысле является складка, очевидно, соответствует максима, гласящая: 'делать прошлое активным и присутствующим снаружи ради того, чтобы, в конце концов, наступило нечто новое'(Ф., 155).

123

Главное, как известно, в том, что любое начинание является возобновлением, и в том, что мы испытываем 'память как необходимость начинать все заново' (Ф., 141). Крайний, даже 'запредельный' интерес, проявляемый Делёзом к радикально новым формам искусства, психиатрии, науки или политики, не заставит забыть о том, что, находясь под юрис-дикцией Единого, *мысль* о новом погружает это новое в виртуально-прошлую часть Единого. Можно даже утверждать, что Делёз испытывал необходимость узнавать с неистощимым любопытством и трактовать как частные случаи современные ему творения *для того, чтобы* тем самым опытно доказывать, что они никогда полностью не начинались сначала, что и они, и именно они, будучи складками и разглаживаниями Бытия, были лишь самовоздействиями неизменного Единого (неизменного в качестве непрерывного изменения).

С другой стороны, необходимо, - если мысль тождественна Единому, - чтобы и она была, по сути, единственной. Необходимо, чтобы мысль была однозначна. Значит, в действи-тельности не существует *различных* мыслей, и в конечном итоге, философия, данная, к тому же, как у Ницше, со своим неразлучным спутником, коим является искусство, т.е. философия-искусство,

в одиночку выдерживающая имманентность и доводящая до конца по пути двойного самоотречения, целиком и полностью заслуживает имя 'мысли'. Ее жест неизменен: 'Мы открываем как новые способы сгибания, так и новые оболочки, но остаемся лейбницианцами, ибо речь по-прежнему идет о складывании, развертывании' (С, 242).

Итак, я не решаюсь полагать, ни что новшество является складкой прошлого, ни что мышление можно свести к философии или единственному механизму ее акта. Поэтому я концептуализирую абсолютные начала (что требует теории пустоты) и мыслительные своеобразия, несопоставимые между собой в их конституирующих жестах (что требует канторовской теории плюрализма типов бесконечного).

124

Делёз всегда утверждал, что поступая подобным образом, я впадаю в трансцендентность и аналогическую неоднозначность. Но в конечном итоге, если для того чтобы политическая революция, любовная встреча, научное изобретение, произведение искусства могли мыслиться как отдельные бесконечности, при условии несоизмеримых разделяющих событий, следует пожертвовать имманентностью (что, я думаю, вряд ли, но здесь это не важно) и однозначностью Бытия, я так и сделаю. Если для того, чтобы выдвинуть в вечность один из тех редких осколков истины, которыми тут и там пронизан наш неблагодарный мир (неблагодарный как любой другой), следует ограничиться маллармеанской доктриной следа (что тоже вряд ли), я так и сделаю. Если, вопреки самоотречению складки, следует полагать, что верность событию является воинствующим отшельничеством, пока что неясным и сведенным к своей актуальности, связанным с утверждением безличного множества без какого-либо скрытого виртуального, я так и сделаю. Я так и делаю. Как сказал бы Делёз, - чтобы сразу же, точно также как и я, подхватить нить аргументов и желания соблазнить, привлечь - это вопрос вкуса.

125

ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТЬ*

Чтобы определить место, занимаемое Делёзом, вероятно, следует обратиться к его собственной доктрине фигур сообщения между дизъюнктивной единичностью и Целым. Мы отправляемся от краев, от самой узкой диаграммы сил, пробегаем по 'малому кругообороту', затем погружаемся в самые разнообразные виртуальности, те самые, которые одновременно циркулируют и взаимопроникают, следуем по 'большому кругообороту', задействуем абсолютную память, и, подобно локальному перегибу совокупного прошлого философии, выясняется, что Делёз - малая точка, просвечивающий и вневременной кристалл, подобный шарам

предсказателей. 1. Если задача философии - определять в понятии то, что противостоит общему мнению, - верно, что мнение все равно возвращается, поскольку существуют философские мнения. Их узнают по тому признаку, что они собираются в различные блоки, ставшие ссылками и этикетками, открытые почти для любой идеологической операции, по тому, что они поднимают шум, сталкиваясь друг с другом (здесь-то и отличаются посредственности) лишь для того, чтобы всем вместе придти, под вывеской 'обсуждение', к своего рода нечистоплотному консенсусу.

* Единичность, исключительность или 'сингулярность' (singularity) - одно из понятий философии Делёза. В данном случае речь идёт об исключительности, 'единичности' Делёза во французской философии XX в. - *Прим. пер.*

126

Один из признаков величия Делёза состоит том, что вопреки своему успеху он оставался в стороне от главных блоков мнений, определяющих собой парламентскую жизнь 'в миниатюре', свойственную нашей профессии. Возможно, между 1969-1975 гг. он и был ментором той фракции гошизма, для которой не существовало ничего, кроме машин желания и номадизма, сексуального и праздничного, свободных потоков и свободных слов, свободного радио и всяческих пространств свободы, молекулярного протеста, вдохновленного мощными молярными механизмами 'Капитала', радуги мелких различий. Мы сказали об этом достаточно, чтобы любому сделалось понятным самое настоящее *недоразумение*, на котором основывались эти поверхностные суждения. Тот факт, что Делёз не предпринял никаких заметных усилий, чтобы развеять это недоразумение, объясняется тем пороком философов, которого не лишен ни один из нас и который связан с неоднозначной ролью *учеников*. Как правило, ученик примыкает из ложных побуждений, верный тому, что не верно, чересчур догматичный в изложении и чересчур либеральный в споре. В итоге он почти всегда предает. И все же мы ищем его, поддерживаем его, любим его. Это значит, что философия, чистый словесный акт, обладающий сугубо внутренним влиянием (как говорил Альтюссер, влияние философии строго ограничено рамками философии), находит определенное удовлетворение в том обрывке общественной реальности, который предлагает ей двор учеников. Добавим, что более чем кто либо Делёз был чувствителен к предназначению философии, общеизвестному со времен процесса над Сократом: портить молодежь. Что означает увести ее с площадей и вырвать ее из-под влияния пересуд, которые порождает любой город, погружая в них свою смену. Итак, вопрос деликатности - такой опыт есть у нас всех - проследить, чтобы не за счет *неверного понимания* работы происходила эта 'порча', которая с тех пор обращается в свою противоположность - цинизм.

Существует, по сути, циническое Делёзианство, крайне удаленное от трезвости и самоотречения Учителя.

Но это не так важно. Важно то, что если брать Делёза в крайней *строгости* его понятийного построения, то он идет вразрез со всеми блоками философских мнений, представленных на интеллектуальной картине начиная с шестидесятых годов. Он не был ни феноменологом, ни структуралистом, ни хайдеггерианцем, ни импортером англо-саксонской аналитической 'философии', ни либеральным неогуманистом (или неокантианцем). Что в нашей славной стране, где все предопределено политически, означает: он не был ни попутчиком по дороге в КПФ, ни новатором-ленинистом, ни разочарованным пророком 'отхода' от политики, ни просвещенным западным моралистом прав человека. Как всякий великий философ, - к тому же, это прекрасно сочетается с аристократизмом его мысли, с его ницшеанскими принципами оценки активной силы - Делёз представляет собой *особый* полюс.

В это беспокойное время (завершение колониальных войн, голлизм, май 68-го и 'красные' годы, миттерановская реставрация, падение социалистических государств и т.д.) Делёз неизменно *вбирал в себя* разнообразный опыт с помощью аппарата, позволяющего ему совершать путь, по подземельям виртуального, от публичной гошистской сцены к своего рода ироническому одиночеству, не испытывая необходимости в переделке своих категорий. То, что Единое способно складываться согласно событийным склонениям, кочевым по характеру, радовало его, но не захватывало сверх меры; то, что Единое способно раскладываться согласно закрытым множествам, в значительной мере оседлым, не было для него неожиданностью. Ему не был свойственен ни неуместный и быстро сходящий на нет энтузиазм, ни нигилистическое отречение. Если взять все системы философии, игравшие заметную роль во Франции в течение последних трех десятилетий, то его философия, если расценивать по сути, конечно, в наименьшей степени испытала на себе влияние столь непохожих один на другой этапов нашей общественной жизни.

Ни воззваний, ни раскаяний. Это означает, что им владела одна лишь подлинная интеллектуальная страсть: продолжать свою работу, следуя интуитивному и строгому методу, который он выработал раз и навсегда. Для этого требовалось, вероятно, бесконечное множество случаев, образующих собой живую плоть эпохи, но главное - несравненное упорство в их единообразной трактовке по неумолимому закону однозначности Бытия.

Это означает, что его утонченный бергсонизм в конечном счете всегда признает правоту того, что есть. Жизнь делает возможным множество оценок, но сама оценке не подлежит. Можно сказать, что нет ничего нового под солнцем, поскольку все, что происходит, - только перегиб Единого, вечное возвращение Того же. Можно с тем же основанием сказать, что все постоянно обновляется, поскольку Единое до бесконечности возвращается в своей абсолютной случайности только путем непрерывного образования собственных складок. В конце концов, эти два суждения неразличимы между собой. Стало быть, можно утверждать, не прибегая для этого к иному Богу, нежели Бог Спинозы (Природа), в том же смысле, что и сельский кюре в конце книги Бернаноса: 'Какое это имеет значение? Все - благодать'. Что необходимо уточнить: 'Все' *и есть* благодать. Ибо то, что есть, есть не что иное, как благодать Всего.

Это утверждение управляло замечательным творческим стоицизмом Делёза в нечеловеческом опыте бессилия, мученической жизни ('все - благодать', и даже смерть). Оно уже служило объяснением для свойственной Делёзу манеры - уклончивой, при всей своей твердости - воспринимать институциональные или коллективные превратности с тем, что я назвал бы безразличной веселостью ('какое это имеет значение?'). Это указание - указание на силу философского выбора Делёза.

129

Впрочем, для тех, кто, как и я, исключает возможность мыслить Бытие как Все, утверждение, что все - благодать, как раз означает, что никогда и никакая благодать на нас не распространяется. Стало быть, это неточно. Бытие *является* нам из прерывания, из восполнения, и то обстоятельство, что оно разрежено или рассеяно, заставляет нас быть *долговременно* верными ему.

Однако оставим здесь споры. В этой недолгой фазе нашей философской истории в конечном итоге было (и все еще остается) только два серьезных вопроса: вопрос Всего (или Единого) и вопрос благодати (или события). И как раз то, что Делёз упорно брался за них, в виде пары вечного возвращения и случая, превращает его в великого современного мыслителя.

2. Рассмотрим теперь второй круг - круг философии во Франции в масштабе века. Рациональное и упорядоченное видение ее становления чаще всего невозможно из-за дымовой завесы, образовавшейся в ходе столкновения между блоками мнений. Между марксизмом и экзистенциализмом, структурализмом и гуманизмом, спиритуализмом и материализмом, 'новой' философией и революционерами-ленинистами, христианскими персоналистами и светскими прогрессистами, адептами и противниками 'лингвистического поворота', аналитикой и герменевтикой, - как произвести

знаме-нательную разметку, поместив понятия впереди образов, а философию впереди философов?

Будем исходить из того, что история этого периода определена связкой двух имен собственных: Бергсон и Брюнсвик. С одной стороны, конкретная интуиция времени, доведенная до метафизики живой всеобщности. С другой - вневременная интуиция математических идеальностей, доведенная до метафизики Творческого разума. С одной стороны, метафоризирующая феноменология чистого изменения. С другой - историзованная аксиоматика построения вечных истин. С одной стороны, низведение абстрактного до уровня простого удобства в обхождении, с другой - апология Идеи как построения, в котором мысль открывается себе самой.

130

С одной стороны, восторг перед динамическим совпадением с Открытым. С другой - недоверие ко всему, что не подлежит спецификации как закрытое математическое множество, понятие которого - сигнатура.

Эти два великих спекулятивных построения держались так крепко, что постепенное проникновение во французский Университет великих немецких текстов (Гегель, Гуссерль, Хайдеггер) происходило скорее путем вкрапления в эти две преобладающие традиции, нежели путем настоящего, самостоятельного 'привнесения'. Два поразительных примера: Альбер Лотман дал Хайдеггеру совершенно исключительную интерпретацию, делающую его сходным с математизирующим платонизмом, который Лотман унаследовал от Брюнсвика. А Сартр прочел Гуссерля так, что выработал, исходя из интенциональной теории сознания, понятие свободы, метафизически изоморфное бергсоновской 'жизни' до такой степени, что оппозиция закрытого и открытого все еще пронизывает, от начала и до конца, 'Критику диалектического разума'.

Великая заслуга Делёза в том, что он принял и модернизировал бергсоновскую линию. С полным безразличием к сменяющим друг друга модам, которые скрывали свою принадлежность к традиции за импортной мишурой, он столкнул операторы Бергсона с конкретными продуктами нашего времени - художественными, научными, политическими. Он испытал их интуитивную надежность и он трансформировал и дополнил их, когда, при проверке случаями, это оказалось необходимым. А главное, он освободил Бергсона от риска, которому тот излишне подверг себя: от возвращения требований Открытого посредством христианского спиритуализма и от приспособления его космического видения к какой бы то ни было глобальной телеологии, глашатаем которого был одно время отец Тейяр де Шарден.

131

Значит, мы можем сказать, что Делёз, оставаясь совершенно одиноким, успешно завершил, не сделав никакой уступки, удивительное предприятие по полной секуляризации бергсонизма и по возведению его понятий на самые высоты творений нашего времени. Тем самым Делёз соорудил самое что ни на есть прочное препятствие на пути грозящей нам опасности: гегемонистского проникновения англо-саксонской схоластики, при своего рода поддержке, по части эпистемологии, со стороны заурядной логики языка и, по части прагматики, со стороны парламентской морали прав. Всеми этому Делёз с неизменной пронизательностью противопоставляет безапелляционное *non pos-sumus**.

