

Об основании Делёза

КРИСТИАН КЕРСЛЕЙК

Старший преподаватель, Центр исследований современной европейской философии (CRMEP), Мидлсекский университет (MDX). Адрес: The Burroughs, Hendon Way, Hendon, NW4 4BT London, United Kingdom.
E-mail: blueo9@onetel.net.uk.

Ключевые слова: Жиль Делёз; Иммануил Кант; Мартин Хайдеггер; обоснование; вопрос; метод; система.

В статье рассматривается значение работы «Что такое обоснование?» — студенческих заметок, основанных на курсе лекций Делёза в лицее Людовика Великого. Этот курс крайне важен для разъяснения «Различия и повторения», так как представляет собой сконцентрированный массив делезовских идей, а также устанавливает различия между разными подходами к философской задаче (само)обоснования и начала философии вообще. Делёз исходит из мифологии: в мифах есть герой-основатель, утверждающий свое право на что-то, а само мифологическое мышление с сопутствующей ему бесконечной задачей — ритуальным повторением — является первым шагом на пути осуществления разума как бесконечного. С Юмом, Кантом и посткантовской философией мы приходим к основе разума, и сам текст Делёза также посвящен возможности конечных существ «реализовать разум». Знание после Юма, однако, обосновывается субъективными принципами, и теперь уже субъект утверждает свое право

на обоснование путем того, что Делёз называет «вопросанием».

Структур вопрошания три — экзистенциальная, логико-рациональная и критическая, однако они не противопоставлены, а формируют тройную функцию обоснования. Они могут также либо иметь отношение к познанию вещей, либо выражать вещи сами по себе. Первую установку Делёз называет методом, а вторую — системой, положительно при этом отзываясь о посткантовцах и даже Гегеле, шагнувших в сторону системы после того, как Кант не смог выбрать между системой и методом, и к тому же подчеркивающих конститутивность человеческой конечности. Самым, однако, глубоким аспектом обоснования оказывается бесосновность, или раз-обоснование, — уже в этих лекциях Делёз обращается к столкновению с темной основой бессознательного, заимствуя идею у Шеллинга и связывая ее с индивидуацией. Таким образом, основание вносит в основу различие, и в этом заключается имманентное осуществление разума.

В ПРОШЛОМ году несколько ранних лекций 32-летнего Жюлья Делёза появились в интернет-архиве Ришара Пина¹, посвященном делезовским семинарам. Название состоящего из 42 страниц документа *Qu'est-ce que fonder?* я по причинам, приведенным ниже, перевел как «Что такое обоснование?». Он состоит из близкого к полному собранию заметок студента Пьера Лефевра, которые тот составил в 1956–1957 годах во время прохождения курса Делёза в лицее Людовика Великого в Париже. Этот удивительный документ, существование и природа происхождения которого, по-видимому, оставались неизвестны, находился в хранилище на протяжении пятидесяти лет. Появление этого текста — событие чрезвычайной важности для тех, кто желает понять, что Делёз пытался воплотить в своей самой интересной, но в то же время сложнейшей для понимания работе — книге 1968 года «Различие и повторение». В действительности «Что такое обоснование?» помогает объяснить философский контекст и цели, методологию и концепты всех работ Делёза, написанных до 1968 года.

Основной целью лекций было установить различия между тремя разными методологическими подходами к философской задаче *обоснования*: между экзистенциальным подходом, рационально-логическим и критическим кантианским. В самой же книге «Различие и повторение» читателю не предоставляется возможности узнать о потенциальной важности различий уровня и методологии для Делёза в силу того, что перечисленные подходы не представлены обособленно. Однако в курсе «Что такое обоснование?» мы можем заметить, что Делёз начинает с осознанного различия между тремя приведенными подходами к философскому основоположению. Создается впечатление, будто всё, что позднее разделяется на исследования Делёза в области истории философии и литературы или же на главы таких книг, как «Раз-

Перевод с английского *Дарьи Кульбашной* по изданию: © *Kerslake C. Grounding Deleuze // Radical Philosophy*. 2008. № 148. P. 30–36. Публикуется с любезного разрешения автора.

1. См.: *Les Cours de Gilles Deleuze // WebDeleuze.com*. URL: <http://webdeleuze.com/php/sommaire.html>.