Проблема, вероятно, состоит в том, что препятствие это находится снаружи, поскольку оно не поддерживает реальные права абстрактного. Допуская 'внутренность' интуиции по отношению к имманентным изменениям Единого, невозможно избежать постоянного умаления понятийной стабильности в порядке теории, формального равновесия в порядке искусства, любовного постоянства в экзистенциальном порядке, организованности в политическом порядке. Сколь бы заманчивым ни был конкретный анализ, как бы ни было сильно искушение опустить руки тогда, когда любой объект постепенно растворяется сильным приливом актуализации, чьим 'следом на песке' он является, остается неизменным то обстоятельство, что любое построение уязвимо перед разрушительными силами, которые в больших масштабах высвобождаются нашим грандиозным и загнивающим капитализмом.

Остается только выстроить, подобно второй заградительной линии, внутреннее препятствие, позволяющее, в качестве сопротивительной меры, помыслить логику, математику, абстрактность (вопреки логицизирующему грамматизму) и организованную освободительную политику (вопреки демократическому 'консенсусу'). Но на этот раз следует обратиться к другой традиции.

* Мы не можем (*лат.*).

132

Той, что лежит за пределами круга французских наставников и восходит не к Ницше и стоикам, но к Декарту и Платону.

3. Что открывается нам в третьем круге, круге всеобщей истории философии, том длительном времени, которое подлинно принадлежит нам, и по поводу которого Делёз, растолковывая позднего Фуко, того, который возвращался к грекам, объясняет, что мысль в самом конце должна неизбежно в него вовлекаться.

О гениальности Делёза свидетельствует то, что он выстроил совершенно оригинальную генеалогию своей философии. Превосходные монографии о Спинозе, Лейбнице, Юме, Канте, Бергсоне и Ницше, в качестве изложений с использованием несобственно прямой речи, которые восстанавливают *в ходе* пробега интуиции или при построении понятия (что одно и то же) стоиков, Лукреция или Уайтхеда, пишут историю, исключительность которой является исключительностью собственной виртуальности Делёза, ставя актуальность его письма на путь трактовки всей философии как абсолютной памяти, освобожденной от времени. Отсюда то обстоятельство, что 'исторический' стиль Делёза не подвластен классической оппозиции между 'объективной' историей и историей, построенной на интерпретации. Доскональное знание текстов и контекстов здесь неотделимо от движения, несущего их по направлению к Делёзу. А это не свойственно ни архиву, ни герменевтике. Ибо речь о том, что великие понятийные творения *возвращаются*. И исключительность Делёза функционирует как способность принимать это возвращение. Посредством чего его философия восстанавливает Спинозу, Бергсона или Ницше в их точной вечности, которая всегда является не более чем вечностью, - оживая лишь тогда, когда она актуализируется в живой мысли, - их *потенциальности*.

То, что в делёзовской виртуальности скапливаются мыслители Единого, или имманентности, или однозначности не может быть неожиданностью.

133

Что явными врагами являются строители трансцендентности ('платонизм') или те, кто, хуже того, вводят трансцендентность Понятия внутрь подтасованной имманентности (Гегель) - само собой разумеется. При написании монографии о Канте Делёз сам объяснял, что речь шла об опыте столкновения: попытке проверить силу интуитивного подхода своей собственной мысли на 'враге' (на перегибе, действительно гетерогенном Единому). Я смог убедиться на собственном опыте, какова была эта сила, ибо в ходе нашей с ним полемики именно эпитетом 'неокантианец' он награждал меня чаще всего.

Как бы то ни было, Делёз, вероятно, первый философ, подобным образом *задействовавший*, в качестве раздела памяти, историческую историю Единого-мысли. Речь идет о настоящем созидании, не имеющем себе подобных в пределах столетия за исключением исторической 'сборки' Хайдеггера.

Эти два построения весьма различны, прежде всего потому, что Делёз не 'расшифровывает' никакой судьбы, а точнее, потому что для него судьба всегда не более чем полное утверждение случая. К тому же, он охотно заявлял, что для него не существует проблем из разряда 'конца философии',

что я перевожу, полностью поддерживая его в этом вопросе: построение метафизики остается идеалом философа, и задаваемый вопрос звучит не 'Разве это еще возможно?', но 'Способны ли мы на это?'

Факт, стало быть, тем более симптоматичный, что Делёз сходится с Хайдеггером в ключевом вопросе (который они оба наследуют от Ницше) неизбежного обесценивания платонизма.

Что же касается философской генеалогии, то не подлежит сомнению правильность поговорки: 'Скажи мне, что ты думаешь о Платоне, и я скажу, кто ты'. С технической точки зрения, акт оценки платонизма у Делёза *в значительной мере* похож на тот, что обнаруживают у Хайдеггера. Ибо как у одного, так и у другого речь идет о нащупывании *построения трансценденности как раскладывания*.

134

Делёз признает, что Хайдеггер был великим мыслителем складки Бытия, отожде-ствленной как складка Бытия и сущности. Для Хайдеггера Платон произвел разделительное *раскладывание*, распределяющее сущности и Бытие на две отдельные друг от друга области (например, постигаемое чувствами и умопостигаемое). Складка отныне лишь черта, отделяющая Идею от ее реализаций. Отсюда следует, что все готово для того, чтобы Бытие мыслилось как высшая сущность - либо Бог, либо Человек. Для этого достаточно *ориентировать* план, иерархизировать области, что, в том случае, если они сложены, невозможно. Делёз говорит то же самое, но только настаивая на *возможности* складывать и видя в платоновском раскладывании слабость, инстанцию реактивной силы. Из этого следует, что если для Хайдеггера платоновский жест закладывает основание для всеобщей исторической *архе* (для судьбы метафизики), то для Делёза все будет постоянно переигрываться, кости будут метаться вновь и вновь, бросок костей будет повторяться. Стоики, Спиноза, Ницше, Бергсон, сам Делёз соорудят сгиб раскладывания, будут повторно складывать, виртуализировать. Платонизм - не судьба, он необходимо идет наперекор судьбе, он - расклад броска костей, принятый за единственный бросок, возможность открытого, ограниченная закрытыми распределениями. Платонизм будет постоянно низвергаться, потому что он низвергался всегда. Через Делёза проходит современное возвращение этого низвержения.

Но, быть может, требование заключается совсем в ином: низвергать следует не платонизм, а видимость антиплатонизма, существующую на протяжении целого века. Платонизм должен быть *восстановлен*, и в первую очередь посредством деконструкции 'платонизма', общего места, нагромождения мнений, механизма, циркулирующего от Хайдеггера к Делёзу, от Ницше к Бергсону, но также от марксистов к позитивистам, и служащего еще 'новым

философам'-контрреволюционерам (Платон как первый из тоталитарных 'учителей жизни'), а равно моралистам-неокантианцам.

135

'Платонизм' - великое обманчивое построение как современности, так и постсовременности (postmodernité). Это ее общая негативная опора, которая существует лишь для того, чтобы узаконить 'новое' под знаком антиплатонизма.

Делёз, конечно, предложил самый щедрый антиплатонизм, более других открытый современным творениям, наименее судьбоносный, наиболее прогрессивный. Ему не хватило малости - покончить с самим антиплатонизмом.

Это, по-видимому, означает, что, как и Хайдеггер, он был досократиком. Не парменидианцем, т.е. поэтом первичной неделимости Бытия. Но в том смысле, в каком сами греки ссылались на этих мыслителей как на *физиков*. Будем понимать под этим: мыслителей Целого. Да, Делёз был нашим великим физиком, он созерцал для нас мерцание звезд, исследовал хаос, оценил масштабы неорганической жизни, погрузил наши малые траектории в безмерность виртуального. Он был тем, кто не допускает мысли, что 'великий Пан умер'.

Платон же, на свой лад, выступал против философии как Великой Физики. Он давал мысли пищу для того, чтобы соотноситься с самой собой как философской независимо от любого законченного созерцания Универсума, или от любой интуиции виртуального.

Делёзу, как и любому физикау подобного рода, свойственны огромная сила умозрительной мечты и взволнованный, пророческий тон, притом без всякого оттенка 'избранности'. Он как-то сказал о Спинозе, что тот был Христом философии. Так скажем, дабы воздать ему полную справедливость, что Делёз был у этого Христа, несгибаемого вестника спасения через Целое, - спасения, не обещающего ничего, всегда *уже наступившего* спасения, - одним из самых значительных апостолов.

136

ИЗБРАННЫЕ ТЕКСТЫ

Эти фрагменты, взятые из нескольких книг Жюль Делёза, нисколько не претендуют на то, чтобы быть подборкой из 'наиболее прекрасных страниц' их автора, который был заведомо превосходным писателем. Их функция - расположить в чуть более расширенном контексте основные точки опоры для эссе, только что прочитанного читателем.

Ален Бадью

Однозначность Бытия (I)

Всегда существовало только одно онтологическое предположение: Бытие однозначно. Всегда была лишь одна онтология, онтология Дунса Скота, дающая бытию лишь один голос. Мы говорим Дунс Скот, потому что именно он сумел возвести единое бытие на самый высокий уровень тонкости, заплатив за это абстракцией. Но от Парменида до Хайдеггера возникал тот же голос, эхо которого образовывало развертывание однозначного. Один голос создает гул бытия. Нам нетрудно понять, что Бытие, будучи абсолютно общим, не становится из-за этого родом; достаточно заменить модель суждения на модель предложения*.

* Здесь и далее - исправление неточности перевода. Proposition можно переводить как 'предложение', 'пропозиция', но не как 'предположение' - вариант Э. Юровской и Н. Маньковской. - *Прим. ред.*

137

В предложении, взятом как сложная целостность, различают: смысл, или выраженное предложением; означаемое (то, что выражается в предложении); выражающие или означающие, которые являются числовыми модусами, то есть дифференциальными факторами, характеризующими элементы, наделенные смыслом или значением. Полагают, что имена и предложения, точно означая одно и то же, не обладают одним и тем же смыслом (знаменитый пример - вечерняя звезда - утренняя звезда, Израиль - Иаков, гладкое - белое*). Различение этих смыслов - реальное различие (*distinctio realis*), но оно вовсе не числовое, еще менее - онтологическое: это формальное, качественное и семиологическое различие. Вопрос о том, непосредственно ли категории уподобляются таким смыслам или, скорее, вытекают из них, следует на время оставить в стороне. Главное, можно постигать многие формально различные смыслы, относящиеся при этом к бытию как к единственному означаемому, онтологически единому. Действительно, такая точка зрения не запрещает нам считать эти смыслы аналогами, а единство бытия - аналогией. Следует добавить, что бытие, это общее означаемое, по мере выражения, в свою очередь, выражается в *одном и том же смысле* - во всех означающих или численно различных выражающих. Итак, в онтологическом предложении не только означаемое является онтологически одинаковым для качественно** различающихся смыслов, но и смысл - онтологически одинаковый для способов индивидуации, численно различных означающих или выражающих. Таково движение внутри онтологического предложения (выражение в целом).

* В последнем примере перевод не передает того, что у Делёза различают смысл именно близкие друг к другу глухая и звонкая фонемы: *plan* - *blanc*. - *Прим. ред.*

** Ошибка перевода, надо: количественно (*quantitativement*). - *Прим. ред.*

138

Действительно, главное в однозначности - не то, что Бытие выражается одним-единственным смыслом. Главное, что оно выражается в одном и том же смысле *во всех* различиях индивидуации или присущих ей модальностях. Бытие одинаково во всех своих модальностях, но последние неодинаковы. Оно 'равно' для всех, но сами они не равны. Оно выражается в них в одном смысле, но сами они не обладают одним смыслом. Сущности однозначного бытия свойственно соотноситься с индивидуирующими различиями, но сущность этих различий неодинакова, они не изменяют сущности бытия - подобно тому, как белый цвет соотносится с различными интенсивностями, оставаясь сущностно все тем же белым. Нет двух 'путей', как представлялось в поэме Парменида, относящейся ко всем модусам, самым разным, меняющимся, дифференцированным. Бытие выражается в одном-единственном смысле во всем, в чем выражается, но то, в чем оно выражается, различается: оно выражается в самом различии.

В однозначном бытии, несомненно, есть также иерархия и дистрибуция, касающиеся факторов индивидуации и их смыслов. Но дистрибуция и даже иерархия - два совершенно разных значения, и согласие здесь невозможно; это относится и к выражениям *logos, nomos* как отсылающим к проблеме дистрибуции. Мы должны прежде всего выделить распределение, включающее раздел распределяемого, - речь идет о том, чтобы распределить распределяемое как таковое. Именно здесь полновластны правила аналогии в суждении. Обыденное сознание или здравый смысл как качества суждения предстают принципами распределения, считающими себя *наилучшим распределением*. Такой тип распределения осуществляется фиксированными и пропорциональными определениями, подобно 'особенностям' или ограниченным участкам в представлении. Возможно, когда-то аграрный вопрос и имел большое значение для подобного формирования суждения как способности отличить разные стороны ('с одной стороны и с другой стороны').

139

Но среди богов у всякого свое владение, своя категория, свои атрибуты, и все они распределяют между смертными лимиты и выигрыши сообразно судьбе. Совсем иным является распределение, которое следует назвать кочевым, кочевым *nomos** без собственности, надела или меры. Здесь уже больше нет раздела распределяемого, но скорее распределение распределяющихся в

пространстве, открытом и безграничном, во всяком случае лишенном точных границ**. Ничто не возвращается*** и не принадлежит никому, но все люди размещены там и сям таким образом, чтобы занять как можно большее пространство. Даже когда речь идет о жизненно важном, кажется, что это игровое пространство, правило игры - в противоположность пространству как оседлому *nomos*. Заполнить пространство, распределиться в нем - это совсем иное, чем разделить пространство. Это распределение бродяжничества и даже 'брёда', где вещи разворачиваются по всей протяженности однозначного и неразделенного Бытия. Не бытие делится по требованиям представления, но все вещи распределяются в нем в однозначности простого присутствия (Единое).

Такое распределение - скорее демоническое, чем божественное, поскольку особенность демонов в том, что они действуют в промежутках полей деятельности богов, перескакивая, например, через барьеры и огражденные участки и нарушая собственность.

* *Nomos* (греч.) - ном, округ, область [и закон тоже. - *Прим. ред.*].

** См. Laroche E., *Histoire de la racine nem - en grec ancien* (Klinksieck, 1949). Э. Ларош показывает, что идея распределения в *νόμος-νίμω* находится в непростой связи с идеей раздела (*τέμνω, δαίω, διαίρέω*). Пастушеский смысл *νίμω* (пасти) лишь впоследствии включит раздел земли. Гомеровское общество не знало ни огороженных участков, ни собственности на пастбища, - речь шла не о том, чтобы распределить землю для животных, а, напротив, о том, чтобы распределить самих животных там и сям на неограниченных пространствах, в лесах, на склонах гор; *νόμος* означало прежде всего занятое место без точных границ (например, пространство вокруг города). Отсюда и тема 'кочевника'.

*** Точнее: не причитается. - *Прим. ред.*

140

Эдиповский хор восклицает: 'Что за демон прыгнул дальше самого длинного прыжка?' Прыжок свидетельствует здесь о будоражащем беспокойстве, которое кочевое распределение вносит в оседлые структуры представления. Это же относится к иерархии. Есть иерархия, меряющая существа согласно их пределам, уровню их близости или отдаленности от какого-то принципа. Но есть также иерархия, рассматривающая вещи и людей с точки зрения силы, - речь идет не о степени силы, рассмотренной абсолютно, но лишь о том, чтобы узнать, может ли существо 'прыгать', то есть выходить за свои пределы, доходя до предела своих возможностей, каким бы он ни был. Могут возразить, что выражение 'до предела' также означает предел. Но предел, *πέρας*, не означает здесь того, что удерживает вещь под властью какого-либо закона, ни того, что ее завершает или отделяет, но, напротив, именно то,

начиная с чего вещь раскрывается и раскрывает всю свою силу. *Hybris** не будет больше просто подвергаться осуждению, самое малое становится равным самому большому, как только его не отделяют от того, на что оно способно. Эта всеобъемлющая мера одинакова для всех вещей, она одинакова и для субстанции, качества, количества и так далее, поскольку она образует единственный максимум, при котором развитое многообразие любых степеней соприкасается с обнимающим его равенством. Эта онтологическая мера ближе несоразмерности вещей, чем первичной мере. Эта онтологическая иерархия ближе *hybris* и анархии существ, чем первичной иерархии. Она - чудовище всех демонов. В таком случае слова: 'Все равно' могут прозвучать, и прозвучать радостно, при условии, что будет сказано *о* том, что не является равным в этом однозначном равном Бытии; равное бытие сразу присуще всем вещам без посредника и опосредования, хотя вещи неравны в этом равном бытии.

* *Hybris* (греч.) - гордыня.

141

Но все они находятся в абсолютной близости к тому, куда относит их *hybris*, и ни одна из них, большая или малая, низшая или высшая, не участвует в бытии в большей или меньшей степени и не обретает его по аналогии. Таким образом, однозначность бытия означает также и равенство бытия. Однозначное Бытие - одновременно кочующее распределение и завершенная иерархия.

'Различие и повторение'. - СПб., 1998.

С. 53-56. - Пер. Э. Юровской и Н. Маньковской.

Виртуальное

Мы не переставали обращаться к виртуальному. Не означает ли это возвращения к неясному определению, которое ближе к неопределенному, чем к определениям различия? Но именно этого мы хотели избежать, говоря о виртуальном. Мы противопоставили виртуальное реальному; теперь следует уточнить эту терминологию, которая раньше не могла быть точной. Виртуальное противостоит не реальному, но лишь актуальному. *Виртуальное обладает полной реальностью в качестве виртуального.* О виртуальном следует говорить именно то, что говорил Пруст о состояниях резонанса: 'Реальные, но не актуальные; идеальные, но не абстрактные'* . Более того, виртуальное подлежит дефиниции как определенная часть реального объекта - как будто одна из частей объекта находится в виртуальном, погружена в него как в объективное измерение. Излагая дифференциальное исчисление, часто отождествляют дифференциал с 'порцией различия'.

* И символические, но не фиктивные (пропуск перевода). - Прим. ред.

142

Или, следуя методу Лагранжа, задаются вопросом, какую часть математического объекта следует рассматривать как производную, представляющую данные отношения. Реальность виртуального заключена в дифференцированных элементах и связях, а также соответствующих особых моментах*. Структура - это реальность виртуального. Мы должны избегать придания элементам и связям, составляющим структуру, актуальности, которой они не обладают, и в то же время не лишать их присущей им реальности. Мы видели, что эту реальность определяет двойной процесс взаимной и полной детерминации: вовсе не являясь неопределенным, виртуальное полностью определено. Когда произведение искусства претендует на виртуальность, в которую погружено, оно обращается не к неопределенной детерминации, но к полностью детерминированной структуре, образующей ее генетические элементы - 'виртуализованные', 'эмбриональные'. Элементы, многообразные связи, особые моменты** сосуществуют в произведении или объекте, в виртуальной части произведения или объекта; и нельзя отдать предпочтение одной точке зрения по сравнению с другой, выделить центр, объединяющий другие центры. Но как можно говорить об одновременно полной и частичной детерминации объекта? Детерминация должна быть полной детерминацией объекта, но являться лишь его частью. Следуя указаниям Декарта в 'Ответах Арно', необходимо тщательно разграничивать объект как заверченный либо как целостный. Завершенность - не идейная часть объекта, вместе с другими его частями (другими связями, другими особыми моментами***) участвующая в Идее, но никогда не являющаяся полнотой как таковой.

* Лучше: сингулярных точках - *points singuliers*. - Прим. ред.

** Сингулярные точки. - Прим. пер.

*** Сингулярными точками. - Прим. пер.

143

Для завершенности определения недостает совокупности определений, присущих актуальному существованию. Объект может быть *ens**, или скорее (*non*)-*ens omni modo determinatum***, не будучи полностью определенным или актуально существующим.

Следовательно, существует другая часть объекта, детерминируемая посредством актуализации. Математик вопрошает, какова эта другая часть, представленная так называемой простой функцией; в этом смысле интеграция вовсе не противоположна дифференциации, но скорее образует

оригинальный процесс дифференциации. В то время как дифференциация определяет виртуальное содержание Идеи как задачи, дифференциация выражает актуализацию виртуального и учреждение решений (посредством локальных интеграций). Дифференциация подобна второй половине различия; необходимо выработать комплексное понятие дифференциации, обозначающее целостность или интегральность объекта. Ц и с здесь - отличительные черты***, или само фонологическое отношение различия. Любой объект - двойной, но две его части не похожи друг на друга, так как одна - виртуальный образ, а другая - актуальный образ. Непарные интегральные*** * половины. Со своей стороны, сама дифференциация имеет два аспекта, соответствующие многообразию связей и особых моментов*** **, зависящих от ценности каждой разновидности. Но и у дифференциации, в свою очередь, есть два аспекта: первый относится к различным качествам или видам, актуализирующим разновидности, второй - к числу или различающимся частям, актуализирующим особые случаи*.

* *Ens (лат.)* - сущность, сущее, существующее.

** *(Non)-ens omni modo determinatum (лат.)* - (не)полностью определенная сущность [скорее: сущность или не-сущность, определенная любым способом. - *Прим. ред.*].

*** Различительные признаки. - *Прим. ред.*

*** * Надо: неравные (*inégales*)! - *Прим. ред.*

*** ** Сингулярных точек. - *Прим. ред.*

144

Например, гены как система дифференцированных связей воплощаются одновременно в виде и составляющих его органах. Не существует качества вообще, не отсылающего к пространству, определяемому особенностями**, соответствующими дифференциальным связям, воплощенным в этом качестве. В трудах Лавеля и Ноге, например, выявлено существование пространств, присущих качествам, и способ построения этих пространств по соседству с особенностями***: так, качественное различие всегда сопровождается пространственным (*diaphora*). Более того, живописное отражение поведает нам все о пространстве каждого цвета и их согласовании в произведении. Виды дифференцированы постольку, поскольку состоят из дифференцированных органов. Дифференциация - всегда одновременно дифференциация видов и органов, качеств и протяженностей: квалификация или спецификация, но также разделение или организация. Но тогда как же соотносятся два эти аспекта дифференциации с предшествующими двумя аспектами дифференциации? Как стыкуются две разборные части объекта? Качества и виды воплощают многообразие связей

в актуальном плане; органы воплощают соответствующие особенности*** *. Но точность стыковки лучше видна с двух взаимодополнительных точек зрения.

С одной стороны, законченная детерминация производит дифференциацию особенностей*** **; но она относится лишь к их существованию и дистрибуции. Природа особых*** ** точек специфицируется лишь посредством формы кривых, интегральных своему окружению, то есть в зависимости от актуальных или дифференцированных видов и пространств.

* Сингулярные точки. - *Прим. ред.*

** Сингулярностями. - *Прим. ред.*

*** Сингулярностями. - *Прим. ред.*

*** * Сингулярности. - *Прим. ред.*

*** ** Сингулярностей. - *Прим. ред.*

*** *** Сингулярных. - *Прим. ред.*

145

С другой стороны, в постепенной детерминации приобретают систематическую целостность основные аспекты достаточного основания - определяемость, обратное определение, полное определение. Действительно, обратная детерминация не означает ни регресса, ни топтания на месте: это настоящий прогресс, требующий постепенного перехода к обратным терминам, соотношения друг с другом самих отношений. Полнота определения тем не менее включает постепенность присоединяемых частей. Переходя от А к В, а затем возвращаясь от В к А, мы не находим исходной точки, как в простом повторении; повторение от А к В, от В к А, скорее является обозрением или постепенным описанием целостного проблемного поля. Как в поэме Витрака, где различные действия, каждое из которых образует поэму (Писать, Мечтать, Забывать, Искать свою противоположность, Остричь, наконец, *Находить путем анализа*), постепенно детерминируют поэму в целом как Задачу или Множество. В этом смысле любая структура в силу такой постепенности обладает чисто логическим, мыслительным или диалектическим временем. Но само это виртуальное время определяет время дифференциации, или скорее ритмы, различные такты актуализации, соответствующие связям и особенностям* структуры, по-своему отмечающие переход от виртуального к актуальному. В этом отношении четыре термина - актуализировать, дифференцировать, интегрировать, решать - являются синонимами. Каждая дифференциация - это локальная интеграция, локальное решение, соединяющееся с другими в

системе решения или глобальной интеграции. Таким образом, процесс актуализации живого предстает одновременно как локальная дифференциация органов, глобальное формирование внутренней среды, решение задачи в плане конституции организма*.

* Сингулярностям. - *Прим. ред.*

146

Организм был бы ничем, если бы не был решением задачи; то же касается его дифференцированных органов, например, глаза, решающего 'задачу' света; но ничто, ни один его орган не был бы дифференцирован без внутренней среды, наделенной общей эффективностью или интегрирующей силой регулирования. (И здесь снова негативные формы противопоставления и противоречия, препятствия и нужды являются в жизни вторичными или производными по отношению к требованиям формирования организма как задачи, требующей решения.)

Единственная опасность всего этого состоит в смешении виртуального и возможного. Ведь возможное противостоит реальному; следовательно, процесс возможного - это 'осуществление'. Виртуальное, напротив, не противостоит реальному; оно само по себе обладает полной реальностью. Его процессом является актуализация. Неправильно было бы видеть здесь лишь словесный спор; речь идет о самом существовании. Каждый раз, когда мы ставим задачи в терминах возможного и реального, мы вынуждены постигать существование как возникновение в чистом виде, чистый акт, скачок, всегда происходящий за нашей спиной, подчиненный закону всего или ничего.

* О корреляции внутренней среды и дифференциации см. François Meyer, *Problématique de l'évolution* (Presses Universitaires de France, 1954), p. 112 и след. Х. Ф. Осборн - один из тех, кто наиболее глубоко настаивал на том, что жизнь - позиция и решение 'задач': механических, динамических и собственно биологических (см. Osborn H. F., *L'Origine et l'évolution de la vie*, trad. Sartiaux, Masson éd.). Например, различные типы глаз могут изучаться лишь в связи с общей физико-биологической задачей, многообразием их состояний у животных различных видов. Правило решения таково, что каждое [решение. - *Прим. ред.*] из них включает в себя по крайней мере одно преимущество и один недоста-ток.

147

Каким может быть различие между сущим и не сущим, если не сущее уже возможно, включено в концепт до любых свойств, придаваемых ему концептом в качестве возможных? Существование - *то же*, что и концепт, но вне концепта. Итак, существование размещают в пространстве и во

времени, но как индифферентную среду; само же производство существования не происходит в собственном ему пространстве и времени. Тогда различие может быть лишь отрицанием, детерминированным концептом: либо взаимоограниченностью возможностей осуществления, либо противостоянием возможного реальности действительного. Напротив, виртуальное - свойство Идеи; существование производится исходя из ее реальности, в соответствии с имманентным Идеи временем и пространством.

Во-вторых, возможное и виртуальное различаются еще и потому, что первое отсылает к форме тождественности концепта, тогда как второе обозначает чистую множественность Идеи, в корне исключаящую тождество как предварительное условие. Наконец, в той мере, в какой возможное подлечит 'осуществлению', оно само понимается как образ реального, а реальное - как сходство с возможным. Вот почему так плохо понимают, что именно существование добавляет к концепту, удваивая подобное подобным. Таков изъян возможного, выдающий вторичность его происхождения, ретроактивность измышления по образу того, что на него похоже. Напротив, актуализация виртуального всегда происходит посредством различия, расхождения или дифференциации. Актуализация порывает с подобием как процессом, так же как и с тождеством в качестве принципа. Актуальные термины никогда не походят на актуализируемую ими виртуальность: качества и виды не похожи на воплощаемые ими дифференциальные отношения, часто не похожи на воплощаемые ими особенности*.