личие и повторение» и «Логика смысла», берет начало в искусно поставленных вопросах, являющихся частью текста «Что такое обоснование?». Последний курс является не чем иным, как пратекстом делезовской философии до 1970-х годов. «Что такое обоснование?» — это оригинальная заготовка главнейших делезовских тем и проблем, представленных в изначальном концентрированном виде до момента, когда они распались на мозаику письменных работ философа.

«Что такое обоснование?» — это единственный курс лекций Делёза, который посвящен непосредственно фундаментальным темам философии, а не идеям известных философов. За исключением лекций 1970-х годов о кино и проекте «Капитализм и шизофрения», курсы лекций Делёза всегда базировались на изложении и интерпретации идей таких значимых философов Нового времени, как Кант, Спиноза и Лейбниц. Курс «Что такое обоснование?» затрагивает обоснование — точку отсчета, начало — как одну из важнейших тем философии модерна. Как человек начинает путь в философии? Какой из подходов — эпистемологический, логический, этический или экзистенциальный — считается избранным в философии модерна?

Как же следует перевести французский термин *fonder*? *Qu'est-ce que fonder*? можно передать как «Что такое заложение основы?» или даже как «Что значит закладывать основу?». Концептуальные различия делезовских терминов *fondement*, *fond* и *fondation* в «Различии и повторении» уже были отмечены переводчиками ранее². Может показаться, что *fondement* Делёза можно примерно перевести как «основание» (*fondation*), в то время как его *fond* — это перевод немецкого концепта *Grund*. Однако проблема заключается в том, что и *fondement*, и *fond* могут служить переводом *Grund*, значение которого варьируется. Например, в переосмыслении Лейбница и его закона достаточного основания как «принципа определяющего основания» в ранней работе Канта «Новое освещение первых принципов метафизического познания» *Grund* означает «разум»³. В то же время *Grund* Шеллинга в его поздних работах имеет «глубинный» смысл бездны. В лекциях 1956 года

2. См.: Patton P. Translator's Preface // Deleuze G. *Difference and Repetition*. L.: Athlone, 1994. P. xiii; а также примечание Луизы Бёрчилл к переводу слов *fondement* и *fond* в ее переводе работы Алена Бадью «Шум бытия»: Badiou A. *The Clamour of Being*. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 2000. P. 132.

3. См.: Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 1. С. 269 слл. — *Прим. ред.*

Делёз интересуется всеми возможными значениями слов *Grund* и *fonder*, при этом сохраняется особенно сильный акцент на кантовском и посткантовском понимании «обоснования». Примечательно, что текст *Qu'est-ce que fonder?* содержит множество отсылок к идеям Хайдеггера, причем не только к работе «Кант и проблема метафизики», опубликованной в 1929 году, но также к эссе «О существе основания» того же года.

Основной философской точкой отсчета текста *Qu'est-ce que fonder?* является традиция мышления об автономном самообосновании, которая идет от кантианства через посткантианство до хайдеггеровского экзистенциализма. В одной из главных частей курса Делёз подытоживает его цель:

Тот факт, что тезисы Хайдеггера в книге о Канте представляют собой возобновленный интерес к размышлениям посткантианцев, побуждает нас повторить то, что было предпринято Кантом. Главнейшей темой настоящего проекта станет *конститутивная конечность* (151)⁴.

Проект «повторения того, что было предпринято Кантом», Делёз окончит принятием гибрида «трансцендентального воображения» Хайдеггера и «философии воображения» Новалиса, в которой последний совмещает истину и поэзию. Однако идеи Делёза о природе «обоснования» все же достаточно самобытны. Философ отмечает значимость процесса «психического повторения», которое приводит к «раскрытию чего-то нового в сознании (*esprit*)» (176). Обоснование, заключает он, следуя Гегелю, дает вам больше, чем вы ожидали: «Разве любая основа не преподносит нечто неожиданное?.. В операцию обоснования вклинивается перемена, которую влечет за собой сама операция» (42). Действительно, в чем бы заключался смысл обоснования, спрашивает Делёз, если бы не происходило изменений в том, что кладется в основу? «Обосновывать — значит совершать метаморфозу», — пишет он в «Различии и повторении»⁵. Таким образом, курс является документом

4. Перевод на английский язык всех цитат из курса Делёза выполнен автором статьи. Через семь лет после публикации статьи вышел перевод курса на английский, выполненный Ардженом Кляйнеренбринком: *Deleuze G. What Is Grounding?* Grand Rapids, MI: K& Publishing, 2015. Здесь и в дальнейшем мы приводим пагинацию цитируемых фрагментов по опубликованному английскому переводу курса. По необходимости мы сверяли два перевода и вносили уточнения. — *Прим. ред.*

5. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С. 192.