* Сингулярности. - *Прим. ред.*

148

В этом смысле актуализация, дифференциация - всегда настоящее творчество. Она не ограничивает предсуществующей возможности. Некоторые биологи допускают противоречие, говоря о 'потенциале', определяя дифференциацию как простое ограничение глобальной возможности, как будто этот потенциал совпадает с логической возможностью. Актуализация потенциального или виртуального всегда создает расходящиеся линии, вне подобия соответствующие виртуальной множественности. Виртуальное обладает реальностью поставленной задачи как проблемы, подлежащей решению; задача ориентирует, обуславливает, порождает решения, но последние не похожи на условия задачи. И прав был Бергсон, полагавший, что с точки зрения дифференциации даже подобие, возникающее на расходящихся линиях эволюции (например, глаз как 'аналогичный' орган), должно быть прежде всего отнесено к гетерогенности продуктивного механизма. Необходимо одновременно изменить на противоположное подчинение различия тождеству, различия - подобию. Но каково это соответствие без подобия, или творческая дифференциация? Бергсоновская схема, объединяющая 'Творческую эволюцию' и 'Материю и

память', начинается представлением гигантской памяти, множественности, созданной виртуальным сосуществованием всех сечений 'конуса', каждое из которых как бы повторяет другие, отличаясь от них лишь порядком связей и дистрибуцией особых* точек. Затем актуализация мнемонически виртуального предстает как создание расходящихся линий, каждая из которых представляет собой способ решения задачи, воплощая в то же время в дифференцированных видах и частях порядок связей и дистрибуцию особенностей**, свойственных рассматриваемому сечению*.

* Сингулярных. - *Прим. Ред.*

** Сингулярностей - *Прим. пер.*

149

Различие и повторение в виртуальном основывают движение актуализации, дифференциации как творчества, замещая тем самым тождество и подобие возможного, ложное движение осуществления как абстрактного ограничения.

'Различие и повторение'. - СПб.,

1998. С. 256-261. - Пер. Э. Юровской и Н. Маньковской.

Мысль извне

Однако, несмотря на то, что условия не являются ни более обобщенными, ни более постоянными, чем ими обусловленное, Фуко интересуется именно условиями. Вот почему он говорит: 'исторические исследования', но не 'труд историка'. Он создает не историю ментальностей, а историю условий, при которых проявляется все, что обладает ментальным существованием: высказывания и режим языка. Он создает не историю различных видов поведения, а историю условий, при которых в режиме света проявляется все, что обладает зримым существованием. Он создает не историю общественных институтов, а историю условий, при которых они интегрируют дифференциальные взаимодействия сил в горизонте социального поля.

* Бергсон - автор, заходящий дальше всех в критике возможного, а также наиболее часто обращающийся к понятию виртуального. Начиная с 'Непосредственных данных...', длительность определяется как неактуальная множественность (Éditions du Centenaire, p. 57). В 'Материи и памяти' конус чистых воспоминаний с его сечениями и 'блестящими точками' на каждом из них (p. 310) полностью реален, но лишь виртуален. А в 'Творческой эволюции' дифференциация, создание расходящихся линий мыслится как актуализация, каждая линия актуализации кажется соответствующей сечению конуса (p. 637).

Он создает не историю частной жизни, а историю условий, при которых взаимоотношения с 'Я' образуют конкретную частную жизнь. Он создает не историю субъектов, а историю процессов субъективации в условиях складок, обнаруживаемых в этом столь же онтологическом, сколь и социальном поле*. По правде говоря, одно явление неотступно преследует Фуко, и явление это - мысль: 'Что значит "мыслить"? Что называют мышлением?' Хайдеггер выстрелил этим вопросом словно стрелой, а Фуко эту стрелу подхватил. Это история, но история мысли как таковой. Мыслить - означает экспериментировать и превращать все в проблемы. Знание, власть и 'Я' образуют тройкий корень проблематизации мысли. И прежде всего, если воспринимать знание как проблему, то мыслить означает видеть и говорить, но мышление происходит в промежутке, в зазоре между видением и говорением. Мыслить - означает всякий раз придумывать новое переплетение, всякий раз метать стрелу одного в мишень другого, заставляя блеск света отражаться в словах, позволять услышать крик в видимых вещах. Мыслить - означает способствовать тому, чтобы видение дошло до своего предела, а говорение - до своего, так, чтобы оба сформировали общую границу, одновременно соотносящую их друг с другом и отделяющую друг от друга.

Затем, с точки зрения власти как проблемы, мыслить - означает излучать сингулярности, бросать игральные кости. Бросание игральные кости выражает как раз то, что мысль всегда приходит извне (из того внешнего, которое уже либо провалилось в промежуток между видением и говорением,

* См. 'Использование удовольствий', с. 15 [СПб., 2004, пер. В. Каплуна. - *Прим. ред.*]. Наиболее глубокое исследование о Фуко, об истории и ее условиях принадлежит Полю Вейну: 'Фуко революционизирует историю' в кн. 'Как пишут историю' [Veyne P., Foucault révolutionne l'histoire // *Comment on écrit l'histoire*, Ed du Seuil] (в частности, проблема 'инвариантов').

либо образовало их общий предел). Мышление не является ни врожденным, ни приобретенным свойством. Оно не представляет собой проявления какой-либо врожденной способности, но точно так же не является и результатом обучения, формирующимся во внешнем мире. Врожденному и приобретенному Арто противопоставил 'генитальное', генитальность мысли как таковой, мысли, приходящей из внешнего, являющегося более отдаленным, чем весь внешний мир, и, следовательно, более близким, чем всякий внутренний мир. Следует ли называть это внешнее Случаем*? По существу в броске игральные кости выражаются простейшие взаимоотношения сил или власти, те, что устанавливаются между

выпавшими наудачу единичностями (числами на гранях костей). Взаимоотношения между силами в том виде, как их понимает Фуко, касаются не только людей, но и элементов, букв алфавита, как они выпадают: наудачу или же согласно их взаимному притяжению и частотностям их комбинаций в том или ином языке. Случай действует лишь в первом броске; возможно, второй бросок происходит в условиях, частично определяемых первым броском, как в цепи Маркова, где возникает последовательность всякий раз частично заново образуемых цепочек. Вот оно, внешнее: линия, непрерывно нанизывающая следующие друг за другом розыгрыши в смеси алеаторного и зависимого. Следовательно, мышление принимает здесь новый образ: мыслить - это разыгрывать единичности, выстраивать цепочки розыгрышей и всякий раз создавать серии, которые проходят из области, смежной с одной единичностью, в область, соседствующую с другой единичностью. Существуют разные виды сингулярностей, всегда идущих из внешнего: сингулярности власти, включенные во взаимодействие сил; сингулярности сопротивления, которые

* Троица Ницше - Малларме - Арто упоминается, в частности, в конце 'Слов и вещей'.

152

подготавливают мутации, и даже *изначальные* сингулярности, которые остаются привязанными к внешнему, не входя ни в какие взаимосвязи и не позволяя себя ни во что интегрировать... (только тут эта 'дикая' изначальность обретает какой-то смысл, но не как в опыте, а как то, что пока еще в этот опыт не входит)*.

Все эти определения мысли уже сами по себе представляют собой оригинальные фигуры ее реализации. И в течение длительного времени Фуко полагал, что 'мыслить' не может означать ничего иного. Например, каким образом 'мыслить' может означать 'изобретать некую мораль', если мысль в себе самой не может найти ничего иного, кроме того внешнего, из которого она происходит и которое обитает в ней в качестве 'немыслимого'? Это то 'да будет', которое заранее устраняет любой императив**. Однако Фуко предчувствует появление какого-то странного 'экстремального' образа: если внешнее, более отдаленное, чем какой бы то ни было внешний мир, является также более близким, чем всякий внутренний мир, то нет ли тут знака, что мысль воздействует сама на себя, обнаруживая внешнее как свое собственное немислимое?

* Ср. ПД, 37, где Фуко упоминает некую 'изначальную экстериторность' и приводит пример Менделя, который формировал биологические объекты, понятия и методы, не усваиваемые биологией его эпохи. Это никоим образом не противоречит положению о том, что не существует изначального опыта.

Его нет, поскольку всякий опыт уже предполагает отношения знания и взаимоотношения властей. Между тем как раз изначальные единичности оказываются отринутыми за пределы знания и власти, на 'поля', так что наука не может их узнать [лучше: признать - прим. ред.]: 35-37. [Рус. перевод С. Табачниковой см. в: Фуко М., *Воля к истине*, М., 1996. - Прим. ред.].

****** Сам Гуссерль писал, что в мысли присутствует некое 'да будет', подобное броску игральных костей **или** положению точки (Husserl E. *Idées...*, Gallimard, p. 414.).

153

'Пытаясь раскрыть невысказанное... она или приближает его к себе, или же отталкивает его прочь; во всяком случае она тем самым изменяет человеческое бытие, поскольку оно разворачивается именно в этом промежутке между мыслью и невысказанным*'. Это самовоздействие, это взаимопревращение отдаленного и ближнего будет приобретать у Фуко все большее значение, образуя *пространство внутреннего*, которое целиком и полностью наличествует в пространстве внешнего на линии его сгиба. Проблематичное невысказанное уступает место мыслящему существу, которое проблематизирует само себя в качестве этического субъекта (у Арто это 'врожденное генитальное', а у Фуко - встреча 'Я' с сексуальностью). Мыслить - означает сгибать, удваивать внешнее равнообъемным ему внутренним. Общая топология мысли, которая началась уже 'по соседству' с сингулярностями, теперь завершается складыванием внешнего во внутреннее: 'внутри внешнего, и наоборот', как было сказано в 'Истории безумия'. Оказалось возможным продемонстрировать, что всякая организация (дифференциация и интеграция) предполагает первичную топологическую структуру абсолютного внешнего и абсолютного внутреннего, индуцирующую промежуточные между ними и относительные экстерности и интерности: любое пространство внутреннего с точки зрения топологии соприкасается с пространством внешнего, независимо от расстояний и вблизи пределов 'живущего'; это плотская, или жизненная топология, необъяснимая при помощи пространства, высвобождает время, конденсирующее прошлое во внутреннем, способствующее приходу будущего во внешнее и сталкивающее их у предела живого настоящего. 'Фуко'. - М., 1998. С. 151-155. Пер. Е. Семиной.

* 'Слова и вещи', 338/348 (и комментарий о феноменологии Гуссерля, 336/346).

154

Смысл и задача философии

У авторов, еще недавно причисляемых* к структуралистам**, существенным является именно этот момент: смысл рассматривается вовсе не как явление, а как поверхностный и позиционный эффект, производимый циркуляцией пустого места по сериям данной структуры (место карточного болвана, место короля, слепое пятно, плавающее означающее, ну-левая ценность, закулисная часть сцены, отсутствие причины и т. д.). Структурализм (сознательно или нет) заново открывает стоицизм и кэрролловское воодушевление***. Структура - это фактически машина по производству бестелесного смысла (*скиндапсос*). Но когда структурализм на свой манер показывает, что смысл производится нонсенсом и его бесконечным перемещением, что он порождается соответствующим расположением элементов, которые сами по себе не являются 'означающими', - нам не следует сравнивать это с тем, что называется философией абсурда: Кэрролл - да, Камю - нет. Ибо для философии абсурда нонсенс есть то, что просто противоположно смыслу. Так что абсурд всегда определяется отсутствием смысла, некоей нехваткой (этого недостаточно...) Напротив, с точки зрения структуры, смысла всегда слишком много: это избыток, производимый и вновь производимый*** * нонсенсом как недостатком самого себя. Якобсон определяет нулевую фонему, не имеющую фонетически определенной значимости, через ее противоположность к *отсутствию фонемы*, а не к фонеме самой по себе.

* Лучше: причислявшихся. - *Прим. ред.*

** Возможно, нет другой общей точки (пропущено в переводе Я. Свирского). - *Прим. ред.*

*** Точнее: Структурализм (сознательно или нет), торжествует по поводу обретения утраченного, черпая вдохновение в стоицизме и у Кэрролла. - *Прим. ред.*

*** * Лучше: перепроизводимый. - *Прим. ред.*

155

Точно так же у нонсенса нет какого-то специфического смысла, но он противоположен отсутствию смысла, а не самому смыслу, который он производит в избытке, - между ним и его продуктом никогда не бывает простого отношения исключения, к которому некоторые хотели бы их свести*. Нонсенс - это то, что не имеет смысла, но также и то, что** противоположно отсутствию последнего, что само по себе дарит смысл. Вот что следует понимать под *нонсенсом*.

Итак, значение структурализма для философии и для мысли в целом состоит в том, что он смещает привычные границы. После того, как центр внимания переместился с потерпевших неудачу Сущностей, философский водораздел, по-видимому, должен пройти между теми, кто связал смысл с новой

трансценденцией, с новым воплощением Бога и преображенными небесами, - и теми, кто обнаружил смысл в человеке и его безднах во вновь открытой*** глубине и подземелье. Новые теологи туманных небес (небес Кенигсберга) и новые гуманисты пещер вышли на сцену от имени Бога-человека и Человека-бога как тайны смысла. Их порой трудно [было] отличить друг от друга. Но если что сегодня и препятствует такому различению, так это прежде всего наша усталость от бесконечного выяснения, кто кого везет: то ли осел человека, то ли человек осла и себя самого. Более того, возникает впечатление, что на смысл наложился некий чистый контрмысл; ибо всюду - и на небесах, и под землей - смысл представлен как Принцип, Сокровищница, Резерв, Начало. В качестве небесного Принципа он, говорят, основательно забыт и завуалирован, а в качестве подземного принципа - от него совершенно отказались*** * и упоминают с отчуждением.

* См. замечания Леви-Стросса по поводу 'нулевой фонемы' во 'Введении к работе [лучше: к произведениям, к сочинениям. - *Прим. ред.*] Марселя Мосса' (Mauss, *Sociologie et anthropologie*, p. 50).

** Будучи таковым. - *Прим. ред.*

*** Буквально: раскопанной. - *Прим. ред.*

*** * Буквально: от него отвратились и его выскоблили. - *Прим. ред.*

156

Но за забытьем* и вуалью мы призваны усмотреть и восстановить смысл либо в Боге, который не был как следует понят, либо в человеке, глубины которого еще далеко не исследованы. [Стало быть], приятно, что сегодня снова звучит**: смысл - это вовсе не принцип и не первопричина, это продукт. Смысл - это не то, что можно открыть, восстановить и переработать; он - то, что производится новой машинерией. Он принадлежит не высоте или глубине, а, скорее, поверхностному эффекту; он неотделим от поверхности, которая и есть его собственное измерение. Это вовсе не значит, что смыслу недостает высоты и глубины, скорее это высоте и глубине недостает смысла, и они обладают им только благодаря 'эффекту', предполагающему смысл. Мы больше не спрашиваем себя, следует ли 'изначальный смысл' религии искать в Боге, которого предал человек, или же в человеке, отчужденном в образе Бога. Так, например, мы не ищем в Ницше проповедника перемен или выхода за какие-то пределы. Если и существует автор, для которого смерть Бога или полное падение аскетического идеала не имеют значения, раз за ними стоит фальшивая глубина человеческого, дурная вера*** и озлобленность, - так это Ницше. Он следует своему открытию всюду*** * - в афоризмах и стихах, где не говорят ни человек, ни Бог, в машинах по производству смысла и разметке поверхностей Ницше заложил основу эффективной идеальной игры. И Фрейд нам важен не

столько как исследователь человеческой глубины и первоначального смысла, сколько как удивительный первооткрыватель машинерии бессознательного, посредством которой смысл производится всегда как функция нонсенса*.

* Точнее: выскабливанием. - *Прим. пер.*

** Благая весть. - *Прим. ред.*

*** Нечистая совесть. - *Прим. ред.*

*** * Точнее: он совершает свои открытия на других территории-ях. - *Прим. ред.*

157

И как можно не чувствовать, что наша свобода и сила** обитают не в божественном универсуме и не в человеческой личности, а в этих сингулярностях, которые больше***, чем мы сами, божественнее, чем сами боги, раз они оживляют конкретные*** * стихи и афоризмы, перманентную революцию и частное действие? Что бюрократического в этих фантастических машинах - людях и стихах? Достаточно того, что мы немного расслабились, что мы можем быть на поверхности, что мы растянули свою кожу подобно барабану для того, чтобы началась 'большая политика'. Пустое место - ни для человека, ни для Бога; сингулярности - ни общие, ни индивидуальные; ни личные, ни универсальные. Все это пробегается циркуляциями, эхом и событиями, которые производят больше смысла, больше свободы и больше сил*** **, чем когда-либо мечтал человек или когда-либо было постижимо для Бо-га*** ***. Задача сегодняшнего дня в том, чтобы заставить пустое место циркулировать, а доиндивидуальные и безличные сингулярности заставить говорить, - короче, чтобы производить смысл.

* На страницах, которые перекликаются с основным тезисом [основными тезисами] Луи Альтюссера, Ж.-П. Озиер [Озье. - *Прим. ред.*] предлагает различать между теми, для кого смысл должен открываться в более или менее последнем истоке (неважно, божественном или человеческом, онтологическом или антропологическом), и теми, для кого сам исток является неким видом нонсенса, для кого смысл всегда производится как эпистемологический поверхностный эффект. Применяя этот критерий к Марксу и Фрейдю, Озье утверждает, что проблема интерпретации является вовсе не проблемой движения от 'производного' к 'изначальному', а состоит в понимании производства смысла в двух сериях - это всегда 'эффект'. См. предисловие к 'Сущности христианства' Фейербаха, Paris: Maspero, 1968, особенно pp. 15-19.

** Действенность. - *Прим. ред.*

*** Более наши. - *Прим. ред.*

*** * Лучше: сгущением реального. - *Прим. ред.*

*** ** Действенности. - *Прим. ред.*

*** *** Точнее: когда-либо замышлял, зачинал Бог. - *Прим. ред.*

158

'Логика смысла'. - М. - Екатеринбург, 1998.

С. 103-106. Пер. Я. Свирского.

Единоголосие Бытия (II) *

Философия сливается с онтологией, а онтология сливается с единоголосием Бытия (анalogией этому всегда было не философское, а теологическое видение, приспособленное к формам Бога, мира и Я). Единоголосие Бытия не означает, что существует одно и то же Бытие. Напротив, сущности множатся и делятся; все они - плод дизъюнктивного синтеза, они сами разобщены и несводимы **, *membra disjuncta****. Единоголосие бытия означает, что Бытие - это голос, который говорит*** * и говорит в одном и том же 'смысле'. То, о чем говорится, - вовсе не одно и то же, но Бытие - одно и то же для всего, о чем оно говорит. Таким образом, оно - уни-кальное событие во всем, что происходит даже с самыми разными вещами, *Eventum tantum**** ** для всех событий, предельная форма всех форм, остающихся в нем разобщенными, но вступающих в резонанс и размножение своих дизъюнкций. Единоголосие бытия сливается с позитивным применением дизъюнктивного синтеза, который и есть высшее утверждение. Это само вечное возвращение, или - как мы видели в случае идеальной игры - утверждение всех шансов в единичном моменте, уникальный бросок всех метаний кости, одно-единственное Бытие всех форм и всех времен*** ***, единое упорство всего существующего, единственный призрак всего живого, единственный голос гула всех голосов, отзвук всех капель воды в море.

* Другой вариант перевода "L'univocité de l'Être" у Э.Юрковской и Н. Маньковской - "однозначность бытия".

** Буквально: дивергентны. - *Прим. ред.*

*** Лат. - разъятые члены. - *Прим. ред.*

*** * С собой. - *Прим. ред.*

*** ** Лат. - сумма событий. - *Прим. ред.*

*** *** Точнее: попыток броска. - *Прим. ред.*

159

Было бы ошибкой смешивать единоголосие говорящего Бытия с псевдоединоголосием всего того, о чем оно говорит. Но в то же самое время, если Бытие не может высказываться, не происходя при этом; если Бытие - это уникальное событие, в котором все события коммуницируют друг с другом, - то единоголосие относится как к тому, что имеет место быть*, так и к тому, что высказывается. Единоголосие означает, что происходящее и проговариваемое - одно и то же: атрибут всех тел или положений вещей, а также выражаемое всех предложений. Единоголосие означает тождество ноэматического атрибута и лингвистически выражаемого: событие и смысл. Тем самым бытие освобождается от той неопределенности и смутности, в которую погрузила его привычка к аналогиям. Единоголосие возвышает и выделяет Бытие с тем, чтобы яснее отличить его от того, в чем оно имеется, и от того, о чем говорится**. Оно отделяет бытие от сущностей, чтобы придать его всему сущему сразу, заставить его снизойти на сущее на все времена. Будучи чистой речью и чистым событием, единоголосие приводит в контакт внутреннюю поверхность языка (упорство) и внешнюю поверхность бытия (сверх-Бытие). Единоголосое бытие содержится в языке, но происходит с вещами***. Оно соизмеряет внутреннее отношение языка и внешнее отношение бытия. Ни активное, ни пассивное, единоголосое Бытие нейтрально. Это - *сверх-Бытие*, то есть минимум бытия, общий для реального, возможного и невозможного.

* Точнее: свершается. - *Прим. ред.*

** Или: оно говорит с собой. - *Прим. ред.*

*** Точнее: обрушивается на вещи. - *Прим. ред.* * Или: экстерииорности. - *Прим. ред.*

160

Пустое пространство события всех событий, выраженный в нонсенсе смысл всех смыслов - единоголосое Бытие является чистой формой Эона, формой овнешнения*, связывающей вещи и предложения**. Короче, у единоголосия бытия есть три аспекта: одно событие для всех событий; один и тот же aliquid*** для того, что происходит, и для того, что высказывается; одно и то же Бытие для невозможного, возможного и реального.

'Логика смысла'. - М.-Екатеринбург, 1998.

С. 238-239. Пер. Я. Свирского.

Движение и множества

[...] И вот третий тезис Бергсона, по-прежнему из 'Творческой эволюции'. Если бы мы попытались выразить его в грубой форме, мы сказали бы: не только мгновение представляет собой неподвижный срез движения, но еще и движение - подвижный срез длительности, т. е. Целого или какого-либо целого. А это подразумевает, что в движении выражается нечто более глубокое, относящееся к изменению в длительности или в целом. То, что длительность является изменением, вытекает из самого ее определения: она изменяется, и изменяется непрестанно. К примеру, материя движется, но не изменяется. А вот движение *выражает* изменение в длительности или в целом. Проблема здесь возникает, с одной стороны, из-за этой выразительности движения, с другой же - из-за отождествления целого с длительностью.

* Или: экстерности. - *Прим. ред.*

** О важности 'пустого времени' для анализа события, см. В. Groethuysen, 'De quelques aspects du temps' (*Recherches philosophiques*), 5, 1935 -1936); 'Каждое событие, так сказать, существует во времени, где ничего не происходит'; и есть постоянство пустого времени, охватывающего [проницающего. - *Прим. ред.*] все, что происходит. Книга Жо Боске [надо: Жоэ Буске. - *Прим. ред.*] *Les Capitales* интересна тем, что в ней поднимается проблема языка в связи с единогласием Бытия, начиная с Дунса Скота.

*** *Лат.* - кое-как, до некоторой степени. - *Прим. ред.*

161

Движение - это перемещение тела в пространстве. Но ведь всякий раз, когда имеется перемещение частей в пространстве, наличествует и качественное изменение в целом, куда входят эти части. Бергсон приводит массу тому примеров в 'Материи и памяти'. Так, животные движутся, но не просто так, а для того, чтобы добывать пищу, совершать миграции и т. д. Похоже, движение предполагает нечто вроде разности потенциалов и ставит себе целью ее ликвидировать. Так, если я возьму абстрактные места или части А и В, то движения, связывающего их между собой, я не уразумею. Но вот я проголодался и нахожусь в А, а в В находится пища. Если я доберусь до А и поем, изменится не только мое состояние, но и состояние целого, включающего в себя В, А и все, что между ними наличествовало. Когда Ахиллес обгоняет черепаху, изменяется состояние целого, включающего черепаху, Ахиллеса и расстояние между ними. Движение всегда предполагает изменение, миграцию, поочередность варьирования. Аналогичное утверждение можно сделать и о телах: так, падение некоего тела предполагает другое тело, притягивающее первое, и в этом падении выражается изменение в целом, охватывающем оба тела. Если же мы

перейдем к атомам, то их движения, свидетельствующие о взаимодействии различных частиц материи, с необходимостью выражают модификации, пертурбации и энергетический обмен в Целом. За пределами перемещения тел Бергсон обнаруживает вибрацию и излучение. И мы ошиблись бы, если бы полагали, что движутся произвольно взятые элементы, внешние по отношению к качествам. Ведь сами качества - это попросту вибрации, и они изменяются одновременно с движением так называемых элементов*.

* Обо всех этих проблемах см. *Matière et mémoire*, ch. IV, p. 332-340 (220-230). [Рус. пер.: 'Материя и память'. - М., 1992. С. 278-300. - *Прим. пер.*]

162

В 'Творческой эволюции' Бергсон приводит один пример, столь знаменитый, что мы уже не замечаем в нем ничего неожиданного. Он говорит, что когда я кладу сахар в стакан с водой, 'мне придется ждать, пока сахар растает'*. И все же утверждение это любопытно, поскольку Бергсон, на первый взгляд, забыл о том, что помешивание воды ложкой может ускорить процесс растворения. Но что он имеет в виду в первую очередь? А дело в том, что движение ложки в воде, поднимающее частицы сахара и превращающее их в суспензию, само выражает изменение в целом, т. е. в содержимом стакана, качественный переход от воды, где есть сахар, к воде 'засахаренной'. Если же я помешиваю сахар ложкой, я ускоряю это движение, но я изменяю также и целое, которое теперь включает и ложку, а непрерывное ускоренное движение продолжает выражать изменение целого. 'Чисто поверхностные перемещения масс и молекул, изучаемые физикой и химией', стали бы 'по отношению к жизненно важному движению, совершающемуся в глубине и представляющему собой уже преобразование, а не перемещение, тем же, чем является остановка движущегося тела по отношению к его движению в пространстве'**. И поэтому Бергсон в своем третьем тезисе приводит следующую аналогию: неподвижные срезы/движение = движение как подвижный срез/качественное изменение. Между двумя отношениями различие в том, что левое выражает иллюзию, тогда как правое - реальность.

Прежде всего Бергсон своим примером со стаканом воды хочет сказать то, что каким бы ни было мое ожидание, оно выражает длительность как ментальную и духовную реальность. Но с чего это вдруг духовная реальность дает показания не только от моего лица, от лица человека ожидающего, но и еще от изменяющегося целого.

* *ЕС*, p. 502 (9-10). [Рус. пер., с. 46; 'Творческая эволюция' цитируется по изданию М., 2001. - *Прим. пер.*]

** *ЕС*, p. 521 (32). [Рус. пер., С. 65. - *Прим. пер.*]

163

И Бергсон утверждает следующее: целое не дано и не задаваемо (и заблуждением как современной, так и древней науки было задавать целое - хотя и двумя различными способами). Правда, многие философы и до Бергсона говорили, что целое не дано и не задаваемо, но только из этого они делали вывод, что целое есть понятие, лишенное смысла. И совсем иное заключение делает Бергсон: если целое не задаваемо, то причина здесь в том, что оно является Открытым, и что ему свойственно непрестанно изменяться или же способствовать возникновению чего-то нового, словом, длиться. 'Длительность вселенной должна поэтому составлять единое целое со свободой творчества, которая может иметь в ней место'.* И выходит, что всякий раз, как мы оказываемся лицом к лицу с длительностью или же в некоей длительности, мы можем сделать вывод о существовании какого-то изменяющегося и где-то незамкнутого целого. Известно, что Бергсон вначале открыл длительность как нечто идентичное сознанию. Однако же более продвинутое изучение сознания привело его к доказательству того, что длительность существует не иначе, как открываясь в сторону некоего целого либо совпадая с открытостью этого целого. Также обстоят дела с живыми организмами: когда Бергсон сравнивает живое с неким или же вселенским целым, он, по-видимому, пользуется старым как мир сравнением**. И все-таки он радикально переворачивает смысл термов этого сравнения. Ибо если живое представляет собой некое целое, а, стало быть, уподобляемо целому вселенскому, то означает это не то, что живое является таким же закрытым микрокосмом, каким представляют целое, а, напротив, то, что живое открыто миру, а мир, вселенная, сам по себе является открытым.