о философском путешествии, участии в центральной традиции философии модерна, которую Делёз нацелен «повторить».

Другая мысль по поводу перевода слова *fonder* заложена в саму структуру курса Делёза: первая лекция посвящена мифологическому пониманию акта обоснования. В ней Делёз предлагает гипотетически рассмотреть основные черты фундаментального переворота в человеческой истории — от ритуального повторения мифологических «актов основания» до становления «концептуальности» акта обоснования. Сравнение этого переворота с переходом от мифологического *основания* (*founding*) к философскому *обоснованию* (*grounding*) не будет противоречить делёзовскому пониманию. На «мифологической» стадии развития культуры естественные цели были трансформированы в человеческие путем ритуализации. Отсюда задача «философии»: трансформировать эти бессознательные, «ощущаемые» «культурные цели» в «рациональные цели» и вместе с тем обеспечить «осуществление разума» в материальном мире. Остаток курса является собой развитие мысли на тему природы философского обоснования. Название второй лекции отсылает к Хайдеггеру: «Что составляет сущностное бытие основы или разума?», третья глава носит название «Основа и вопрос», а последняя — «Основа первых положений». Несмотря на достаточно большое количество вопросов, оставленных без ответа в 1956 году в конце делёзовского проекта «повторения» истории посткантианства, можно сказать, что предпринятое им оказалось довольно успешной зарисовкой новой посткантианской мысли о возможности «осуществления разума» конечными существами. В некотором роде проект можно считать более доступным, чем законченный продукт «Различие и повторение», который появился двенадцатью годами позднее.

Лефевр сообщает нам, что начало курса отсутствует в рукописи. Тем не менее он упоминает, что Делёз начал лекции с отсылки к «основным героям мифологии», в частности с примера Улисса/Одиссея. Мифы об основании могут быть охарактеризованы тремя аспектами: они производят «образ мира»; они взывают к «более глубокому истоку или происхождению, нежели простое начало» (175), и впоследствии увековечиваются в актах «повторения». Мифология пересказывает истории фигур основателей, таких как Одиссей и Геракл, фигур, которые прошли через суровые испытания для того, чтобы заслужить право творить законы. Герой, чья задача состоит в том, чтобы «основывать», должен в первую очередь быть тем, кто требует или претендует на что-то, отсылая

к праву; это тот, кто докажет свое право с помощью прохождения своего рода суровых испытаний.

Основание есть то, что предоставит или не предоставит нам право. Основание есть третья. Требовать — значит претендовать на что-то. Акт требования подразумевает подчинение сравнению, которое способно обеспечить или подтвердить наше право. Это означает принятие суровых испытаний. Основание есть третья, так как оно не есть ни претендент, ни то, на что претендуют. Это то, что предоставит требуемое претенденту. Самостоятельно предмет никогда не подчиняется требованию... Таким образом, то, что основывает, есть испытание [*Ce qui fonde alors c'est l'épreuve*]... Всегда есть третья, которое необходимо искать, так как третья и есть основание (22–23)⁶.

Идея Делёза, согласно которой миф и ритуал в своей основе содержат «повторение», берет начало в теории Мирча Элиаде. Теория заключается в том, что смысл религиозных ритуалов происходит из «повторения примордиальных актов» (в антологию 1953 года «Инстинкты и институты» Делёз включил важный отрывок об идее повторения из книги Элиаде «Миф о вечном возвращении»)⁷. Для Элиаде мифическая репрезентация существует, чтобы указать нам на то, что произошло у истока, *in illo tempore* («в те дни»), что *на самом деле* было уникальным, а потому стоит многолетнего повторения⁸. Делёз утверждает, что появление в ранних человеческих сообществах повторения, связанного с ритуалами, заложило фундаментальное отличие между людьми и жи-

6. Как видно, стиль раннего Делёза напоминает доселе неизвестный диалект «хайдеггерянского», однако, возможно, такое впечатление возникает из-за состояния заметок, сделанных во время чтения этих лекций.

7. *Eliade M. L'ordre rituel // Instincts et institutions / G. Deleuze (ed.)*. P.: Hachette, 1953. P. 14–15; отрывки из: *Элиаде М. Миф о вечном возвращении // Он же. Миф о вечном возвращении*. М.: Ладомир, 2000. С. 26, 28–29.

8. Элиаде подытоживает, что в случае ритуального способа «проживания мифа» нам следует говорить «не о коллективном воссоздании в памяти мифических событий, но об их воспроизведении. Мы ощущаем непосредственное присутствие персонажей мифа и становимся их современниками. Это предполагает существование не в хронологическом времени, а в первоначальной эпохе, когда события *произошли впервые*. Именно поэтому можно говорить о временном пространстве мифа, заряженном энергией. Это необычайное, „сакральное“ время, когда обнаруживаются явления *новые, полные мощи и значимости*. Переживать заново это время, воспроизводить его как можно чаще... такое желание просматривается во всех ритуальных воспроизведениях мифов» (*Он же. Аспекты мифа*. М.: Академический проект, 2010. С. 29).

вотными — отличие, которое все же опиралось на «естественные цели». Когда примордиальные акты повторения стали центральными в человеческой культуре, люди оказались вовлечены в «бесконечные задачи». Акт поминовения никогда не кончается; «наша любовь к усопшим — нескончаемая задача». Учитывая то, что основание может быть извлечено только из актов мифического или ритуального повторения, осуществление человеческих целей более не является «прямым» и, грубо говоря, «ощущается» и «проживается» только в работе воображения, которая поддерживает мифическое повторение. Эти «культурные цели... еще не цели разума» (15). В лучшем случае они «ощущаются» как «ценности» (18).

Так «когда же проблема основания становится философской?» Для того чтобы «ощущаемые культурные цели» перешли в разряд «культурных целей разума» и «из мифологии произошел переход в философию», «основатель должен заявить: бесконечные задачи должны быть осуществлены в самом *этом* мире» (16–17). Позже Делёз продолжит говорить о настоящем предмете философии как об имманентности. А в курсе «Что такое обоснование?» мы видим первые подсказки на счет этого таинственного понятия. Целью философии является нахождение пути осуществления бесконечного в *этом* мире. Следуя Канту, Делёз заявляет, что осуществление разума не проистекает исключительно из актов знания («Критическая философия Канта», 1963). Оно достигается с помощью иерархии других типов познания, которые представляют собой «систему» «целей разума».

Но Делёз не единожды предупреждает нас об имманентности как о философском головокружении и о том, что прежде всего философия должна пройти свою рискованную, анархическую стадию ученичества⁹. Со второй «главы» (лекции названы «главами») Делёз вычерчивает имманентную характеристику диалектики обоснования в философии. Он начинает с Платона, однако сразу же переходит к проблемам философии «модерна». Философия начинается с Платона, который позволяет философу проявить себя в качестве «претендента» на рациональную идею, в качестве того, кто будет экзаменован согласно уровню «сопричастности» идее. Но Платон все еще ограничен мифическим мышлением (в частности, из-за своей концепции припоминания), в то время как, согласно Делёзу, философия по-настоящему приступает к своей задаче — обоснованию и осуществлению разума — вместе

9. См.: Kerslake K. The Vertigo of Philosophy: Deleuze and the Problem of Immanence // Radical Philosophy. 2002. № 113. P. 10–23.

с Юмом, Кантом и посткантианской философией. Философия перестает быть мифической и становится модернистской, когда ступает на путь *эпистемологического обоснования*; то есть она становится возможной только тогда, когда ставится вопрос об основах наших претензий на знание или же о *критериях*, на которые мы опираемся, когда беремся утверждать что-либо о мире.

Во второй главе Делёз прослеживает «Формирование кантовской идеи трансцендентального». Он утверждает, что условия для коперниканского переворота, то есть осознания, что «не объект, а субъект позволяет нам найти основание» (26), появились впервые во время столкновения Юма с проблемой индукции в «Трактате о человеческой природе». Спрашивая о том, как мы узнаем, что Солнце взойдет завтра, Юм начинает модернистскую традицию философской мысли об обосновании. Эта мысль впоследствии становится центральной для философии Канта, и к ней повторно обращаются такие философы, как Фихте, Шеллинг и Гегель.

Юм предвидел проблему обоснования. Поставлен вопрос: «по какому праву» (*quid juris*)... По какому праву мы можем делать выводы о будущем из прошлого (25–26)?