* ЕС, р. 521 (32). [Рус. пер., с. 323. - Прим. пер.]

** ЕС, р. 507 (15). Рус. пер., с. 51.

164

'Повсюду, где что-нибудь живет, всегда найдется раскрытый реестр, в котором время ведет свою запись'.* Если бы потребовалось определить целое, мы определяли бы его через Отношение. И объясняется это тем, что отношение не является свойством объектов и всегда экстерно собственным термам. К тому же, оно неотделимо от Открытого и связано с духовным или ментальным существованием. Отношения принадлежат не объектам, а целому, если только не совпадают с закрытым множеством объектов**. Благодаря движению в пространстве объекты из того или иного множества изменяют соответствующие позиции. Но посредством отношений преобразуется или изменяет свои качества целое. И о той же длительности или о времени мы можем сказать, что они являются целым для отношений.

Мы не должны путать целое или 'целые' с *множествами*. Ведь множества закрыты, а все закрытое замкнуто искусственным путем. Множества всегда

представляют собой совокупности частей. Но всякое целое не закрыто, а открыто; вдобавок в нем нет частей, если только не в весьма специальном смысле, - ибо оно не может делиться, не меняя своей природы на каждом этапе деления. 'Реальное целое вполне может быть неделимой непрерывностью'***. Целое не является закрытым множеством; напротив, оно способствует тому, что множество никогда не бывает абсолютно закрытым, никогда не находит надежного приюта, и благодаря этому свойству остается где-то открытым и как бы привязанным тоненькой нитью к остальной вселенной.

* ЕС, р. 508 (16). Рус. пер., с 52. Единственное, хотя и значительное, сходство между Бергсоном и Хайдеггером именно в этом и состоит: оба объясняют специфичность времени концепцией открытости.

** Мы добавляем сюда проблему отношений, хотя она и не была поставлена Бергсоном эксплицитно. Известно, что отношение между двумя вещами не может быть сведено к какому-либо атрибуту одной или другой из них, и тем более - к одному из атрибутов множества. Зато возможность связывать отношения с неким целым остается, если это целое мы мыслим как "континуум", а не как заданное множество.

*** ЕС, р. 520 (31). Рус. пер., с. 64.

165

И вот, стакан воды - это настоящее закрытое множество, которое замыкает в себе собст-венные части: воду, сахар, возможно, даже ложку; но целого здесь нет. Целое творится и непрестанно создается в другом, лишенном частей, измерении; целое есть то, что передвигает множество из одного качественного состояния в другое, как чистое бесперебойное становление, которое через эти состояния проходит. Именно в этом смысле оно бывает духовным или ментальным. 'Стакан воды, сахар и процесс растворения сахара в воде являются только абстракциями, а Целое, из которого они были выделены моими чувствами и моим разумом, развивается, быть может, тем же способом, что и сознание'*'. Тем не менее, это искусственное членение любого множества, или закрытой системы, не является чистой иллюзией. Оно имеет веские основания, и если связь всех вещей с целым (эту парадоксальную связь, которая сочетает вещи с Открытым) разорвать невозможно, то ее можно, по крайней мере, 'удлинить', до бесконечности 'растянуть', постепенно сделать все тоньше. Дело тут в том, что организация материи способствует возникновению закрытых систем, или множеств, обусловленных собственными частями; а развертывание пространства даже делает такой процесс необходимым. Но вот, эти множества находятся в пространстве, а целое или целые - в длительности, являются самой длительностью, коль скоро та непрестанно изменяется. И получается, что две

формулы, соответствовавшие первому тезису Бергсона, теперь обретают гораздо более строгий статус: 'неподвижные срезы + абстрактное время' отсылает к закрытым множествам, чьи части фактически являются неподвижными срезами и последовательными состояниями,

* *ЕС*, p. 502-503 (10-11). Рус. пер., с. 47.

166

высчитываемыми по абстрактному времени; а вот 'реальное движение > конкретная длительность' отсылает к открытости некоего длящегося целого, движения которого соотносятся с соответствующим количеством подвижных срезов, пронизывающих закрытые системы.

Итак, в результате анализа этого третьего тезиса мы фактически вышли на три уровня: 1) множества или закрытые системы, которые можно определить по различимым объектам или же отчетливым частям;

2) перемещающее движение, устанавливающееся между этими объектами и модифицирующее их положение;

3) длительность или целое, духовная реальность, непрерывно изменяющаяся сообразно присущим ей отношениям.

Выходит, что у движения как бы две грани. С одной стороны, движение есть то, что происходит между объектами или частями, с другой же - то, что выражает длительность или целое. Движение способствует тому, что длительность, изменяя свою природу, делится в объектах, а объекты, обретая глубину и теряя очертания, - воссоединяются в длительности. Стало быть, можно сказать, что движение соотносит объекты некоей закрытой системы с открытой длительностью, а саму длительность - с объектами системы, которую она вынуждает открыться. Движение соотносит объекты, между которыми оно устанавливается, с изменяющимся целым, каковое оно выражает, и наоборот. Благодаря движению целое делится между объектами, а объекты объединяются в целое: и изменяется именно 'целое', а не объекты. Объекты или части некоего множества мы можем считать *неподвижными срезами*, но между срезами происходит движение; оно соотносит объекты или части с длительностью изменяющегося целого, а стало быть, выражает изменение целого по отношению к объектам; оно само - как бы *подвижный срез* длительности. И теперь в наших силах понять глубочайший тезис из первой главы 'Материи и памяти': 1) моментальных образов, т. е. мгновенных срезов движения, не бывает вообще; 2) существуют

167

'образы-движения', которые представляют собой подвижные срезы длительности; 3) существуют, наконец, 'образы-время', т. е. образы-длительность, образы-изменения, образы-отношения, образы-объемы - и все это за пределами самого движения...

'Образ-движение', пер. Б. Скуратова.

L'image-mouvement,

Éditions de Minuit, 1983, p. 18-22.

Время против истины

[...] Если мы рассмотрим историю мысли, нам придется констатировать, что время всегда ставило под сомнение понятие истины. Но не в том смысле, что истина варьирует сообразно различным эпохам. Кризис истины объясняется не просто эмпирическим содержанием времени, но скорее его формой или его силой как таковой. Этот кризис бушует, начиная с античности, и выражен он в парадоксе 'случайных будущих'. Если *верно*, что завтра *может* иметь место морской бой, то как избежать одного из двух таких последствий: либо невозможное исходит из возможного (раз бой имеет место, то уже не может быть того, чтобы он не состоялся); либо прошлое не является с необходимостью истинным (поскольку бой мог и не состояться)*. Этот парадокс легко трактовать как софизм. И все же он доказывает, как трудно помыслить непосредственные отношения истины с формой времени, и обрекает нас на то, чтобы мы располагали истинное вдали от существующего, в вечном или в каких-то его имитациях.

* См. P. M. Schuhl, *Le Dominateur et les possibles*, P. U. F. (о роли этого парадокса в греческой философии. Жюль Вюйе мен (Vuillemin) вновь задал этот вопрос в полном объеме в *Nécessité ou contingence*, Ed. de Minuit.

168

Нужно было дождаться Лейбница, чтобы этот парадокс получил хитроумнейшее, но также и в высшей степени странное и вычурное разрешение. Лейбниц утверждает, что морской бой может иметь место либо не иметь места, но произойдет это не в одном и том же мире: происходит он в одном мире, а не происходит - в другом, и оба этих мира возможны, но не 'совозможны' между собой.* Итак, чтобы разрешить этот парадокс и спасти истину, следует ввести красивое понятие *несовозможности* (весьма отличное от противоречия): сообразно этому понятию, из возможного получается не невозможное, но лишь *несовозможное*, - а прошлое может быть истинным, не будучи истинным с необходимостью. Но тем самым наступила лишь пауза в кризисе истины, но не его разрешение. Ибо ничто не мешает нам утверждать, что *несовозможности* принадлежат одному и тому

же миру, а невозможные миры - одной и той же вселенной: 'У Фана, к примеру, есть тайна, и в дверь стучится незнакомец... Фан может убить пришельца, пришелец может убить Фана, оба могут остаться в живых, оба могут умереть и т. д....

* См. Лейбниц, 'Теодицея', 414-416: в этом поразительном тексте, который кажется нам одним из истоков всей модернистской литературы, Лейбниц описывает 'случайные будущие' как сумму отсеков, образующих кристаллическую пирамиду. Так, в одном отсеке Секст не отправляется в Рим и возделывает свой сад в Коринфе; в другом отсеке он становится царем во Фракии; но в третьем он едет в Рим и захватывает власть... Можно заметить, что этот текст предстает в виде крайне сложного и запутанного повествования, хотя и притязает на спасение Истины: вначале это диалог Баллы с Антонием, затем в него вставляется другой диалог между Секстом и оракулом Аполлона, на смену которому приходит третий диалог, на сей раз между Секстом и Юпитером, а тот уступает место встрече Теодора с Палладой, по окончании которой Теодор просыпается.

169

Вот вы приехали ко мне, но в одном из возможных прошлых вы были моим врагом, а в другом - моим другом...'* . Таков ответ Борхеса Лейбницу: прямая линия как сила времени, как лабиринт времени, является также линией расходящейся, и расходящейся непрерывно, - она проходит через *невозможные настоящие* и возвращается к *не с необходимостью истинным прошлым*.

Отсюда проистекает новый статус повествования: повествование перестает быть правдивым, т. е. притязать на истинность, и становится сугубо фальсифицирующим. Это вовсе не 'каждому своя истина', не переменный характер содержания. Это некая потенция ложного, заменяющего и свергающего форму истинности, поскольку оно постулирует одновременность невозможных настоящих, или же сосуществование не с необходимостью истинных прошлых. Описание кристаллического типа уже добралось до неразличимости реального и воображаемого, но фальсифицирующее повествование делает еще один шаг вперед и располагает в настоящем необъяснимые различия, а в прошлом - неразрешимые альтернативы между истинным и ложным. Правдивый человек умирает, все истинностные модели рушатся в пользу новой разновидности повествования. Мы еще не говорили об авторе, внесшем здесь существеннейший вклад: это Ницше, который в термине 'воля к власти' заменяет форму истинного потенцией ложного и разрешает кризис истины, стремится раз и навсегда урегулировать его, но, в отличие от Лейбница, в пользу ложного и его художественной и творческой потенции...

'Образ-время', пер. Б. Скуратова.

L'image-temps

Éditions de Minuit, 1985, p. 170-172.

* Борхес, 'Проза разных лет', 'Сад расходящихся тропок'. Пер. Б. Дубина. - М., 1984.

170

ФРАНЦУЗЫ, НЕМЦЫ И ГРЕКИ

послесловие переводчика

Автор этой книги совсем не 'исследователь' творчества Делёза. Ален Бадью - крупнейшая величина во французской 'левой' философии последних десятилетий. В одной из завершающих своих работ - 'Что такое философия?' - Делёз ссылается на Бадью, заявляя, что его концепция имеет исключительную важность для современной философии. Можно сказать, что мысль Бадью соседствует с мыслью Делёза, и данная книга - изложение равного равным. Здесь нет ни генеалогического подхода к мысли Делёза, ни комментариев классических текстов, ни чересчур длинных цитат. Перед читателем мощное метафизическое прочтение на высочайшем аналитическом уровне. Но именно неканонический подход к отныне каноническим текстам (Делёз давно включён в фило-софский пантеон) и вызвал недоверие, с которым встретили книгу во Франции. Главными оппонентами Бадью были последователи Делёза - все те, кому он открыто и подспудно возражает по ходу этой книги, те, кто, по его мнению, заимствуют букву, а не дух делёзовской философии.

Другая особенность данной книги - 'полемическое' прочтение Делёза. Перед нами не только творческое изложение делёзовского трансцендентального эмпиризма, но и попытка выстроить собственную, параллельную линию, постоянно дистанцируясь от Делёза во всех ключевых вопросах.

171

И если проблемы, к которым обращаются оба мыслителя, по сути, одни и те же (это основные проблемы современной философии: проблема создания онтологии множественного, проблема переосмысления классической категории субъекта, или, в историко-философском ключе, такие вопросы, как продолжение французской философской традиции, отношение к платонизму, творческая переработка хайдеггеровского наследия), то пути их решения, как правило, расходятся - конечно, в пределах общего для обоих авторов неприятия 'лингвистического поворота' и англо-саксонской аналитической

философии. Забегая вперед, назовем некоторые составляющие двух парадигм мышления множественного, двух параллельных линий - делёзовской и его собственной - проводи-мых Аленом Бадью в этой книге: множества (multiplicités)/Ма-тематические множества (ensembles); топологическая геометрия / топологическая алгебра; антидиалектика/обновленная диалектика; Ницше/Маркс и Малларме; Бергсон/Брюнsvик; 'фашизм'/'большевизм'.

Иногда говорят, что мысль Делёза разнородна, что невозможно определить, где лежит 'подлинный' Делёз, что у него нет такой работы-ключа, поняв которую, мы могли бы без труда проникнуть в остальные. В действительности это не так. У Делёза и в самом деле почти нет понятий, переходящих из одной работы в другую. Он постоянно отбрасывает старое и без колебаний принимается за разработку новых тем. И в то же время философия Делёза систематична. Каждая тема, цитата или пример служат дополнительными штрихами к его мысли, которая предстает как единое целое лишь при удалении на достаточное расстояние. У Делёза есть философские стержни, на которые он нанизывает свои бесчисленные примеры. Таких путей, по которым развивается делёзовская философия, значительное количество. Делёз попеременно вступает на них. Если обратиться за сравнением к музыке, то можно сказать, что его философия полифонична. Эту-то полифонию иногда и принимают за сумбуренность, отвергая строжайший систематизм Делёза в пользу сомнительной 'ризоми', одного из тех понятий, чей обманчивый блеск столь соблазнителен для 'любителей'.

172

В действительности же голоса делёзовской философии никогда не перебивают друг друга, образуя весьма стройный метафизический хор.