Как я могу делать *фундаментальные* заявления об этом мире? Когда я заявляю о знании, я «выхожу за границы» или же трансцендирую (*dépasser*) данное посредством обращения к всеобщему (например, когда я заявляю, что вода *всегда* закипает при 100 °С). Если же я выхожу за рамки данного в суждениях, то что обосновывает справедливость суждений? Согласно Делёзу, проблема гарантии высокоспецифичной «трансцендентности» данного обуславливает модернистский подход к проблеме обоснования и становится причиной появления идеи субъективности, которая характеризует философию модерна. Начиная с философии Юма, то, что обосновывает знание, представляет собой исключительно субъективные принципы: «не объект, а субъект позволяет нам найти основание» (26). Замечания Делёза о значении и масштабе понятия субъективности достойны особого внимания. Хотя и кажется, что порой он отходит от данных рамок, Делёз их никогда не оставлял:

Юм представил нечто новое: анализ структуры субъективности. Так уж вышло, что слово «субъект» используется им крайне редко. И это не совпадение. Гегель также анализирует субъективность, не вовлекая слово «субъект». Хайдеггер идет дальше,

утверждая, что слово «субъект» не должно быть использовано вовсе. Вместо этого «субъекта» нужно обозначить с помощью сущностной структуры, которую следует открыть. Если философ предоставит приемлемое определение субъекта, ему больше не придется открыто говорить о нем. Хайдеггер и Гегель общаются, что субъект — не более чем саморазворачивание. Гегель дает диалектический анализ: саморазворачивание есть самообразование и т. д. и т. п., вся суть в опосредовании. Хайдеггер пишет, что существом субъективности является трансцендентность, но в новом смысле: если ранее этот термин использовался для того, чтобы обозначить состояние чего-то трансцендентного, то в случае Хайдеггера имеется в виду движение самотрансценденции. Трансцендентным становится сам способ бытия движения-к (24–25).

В отличие от юмовского психологического понимания субъекта (основанного на идее привычки), «трансцендентальный субъект Канта отделяет себя от эмпирической и психологической субъективности» (29). Это более не вопрос «факта» (*quid facti*), то есть того, что мы получили с помощью эмпирического наблюдения или науки; вопрос теперь заключается в том, как *мы мыслим о том, что мы знаем* подобные «факты». Возможность непосредственной связи между нашими априорными идеями и самим миром (интеллектуальная интуиция) исключена, согласно Делёзу, в 1772 году в письме Канта, адресованном Маркусу Герцу. Кантианство интересуется логикой имплицитных критериев, на которые мы ссылаемся, когда делаем утверждения об объективности и реальности. Роберт Пиппин утверждает, что следующее действительно как для кантианства, так и для посткантианства:

Когда *S* утверждает, что *знает P*, *S* должен имплицитно понимать себя как участвующего в практике суждения и подтверждения, и... он должен контекстуально или имплицитно понимать достаточно в этих практиках для того, чтобы его действия могли считаться участием в указанных практиках¹⁰.

Из кантианского критического подхода к познанию Делёз делает вывод о том, что «акт требования подразумевает подчинение сравнению, которое может обеспечить или подтвердить наше право»; иными словами, акт требования всегда заключается в том, чтобы имплицитно позиционировать себя как того, кто «возвращает себе право» (22–23). Акт требования подразумевает повтор-

10. Pippin R. Hegel's Idealism. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 23.

ное получение права. Именно в этом и заключается задача обоснования в части, которая требует индивидуальных умственных и физических усилий. Имплицитное должно быть развернуто, сделано эксплицитным. Каким образом такая задача может быть осуществлена? Делёз дает ответ: посредством особого способа мышления, которое на самом элементарном уровне может называться «вопросом».

Подобно «Сфинксу, формулирующему вопрос» в мифологическом основании, в философском обосновании «обращение к основе» происходит в формате «формирования вопросов» (44). Делёз размышляет об этом в третьей и самой длинной главе текста «Что такое обоснование?», названной «Основа и вопрос». Делёз предъясняет три элементарных «структуры» вопрошания. Во-первых, это экзистенциальная структура, примером которой выступает Кьеркегор с его «Философскими крохами». Этот тип формирования вопросов «отвергает все ответы»; согласно ему, процесс обоснования состоит в столкновении с онтологическим «парадоксом». «Что такое обоснование?» показывает, что делезовское понятие повторения наследует кьеркегоровскому пониманию. В этой части главы Делёз рассуждает о грехе, тревоге, а также о стадиях жизни (эстетической, этической и религиозной). Эти рассуждения не дублируются в других его работах. Однако они являются ключевыми для понимания делезовского повторения. Вторая структура вопрошания «заявляет о том, что может привести к науке всех решений возможных проблем согласно универсальному принципу» (46). Эта часть текста предлагает обширное обсуждение рационалистов и, в частности, размышления о метафизике контрфактической контингентности Лейбница, а также о его исчислении совозможностей. Наконец, в виде нового подмножества «основы как вопроса» появляется «критический вопрос», который мотивирует кантианство: как различить истинные и ложные проблемы, как определить метафизические иллюзии и понять, откуда они происходят? В отсутствие основы, предоставляемой подобной структурой вопрошания, не будет возможности понять, какие проблемы являются истинными, а какие — ложными.