Задача Бадью состоит в том, чтобы показать хотя бы некоторые из этих путей, что он и делает, действуя в своем излюбленном 'математическом' ключе. В стратегическом плане, он суммирует мысль Делёза в виде манифеста, сворачивая ее в пять основополагающих формул: 1) Бессилию, сопровождающую любую мысль о конце (конце метафизики, конце идеологий, конце великих повествований, конце революций и т.д.) Делёз противопоставляет убеждение, что все, что не утвердительно - не 'интересно'. Критика, ограничение, невозможность, окончание, непритязательность - всё это не стоит одного-единственного настоящего утверждения. 2) Мотивы единства, сходства, 'консенсуса', общего значения - лишь болезненная усталость мысли. То, что ценно, конечно, носит, как и любое творчество, синтетический характер, однако в форме разделения, дизъюнкции. Дизъюнктивный синтез - вот подлинная операция того, кто 'силой' вынужден мыслить (ибо 'свободно' мыслить невозможно, мыслят всегда под давлением,

мыслят как 'одухотворенный автомат'). 3) Следует прекратить спекуляции на времени, его зыбкости, его субъективной вездесущности. Закроем всякую феноменологию 'личного сознания времени'. Ибо значение имеет вечность, а точнее временная вневременность, называемая 'событием'. Великий и единственный 'бросок костей', где жизнь разыгрывает свой случай как собственное вечное возвращение. 4) Следует покончить с навязчивым присутствием языка. Слово обладает несомненной важностью, но оно вовлечено в многоформенную связь с совокупным утвердительным опытом, оно не является синтаксическим конституирующим могуществом. Смешивать философию с грамматикой, или набором правил - заблуждение. Сбросим здесь, как старую кожу, ту идею, что естественная форма мысли есть суждение. Главное не решать: вот славная аксиома мысли.

173

Вместо решения - безличный опыт, становление, схватывание 'средой'. 5) Диалектика исчерпана. Следует выступить против негативного. Таким образом, мы опять приходим, следуя методам Возвращения, к пункту 1: аскетически находить - что как раз и означает: без какого бы то ни было отрицания, посредством чистого произвольного доверия в становлении - целостное утверждение маловероятного.*

В плане философско-конструктивного развёртывания приведенных формул Бадью опирается на делёзовскую тему Бытия как Единого и тему однозначности Бытия (*l'univocité de l'Être*). По его мнению, Делёз категорически не согласен с утверждением, что о бытии говорится во многих значениях (с известным аристотелевским *λέγεται πολλαχώς*). Бытие обладает единственным смыслом и само по себе едино. Согласно Бадью, Единое - основное онтологическое понятие Делёза. Делёзовский плюрализм дизъюнктивных сущностей предопределен ролью Единого, каковое пронизывает все составляющие этой философской системы. Подчеркивание стоической составляющей и связанной с ней безличности помогает Бадью заглянуть за пределы философских мифов, сложившихся вокруг Делёза: во-первых, его мысль далека от всякого 'анархизма', ибо в основе анархии лежит произвол, а в делёзовском стоицизме произвол невозможен (произвол - лишь греческая *ύβρις*, необузданность, несущая нас туда, куда угодно Единому); во-вторых, она далека от демократии, в особенности 'демократии желания', представляющего собой обратную сторону внешнего (желание имеет 'машинный', или автоматический характер); в-третьих, она действует с помощью доличностной интуиции, которая пересекает только тех, кто достиг стоического самоотречения (она требует аскезы и самоотдачи).

Единое описывается с помощью именных двоек, ибо мы говорим о Едином как о едином и как о множественном.

174

Таких двоек, свидетельствующих об одном и том же, насчитывается несколько: время и истина, виртуальное и актуальное, случай и вечное возвращение, складка и внешнее (этот список можно пополнить другими именами Единого). Бадью последовательно анализирует эти именные пары, отвергая не только эпистемологическое *видение* метафизики Делёза (через Фуко), но и ее феноменологическое прочтение через Хайдеггера, против которого не был и сам 'поздний' Делёз. Рассмотрим в качестве примера то, как Бадью интерпретирует последнюю двойку имен, складку и внешнее. Сама по себе складка - новая доктрина мышления. Однако важность ее заключается в том, что она является единственным способом осуществления Единого, а точнее самой наглядной фигурой единственной модели партикулярного, 'вгиба' или 'перегиба' (*inflexion*). Складка - иное имя истины, актуального, случая и т.д. Поэтому данный пример уместен не только для последней пары имён.

Во-первых, возможно феноменологическое прочтение складки и внешнего, прежде всего через указание на сходство Делёза и Хайдеггера. Отправная точка Хайдеггера - феноменология, главной установкой которой является интенциональность, т.е. нацеленность на предмет. Понятно, что эта установка для Делёза неприемлема. Однако поздний Хайдеггер, отказавшись от интенциональности, выходит за пределы феноменологии. Он движется к онтологии, 'навстречу' Делёзу. Поэтому некоторые 'делёзовские' темы появляются уже у Хайдеггера. Среди них и тема онтологической складки, а именно Хайдеггер трактует субъекта как 'просвет' Бытия, как *Zwiefalt*. Интенциональность упраздняется и у Мерло-Понти, который показывает, что 'видящее' и 'видимое' - модусы одного бытия, что их взаимодействие осуществляется через складывание. Интенциональность здесь заменяется *хиазмом* бытия (хиазм я-мир, я-другой, хиазм мое тело-вещи). Фигура хиазма, предлагаемая в последней главе 'Видимого и Невидимого', имеет сверх-феноменологическую, топологическую природу.

175

С ее помощью Мерло-Понти, как и Делёз, утверждает фундаментальную целостность Бытия, полагая, что 'негативности' между внутренним и внешним в действительности не существует. Негативность может появляться как вторичный эффект, позволяющий наше знание о мире, возникая в точке, через которую проходит топологическое выворачивание. В этом позиция Мерло-Понти отлична от сартровской: Сартр не выходит за пределы интенциональности, ограничиваясь нетопологичной операцией

'просверливания' в бытии дыр небытия. Свобода помещена у Сартра в дырах, а не в складках.

Можно пойти дальше, показав, что хиазм это разновидность складки (обернутое-оборачивающее, гуссерлевское *Ineinander*), что сопряжение в хиазме не является простым прикладыванием, но открывающим *место плоти* топологическим выворачиванием. Плоть есть место непрерывного взаимоперехода внутреннего и внешнего (вещи у Мерло-Понти являются 'продолжением тела', тогда как тело определено как 'наша укоренённость в мире'). При феноменологическом истолковании складки понимание плоти как места выворачивания можно обнаружить у Хайдеггера, а также у Фуко, который в определенный момент открывает для себя телесность. На этом построены не только его поздние работы - анализ 'биовласти' и стратегий субъективации у греков. Биография самого Фуко может рассматриваться как *επιμέλεια εαυτοῦ*, непрерывная 'забота о себе'. Если Делёз - теоретик складки, то Фуко - ее практик. От открытия внутреннего внешнего он идёт к выяснению возможностей внутреннего воздействовать на внешнее, и далее, к применению техник достижения личной свободы, построенных на эксплуатации собственного тела. Он реализует на практике установки собственной философии, которая не имеет ничего общего с идеалами буржуазной добропорядочности и благополучия.

Во-вторых, возможно эпистемологическое прочтение складки, в той мере, в какой сам Делёз говорил о том, что Фуко превратил феноменологию в эпистемологию, что свет и язык, видение и говорение суть две несовместные между собой формы знания.

176

Фуко обнаружил, что субъект не противопоставляется знанию, но является его модусом, произведён им и абсолютно ему гомогенен. Этим Фуко, или Делёз, сделавший Фуко своим концептуальным персонажем, отличаются не только от большинства 'вульгарных' структуралистов, которые отказывались от субъекта, противопоставляя его структуре, но и от тех, кто признаёт изначальность субъекта, субъекта как 'творца истории' и конституирующую ценность. Субъективное существует, но оно может быть только результатом внутренних изменений объективного, гомогенных ему и не разрывающих его, не образующих вне его некую отдельность, которую можно было бы считать субъективным. Речь идёт о топологических изменениях, не нарушающих непрерывности и целостности под-вергаемой преобразованиям фигуры. Субъект - лишь эмпирико-критическое удвоение объективного и противопоставляется ему лишь внешне. Это складка знания, заменяющая диалектическую раздельность относительной топологической раздельностью внутреннего и внешнего.

Бадью, конечно, знает о феноменологической и эпистемологической складке. Однако он проводит интуицию Делёза по иному пути. Он выдвигает на передний план мотив не-взаимоотношения сущностей как модальностей Единого. Для Делёза, который пытается помыслить множественное, все сущности Бытия равны. При этом, взаимоотношение между ними мыслится как не-взаимоотношение, как 'дизъюнктивный синтез'. В отличие от Хайдеггера, излюбленным приемом которого является уподобление и онтологическая тавтология, Делёз мыслит Бытие как расхождение и диссонанс, симфонию расхождений и несоответствий. Ни одна сущность не обладает правом внешнего положения по отношению к остальным, не обладает 'внешностью' (*extériorité*). Точно также сущность не обладает правом внутреннего положения, 'внутренностью' (*intériorité*). Ни одна сущность не может, на правах субъекта, обладать ни рефлексивностью (т.е. соотноситься с самой собой), ни негативностью (т.е. соотноситься с другими сущностями).

177

Иными словами, для мысли не должно быть ни внешнего (*le dehors*), ни внутреннего (*le dedans*). Поэтому мысль становится внешним внутреннего и внутренним внешнего, становясь *складкой* Бытия.

Строго говоря, при складывании оппозиция внутреннего и внешнего появляется. Но она - только результат складывания, т.е. сама произведена и не обладает правом конституирования. У неё нет ни рефлексивности, ни негативности. Граница внутреннего и внешнего производится из самого внешнего, когда оно обёртывает внутреннее. Поэтому граница не является тем, что делит внешнее, но самим внешним. Внутреннее образовано внешним; мыслить совпадает с быть. При этом складка образует не только имманентную границу, но и внутренний 'карман'. Этот внутренний карман является субъектом, 'soi' в терминологии Фуко и 'dedans' в терминах Делёза. Бытие мыслит само себя через субъекта, образованного его перегибом. При этом Бытие мыслит себя как внешнее, не-мыслимое же находится внутри самой мысли (этим объясняется 'антропологический сон' философии, о котором писал Фуко). Мысль выступает как 'pensée du Dehors' (буквально, 'мысль Внешнего'). В этом родительном падеже, о ценности которого для определения отношений мысли и Бытия говорил уже Хайдеггер, есть двойственность, необходимая Делёзу: мысль *о* Внешнем и мысль *из* Внешнего (в смысле *созданная* из Внешнего).

Однако доктрина складки неприемлема для Бадью. Во-первых, одно из имен Единого - это Память. Следовательно, складка будет памятью, удвоением Памяти, возобновлением прошлого. Или, если обратиться к другому имени Единого, складка является удвоением Виртуального, его актуализацией. Но это означает, что никакого подлинного новшества, никакого подлинного

начинания существовать не может. Все возникающее может быть только повторением, возобновлением уже существующего, что несовместимо с философией самого Бадью - философией События.

178

Во-вторых, Бадью не может принять политические следствия доктрины складки, определяя витализм Делёза как 'фашистский'. Политически складка - доктрина меньшинства большинства. Меньшинство мыслится как изнанка большинства. В этом демократизм складки. Однако он быстро переходит в свою противоположность. Дело в том, что складка даёт аристократическое превосходство мышления внешнего. Поэтому она не демократична по своей сути. Напротив, она аристократична. Свободы, как и мысли, для всех не существует. Политически складка это ультралиберальный европейский аристократизм, противостоящий экспансии 'вульгарной' англо-американской демократии. Она далека от буржуазно-демократического уравнивания, от плоского (нескладчатого) либерализма в его англо-американском варианте. Свобода - удел избранных, тех, кто принадлежит к тесному кругу *καλών*, в который даже не входят либералы классического толка вроде Сартра. Традиционная каста свободных умов - 'des intellectuels' - суживается до небольшой группы единомышленников.

Впрочем, дело здесь не складке как таковой. Складка - только одна из метафор, обозначающая пространства свободы, и она может принимать, в зависимости от контекста, другие имена. К примеру, наиболее близкий Делёзу Фуко тоже разрабатывает топологию пространств, изолированных от внешнего, которую он называет теорией 'гетеротопий'. Отличие в том, что свобода здесь имеет иной характер, характер 'несвободы': гетеротопными пространствами или складками знания у Фуко могут считаться понятия *cellule* (ячейка, камера, карцер), *sage* (клетка, камера) и тюрьма (*prison*) как внутреннее внешнего. Но гораздо важнее то, что доктрина пространств свободы носит элитарный характер, на что Бадью указывает, хотя и косвенно.

Элитарность - существеннейшая черта делёзовской философии. Делёз - типичный 'мандарин'.

179

Он принадлежит к философской элите, которая в 60-тые годы группируется вокруг *École Pratique des Hautes Études*, Коллежа де Франс и Университета Венсен, престижнейших учебных заведений, оппозиционных классической Сорбонне. И если в 50-ые годы авторы, представляющие эти университеты и работающие в сфере истории философии и эпистемологии (Марсьяль Геру, Жюль Вюйемен, Александр Койре, Гастон Башляр, Жорж Кангиль-ем) находятся на философской периферии (поскольку это время еще

принадлежит Гегелю, а значит Сорбонне), то в следующее десятилетие, с переходом к 'мыслителям подозрения' - Ницше, Марксу и Фрейдю, École Pratique des Hautes Études, Университет Венсен и Коллеж де Франс сделаются главными поставщиками философских 'звезд'. Ключевые позиции займут молодые интеллектуалы, которые попытаются сбросить с пьедестала Гегеля - важнейший интеллектуальный интерес старшего поколения.