Сначала может показаться, что Делёз говорит, будто бы философское обоснование осуществляется с помощью трех несводимых друг к другу составляющих формирования вопросов: экзистенциальной составляющей, логико-рациональной, а также критической. И создается впечатление, что *каждая* из них необходима для достижения автономии мышления и осуществления разума. Однако Делёз утверждает, что рассматривает эти три раз-

личные структуры вопрошания в качестве «тройкой функции обоснования» (125). Если эпистемическое или критическое вопрошание является *первой* процедурой, предпринятой философией, отсюда не следует, что эпистемология и цели познания суть высшие цели философской мысли. В книге «Критическая философия Канта» Делёз демонстрирует, что осуществление разума протекает куда более сложным образом. Сначала оно возвышается к актам практического разума, а потом переходит к другим видам рефлексивной мысли — об искусстве, прекрасном и органической жизни. Цели разума не реализуются лишь путем познания, они также осуществляются в этических актах, в контексте эстетического опыта, в контексте изучения живой природы и (как замечает Делёз в ходе обсуждения «Идей всеобщей истории...» в своей книге о Канте) в реконцептуализации и актуализации новых социальных норм, касающихся коллективной реализации автономной субъективности.

В «Основе первых принципов», заключительной главе курса «Что такое обоснование?», Делёз продолжает размышления о тройной функции обоснования и заявляет, что та «все время колеблется между двумя полюсами». Принципы могут либо «иметь отношение к нам и нашему простому познанию вещей», либо же, наоборот, выражать «вещи сами по себе» (125–126). Следуя словам Гегеля в предисловии к «Феноменологии духа», Делёз называет первый полюс «методом», а второй — «системой». Метод рассматривает предмет как уже существующий и стремится, согласно своим принципам, наилучшим способом извлечь знание из уже существующего предмета. В пример Делёз приводит двух философов метода: Декарта и Бэкона. С другой стороны, есть философы системы: Фихте, Маймон, Шеллинг и Гегель. По словам Делёза, подход Канта не столь эффективен, так как тот не смог выбрать между методом и системой. Кант завершает свою «Критику чистого разума» архитектурой в то время, как ему следовало бы начать с конструкции системы. Посткантианцы были всецело правы, когда требовали доступа к *безусловному*, самообосновывающему принципу субъективности, что должен лежать у истоков знания. Фихте утверждал, что требуется «заменить факт сознания *актом* сознания. Кант еще не достиг позиции чистого акта» (154). Для Фихте задачей философии было восстановление основополагающего акта субъекта, выполняющего процесс «генезиса» реальных условий познания и раскрывающего основу нашего «конституированного» опыта. Фихте, как и Гегель, не отрицал возможности «диалектики», заложенной в этом генезисе, который должен был

восстановить «движение самих вещей». В 1990 году Делёз все еще мог заявить, что «верит в философию как систему»¹¹. Однако, что поразительно, в 1956 году в своих лекциях Делёз не противопоставит гегелевскому направлению посткантианской систематичности и даже дает ей компетентное подтверждение.

Достижение Гегеля состоит в том, что он произвел самообосновывающую систему путем пересмотра череды предыдущих «трансцендентальных иллюзий» как исторической последовательности реализации разума. Он «возвращается к мировой истории, проходя сквозь предыдущие философские позиции, и открывает смысл (*sens*) их рассуждений». Для Гегеля двумя основными аспектами действительной истории являются «труд и борьба», то есть базовые проявления «отрицания и перемены». «Человек есть сама недоудовлетворенность данным» (166), и только благодаря тому, что труд и борьба — это реальные процессы, философы могут дискутировать об их смысле (*sens*): «Кант и Гегель говорят, что воля созерцает себя или достигает абсолюта тогда, когда она есть воля к свободе. В этой воле к свободе — деятельность разумного существа, заключающаяся в осуществлении бесконечной задачи. Для Гегеля осуществление ее идет путем Истории» (16). Сомнения Делёза насчет гегелевского отождествления разума с мировой историей обоснованны. «Нельзя отрицать, что тоталитарные режимы заявляют о своем предпочтении систем» (131), но нельзя путать действительность (*Wirklichkeit*) в гегелевском смысле с простой реальностью. То, что поистине действительно и разумно, — это не то, что реально или было реальным просто по стечению обстоятельств. Действительное и разумное кроется в работе отрицания, которая опирается на то, что реально или же было реальным. Эта работа заметна в конституированном опыте только лишь частично — в *Erfahrungen* диалектического опыта. Поэтому система Гегеля в действительности не «закрыта» по отношению к будущему, не «тоталитарна».

Мы [ошибочно] требуем, чтобы система отражала будущее. Даже в предисловии к «Феноменологии» Гегель заявляет, что критика — это то же самое, что опыт. Требуется такое описание опыта, в котором что-то обязательно ускользает от того, кому опыт принадлежит. Именно в этом ускользающем фрагменте и кроется смысл опыта. Бессмысленно [предсказывать будущее], потому что условия действия не подразумевают никакого будущего

11. Deleuze G. Letter-Preface to Jean-Clet Martin // Two Regimes of Madness. N.Y.: Semiotext(e), 2006. P. 361.

го условия для будущего Государства. [Опыт] находит точку отсчета в противоречии в настоящем (173).

Однако идеи Делёза о том, как «реализовать» систему в мире конечных существ, все же берут начало в философии Гегеля. Система разветвляющихся дифференциаций Бергсона, обусловленная полярностью длительности и материи, уже заметна в ранних работах Делёза о Бергсоне, написанных в 1956 году. Появившийся в тот же период текст «Что такое обоснование?» несет следы влияния системы Бергсона, но вместе с тем последний также опирается на плюрализирующий подход к дифференциации Соломона Маймона¹². Итак, в этих работах уже подготовлена почва для замены гегелевской диалектики разума в истории на более плюралистическую идею множественных «линий ускользания», которые порождаются диалектическим движением бифуркации и развития.

Более того, Делёз с энтузиазмом отдаляется от инфляционного метафизического аспекта системы Гегеля, особенно от отождествления диалектики с раскрытием сущности Бога. Делёз критикует взгляд, в соответствии с которым философия модерна в конечном счете старается поместить человеческое существо на место Бога.

На самом деле эти философы не наделяют человека божественными силами. Они не возвышают человека к бесконечному, а всего лишь придают конечности конститутивный характер... В системе человек [также] больше не помещает себя на место Бога, поскольку система замещает творение другими понятиями (151, 170).

Идеи интеллектуальной интуиции, творения и т. п. более не имеют силы в постметафизической атмосфере критической философии.

Посткантианская систематическая философия не претендует занять место Бога. Когда Гегель говорит об абсолютном знании, он сообщает, что «оно не открывает нам никакой другой мир, кроме нашего». Абсолютное знание — это знание посястороннего мира. Речь идет о наличии замещения бесконечного рассудка трансцендентальным воображением. Точка зрения системы замещает собой бесконечный рассудок через трансцендентальное воображение, которое принадлежит конститутивной конечности. Много идей не выходит сохранить. Для примера можно рассмотреть

12. См. статьи «Бергсон, 1859–1941» и «Понятие различия у Бергсона»: *Deleuze G. Bergson, 1859–1941 // Desert Islands. N.Y.: Semiotext(e), 2004; Idem. Bergson's Conception of Difference // Desert Islands.*

идею творения, теологическую идею, которая может быть понята только исходя из постулата бесконечного рассудка и воли. Если же последние отменены, то и понятие творения нельзя сохранить. Для атеиста сохранение идеи творения абсурдно, поскольку ему уже больше не выгодно использовать концепты, неотделимые от идеи Бога. С этого момента философия, в своем отличии от теологии и *как философия*, больше не может поддерживать идею творения (167–168).

Кантианское и посткантианское понятие основной задачи философии «в корне современно». В этом смысле на кону теперь не конечность человеческого разума, рассматриваемая как противоположность божественному рассудку или прозрачной рациональной истине, а «конститутивная сила человеческой конечности». «Кант был первым, кто представил конечность как важнейший аспект разума, само составляющее разумного существа» (151). Именно эта конечность восстановлена постсистематически философами-кантианцами.