Вместе с тем не следует преувеличивать (что нередко приходится наблюдать), значение 'разрыва' молодых интеллектуалов 60-70-х годов со старшим поколением, с университетом как социальным институтом, с французской университетской традицией. В действительности противостояние развёртывается на высших этажах интеллектуального Парижа, и большинство новых имён - 'сорбоннары', подобно самому Делёзу, или подобно Бадью, прошедшие через khâgnes выпускники 'Высших школ', 'с молоком' впитавшие в себя французскую традицию спекулятивного философствования. Сошлёмся на генеалогию мысли Делёза, которую выстраивает Бадью в этой книге. Он не просто ведёт речь о таких предшественниках Делёза, как стоики, Лукреций, Спиноза, Лейбниц или Ницше, что стало общим местом для 'исследователей творчества', постоянно толкующих о том, что Делёз встраивает альтернативную историю философии, что на место линии, идущей от Платона к Гегелю, он помещает линию стоики - Спиноза - Ницше. Что гораздо интереснее, он определяет местоположение Делёза внутри того многообразия, которое представляет собой современная французская философия.

180

Бадью освобождает его доктрину от нелепых этикеток (Делёз - анархист, авангардист, демократ, постмодернист; он ненавидел внутреннее, он изобрел шизоанализ, он освободил тело от репрессивного действия системы и т.п.), вписывая ее во французскую интеллектуальную традицию. По мысли Бадью, эта традиция определена двумя великими именами, именами Бергсона и Брюнсвика; Делёз - продолжатель линии Бергсона, осовременивший его учение и давший достойный отпор 'лингвистическому повороту' и англо-саксонской логике, чье проникновение с недавних пор угрожает 'континенталистам'. Здесь же вырисовывается и место самого Бадью внутри той же самой традиции: его математизирующий платонизм - продолжение линии Брюнсвика. Он также противостоит англо-саксонской схоластике, однако действует на её же поле, привлекая логику и математику. Доктрины Делёза и Бадью - два непохожих философских 'классицизма' внутри единой национальной традиции.

Но аристократизм Делёза не только в его философском 'происхождении'. Подлинный Делёз это искусство стиля. Без сомнения, он лучший стилист французской философии последнего времени. Блестящий стиль парижанина

de naissance Делёза несколько не походит на тяжеловесный стиль Хайдеггера, который всегда оставался немецким метафизиком, сохраняя провинциализм и 'варварский' язык. Замечательная интуиция Бадью о языческом пантеизме Делёза гласит: он был современным греком, мыслителем Всего, натурфилософом. Мысль Делёза, как и мысль Хайдеггера, в какой-то мере *стилизована* под раннегреческую физику, под наивность, за которой скрыта великая глубина. Делёз, как и Хайдеггер, возвращается от метафизики к физике. Но отличие Делёза от Хайдеггера, француза от немца, в том, что его онтология совсем не фундаментальна. Ее автор использует более тонкие 'материалы', эмпедокловы пленки и поверхностные эффекты, словом, не обладающие толщиной тончайшие испарения действительности.

181

Поэтому можно согласиться и с Фуко, который считает философию Делёза метафизикой. Он имеет в виду ее поверхностный, оболочечный характер. Фуко понимает аристотелевское *μετά* та *φυσικά* не как 'идушее вслед за физикой', а как то, что посвящено осмыслению 'поверх-бытия' (sur-être). Из этого тончайшего французского 'поверх-бытия', отличного от немецкого 'здесьбытия' (тяжеловесного Dasein, или être-là), и скроена делёзовская онтология.

О том, что Делёз - прежде всего стиль, говорят и литературные достоинства его книг. Как писатель, Делёз обладает большим талантом. Он свободно меняет стили, мгновенно переходя от сухого академизма к бурлеску и парадоксу. Перед зрителем разворачивается драматическое действие. Мысль Делёза это theatrum philosophicum. В дионисийском 'танце' Делёз легко перемещается не только внутри стилей, направлений и школ, но и внутри видов искусства (от литературы к кино, театру, живописи).

Книги Делёза написаны прекрасным французским языком. Это не язык философских абстракций, а язык образов. Помимо осязаемости сравнений (фарфор и вулкан, рыба и море, ритуфель и галоп, лошадь и птица), он насыщен пространственными метафорами, многие из которых заимствуются из топологической геометрии Римана. Геометризм Делёза сильно отличается от алгебраизма самого Бадью, от его сложного, формульного стиля. Делёз, как известно, широко использует такие понятия, как поверхность (surface); складка (pli); внутреннее/внешнее (dedans/dehors); внутреннее / внешнее положение (intérieurité/extérieurité); линия убегания (ligne de fuite) и некоторые другие. Для делёзовской прозы характерно богатство синонимических рядов, особенно тех, которые служат для выделения оттенков интересующих его понятий. К примеру, при описании расхождения мы встречаем существительные partage (раздел с присвоением долей), division (просто деление), découpage (разрезание, разделывание), dis-jonction (разъединение), distinction (раздел-сортировка), distribution (раздел-распределение),

différenciation (дифференциация, различие), séparation (отделение), répartition (раздел-раскладывание), divergence (расхождение) и т.д.

182

Словом, Делёз - выдающийся стилист современности. Правы те, кто считает Делёза парижским модельером, законодателем философской моды. Понятия 'от Делёза' отличаются безупречным вкусом, это haute couture со всеми вытекающими отсюда последствиями. А это должно означать, что доступны они далеко не каждому, что мысль Делёза элитарна. Она задумана как философия избранных и для избранных и совсем не рассчитана на массовое потребление. И как ирония судьбы (в которую Делёз верил) предстает ее тиражирование в последние годы. Если не считать Ницше, то мало кто из философов такого уровня снискал столь широкую 'популярность'.

Показатель масштабности увлечения делёзовской философией - ее распространение через Интернет. Именно таким образом поклонник Делёза может прослушать в его исполнении начитанный под психоделическую музыку отрывок из Ницше (запись 1972 г. или 1973 г.), а также песню 'Путешественник' (на сайте www.webdeleuze.com).

Это не единственный франкоязычный сайт Делёза. Основанный Делёзом и Гваттари журнал 'Химеры' тоже имеет свою страницу. Англоязычные сайты Делёза: 'Deleuze and Guattari Web Ressources', который содержит комментарии и статьи о Делёзе, а также почти полный перевод 'Абэвэгэдейки' на английский язык; затем 'Rhizomat', заполненный цитатами из 'Тысячи поверхностей'. В Интернете есть и место встречи для 'любителей' поговорить о философии Делёза.

Более того, Делёз даже удостоился собственного 'монумента'. Во время авиньонского фестиваля искусств (летом 2000 г.) швейцарский художник Томас Хиршхорн устанавливает в пригороде Авиньона так называемый 'Deleuze monu-ment', посвященное философу временное сооружение из подручных материалов.

183

В круглосуточно открытом центре располагалась библиотека книг Делёза, демонстрировались его видеоинтервью и 'Абэвэгэдейка'. Управляемый местной молодежью 'монумент Делёза' был украшен многочисленными стихами, рисунками и граффити, оставленными жителями квартала ('Жиль, вернись!', 'Ж.Д.: мы тебя любим', 'Жиль, нам тебя не хватает, хотя, конечно, обойдемся'). Однако позже он сделался жертвой краж и регулярно повторяющихся актов вандализма и по истечении двух месяцев был демонтирован; за это время автор успел собрать объемистый том восторженных признаний в любви к делёзовской философии.

Примечательно и то, как 'переварили' философию Делеза в Америке. Снабженная этикеткой 'poststructuralist anarchism' и объемистыми комментариями мысль Делёза сделалась прибыльным товаром на книжном рынке (вышедший в 2001 г. трёхтомник 'Тысяча поверхностей' стоил 660 долл. США). Есть, конечно, и наш, 'русский' Делёз, столь же не похожий на своих французских собратьев, как и Делёз 'американский'.

Но в том и состоит достоинство данной книги, что Делёз, предлагаемый нам Аленом Бадью, - философ в классическом смысле слова, утонченный бергсонист и современный эллин, мыслитель Единого и множественного, виталист и антидиалектик - несомненно, лучший из тех, которые есть сегодня в философской литературе. Это Делёз не для всех, Делёз, освобожденный от мнений и клише, окруживших его мысль за последние годы, свободный от слишком красочного словаря, опасного из-за своей притягательности для недобросовестных последователей. Делёз у Бадью - систематик гегелевского уровня, обитатель высших аналитических сфер, создатель собственной 'философской вечности'. Но помимо того - ученик Диониса, француз из тех, которых так любил Ницше.

Денис Скопин

185

ИЗ МОНСТРОВ - В КЛАССИКИ

Ален Бадью отвоевывает Делеза у постмодернистов

Петр Резвых

Под пером постмодерниста философская классика может принять самый неожиданный вид.

Гравюра середины XVI в.

Ален Бадью. Делез. Шум бытия. Пер с фр. Д.Скопина. - М., Прагматика культуры - Логос-альтера, 2004, 184 с.

Собственно говоря, непонятно, почему издатели поместили книгу Алена Бадью о Делезе в серию "Интеллектуальные биографии". Ни описания внешних событий жизни знаменитого мыслителя, ни даже изображения его философской эволюции читатель здесь не найдет. Перед нами философская книга в самом строгом смысле этого слова: один философ пытается прояснить свои отношения с другим философом, переосмысливая и перетолковывая его творчество. Так что еще неизвестно, о ком из двоих - Делезе или самом Бадью - книга сообщает больше.

С Бадью повторяется та же история, что и с другими модными французскими мыслителями. С тех пор как в 1998 г. вышла в свет русская версия книги "Апостол Павел. Обоснование универсализма" (1997), он прочно удерживает в России соблазнительный для интеллектуалов статус "широко известного в узких кругах". Последующие переводы

"Манифеста философии" и вереницы статей мало что изменили: Бадью по-прежнему чаще упоминают, чем цитируют, и чаще цитируют, чем задумываются над смыслом его философских построений. О нем любят говорить как о самом ярком философе современной Франции, но главный философский труд Бадью "Бытие и Событие" (1988) остается для русских читателей недоступным, так что чтение других, более поздних его сочинений напоминает попытки разобраться в сюжете фильма, начало которого мы пропустили. Ну да нам не привыкать.

"Делез. Шум бытия" - единственная на сегодня книга Бадью, целиком посвященная творчеству одного философа. Притом философа-современника. Но почему именно Делез? Тут надо иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, вся философская и политическая деятельность Бадью, успешно совмещающего службу на философском отделении парижской Эколь Нормаль с многолетним членством во французской компартии и активной работой в основанной им вместе с товарищами Политической организации левого толка, определена его приверженностью идеалам парижского восстания 1968 года. Во-вторых, собственно философская позиция Бадью связана с попытками противостоять одновременно двум суперколоссам современной мысли - постмодернизму и аналитической философии. В обоих отношениях Бадью находит в Делезе, кумире левых радикалов и эстетствующих анархистов, одновременно и союзника, и соперника. Отсюда его странное отношение к своему герою - что-то вроде любви-ненависти, причудливый сплав восхищения и ревности. И надо сказать, что Бадью нашел блестящий способ выразить это отношение.

Сам Делез не раз признавался, что его собственное обращение с хрестоматийными классиками было далеко от академического пиетета: "Я воспринимал историю философии как этакую содомию... я воображал себе, что за спиной автора делаю ему ребенка, который должен бы быть его ребенком, но в то же время - монстром. Очень важно, чтобы ребенок был его, поскольку необходимо, чтобы автор и в самом деле говорил то, что я заставлял его говорить. Но необходимо и то, чтобы ребенок был монстром..." Так не будет ли единственно правильным способом обращения с его мыслью попытка вот так же, по-делезовски, прочесть и самого Делеза? Именно это Бадью и проделал. В его интерпретации *enfant terrible* французской мысли, апологет различия, глашатай прав "гетерогенного множества желаний" и непримиримый враг диалектики неожиданно становится наследником греческой классики от досократиков до неоплатоников, одним из последних философов Единого. Центральные для философии Делеза пары понятий - виртуальное и актуальное, время и истина, вечное возвращение и случай, складка и внешнее - предстают как различные имена одного Бытия, а книги, в которых они разрабатывались, - как опыты постижения единого, вечного смысла этого Бытия. В канонизированном же образе Делеза как мыслителя-анархиста Бадью видит предательство по отношению к учителю, совершенное нерадивыми учениками и бездарными эпигонами. Так что неудивительно, что во Франции и Германии книга была встречена весьма прохладно. Надо полагать, в России, где метафизика всегда была в чести, ее ждет куда более радушный прием.

При всей спорности толкований Бадью у них есть одно замечательное преимущество перед бесчисленными глоссолалиями постмодернистской критики: они вносят ясность в провокационно усложненный язык Делеза. Эту волю к прояснению темнот разделили с Бадью и его русские переводчики: в основном тексте книги и приложенных к нему избранных текстах Делеза исправлено множество ошибок перевода, уже растажирированных в отечественной делезиане. Я всегда подозревал, что с этим русским Делезом не все в порядке и что по части производства детей-монстров переводчики любому Делезу дадут сто очков вперед. Теперь в этом можно воочию убедиться,

просмотрев примечания в книге Бадью. За что Денису Скопину и Борису Скуратову отдельное спасибо. Хотя кто без греха? Скопин, к примеру, и сам спутал американского романиста Мелвилла с французским режиссером Мельвилем.

Научное издание

Ален Бадью

Делез "Шум бытия"

серия 'интеллектуальные биографии'

перевод с французского и послесловие Дениса Скопина

Ответственный за выпуск Л. Шаповалов

Художник Д. Наумкин

Оригинал-макет -

А. Лапкина Корректор - Т. Никитина

Фонд научных исследований

'Прагматика культуры'

E-mail: info@artpragmatica.ru

<http://www.artpragmatica.ru>

'Логос-альтера'

издательство 'Ессе хомо'

E-mail: germes@land.ru

Подписано в печать 25.07.2004. Формат 84x108/32.6 п.л.

Бумага офсетная ? 1, Гарнитура Newton C'

Печать офсетная.

Сканирование и форматирование: [Янко Слава](#) (Библиотека [Fort/Da](#)) || slavaaa@yandex.ru || yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Исq# 75088656 || Библиотека: <http://yanko.lib.ru/gum.html> ||