Философия меняет ориентиры странным образом: человек живет во времени, не является Богом, он конечен и поэтому должен быть конститутивным для мира. В этом смысле Кант решительно первый. Проблема заключается в том, как сформулировать эту конечность. У Хайдеггера [она передается через понятие] «существование»; у Канта — «схематизм» или трансцендентальное воображение. В «Творческой эволюции» Бергсон дважды напоминает нам, что важно оговариваться: *élan vital* конечен (150).

Подобные отрывки ставят под сомнение метафизические интерпретации того, что Делёз делает как философ. Одним из важнейших аспектов текста «Что такое обоснование?» является центральное положение, выделенное в работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггера. Делёз понимает ее как развитие жанра идей о «трансцендентальном воображении», которому положили начало Гегель (примером тому служит работа 1802 года «Вера и знание») и представители немецкого романтизма, в частности Новалис. Делёз выводит идею трансценденции Хайдеггера из той же самой матрицы Юм–Кант, что была упомянута выше.

У Хайдеггера трансцендентальное становится структурой самой эмпирической субъективности... Трансцендентальное сводится к трансценденции, к выходу за пределы. Возможно, в таком случае кажется, что трансцендентальная субъективность теряет свою важность. У Канта трансцендентальное делало позна-

ние возможным путем подчинения рациональных объектов человеческому познанию. Однако трансцендентальный субъект становится в конце концов тем, что обуславливает возможность трансценденции путем подвергания феноменов этой операции трансцендирования. В итоге трансцендентальный субъект становится всего лишь тем, для чего сама трансценденция является имманентной. У Хайдеггера, наоборот, разница между трансцендентальным и трансцендентным наконец исчезает. Определение этих понятий у Хайдеггера заключается в том, что больше нельзя отличить то, что обосновывает, от того, что обосновано. Именно поэтому фундаментом для любого обоснования служит свобода (40–41).

Обсуждение идей Хайдеггера в курсе «Что такое обоснование?» не имеет аналогов в других работах Делёза. Он также отстаивает теорию темпоральной структуры опыта Хайдеггера, а именно «условия, которые обуславливают в экзистенции нашу способность различать прошлое и будущее». Делёз делает заключение: Хайдеггер показывает, что «конечность конститутивна в той мере, в которой она организует время в виде *ekstasis*» (164). Именно трансцендентальное воображение является конститутивным для человеческого опыта. И если мы не научимся «секретному искусству» воображения, к которому отсылает Кант в своих комментариях к схематизму, человек будет обречен оставаться заключенным в *конституцированных* структурах своей конечности. «Необходимо отдать должное поэтам и писателям немецкого романтизма» (168), в чьих трудах мы впервые видим «философию, которая представляет принцип конститутивного воображения» (170).

Новалис хорошо знал Канта. Он говорит, что желает создать «философию», а не психологию воображения. <...> Природа прячет то, что производит. Следовательно, должно иметься воспроизводство искусственными средствами. <...> Новалис полагает, что способность воображения может соответствовать аналогичному движению в самих вещах при самовоспроизводстве. Отсюда и тема немецкого романтизма: отношение правды и поэзии. Согласно Новалису, в поэзии содержится своя абсолютная правда, в том смысле, что образы в поэзии суть не что иное, как движение воспроизводства. <...> Движение, с помощью которого мы используем способность воображения, не что иное, как движение, с помощью которого природа производит вещи. Однако это правда, разумеется, только при условии, что мы знаем, как грезить, знаем, как достигнуть особого напряжения мысли:

попытки высвободить те качества, которые содержались в заключении внутри вещи в ее естественном состоянии (168–170).

Создается впечатление, что Делёз намеревался отвести монадической идее «миров» Лейбница особую роль в своей романтико-хайдеггеровской системе обоснования мира в свободе. В сущности, контрфактическая метафизика Лейбница получила новое место в посткантианской философии воображения: она предоставляет систему ограничений *de jure* на мысль и жизнь и потенциальной реализации этих ограничений на практике. В тексте «Что такое обоснование?» Делёз почти готов разжечь фитиль, благодаря которому в контексте новой «трансцендентальной культуры» человеческого разума вспыхнет рационально-лейбницево-видение множественности миров.

Но именно здесь идея «самообоснования» достигает парадоксального совпадения с тем, что Делёз в «Различии и повторении» именуется «бездонностью/раз-обоснованием» (*sans-fond*), а мы, в свою очередь, достигаем, возможно, главнейшего аспекта проблемы делёзовской имманентности. В этих лекциях Делёз постоянно обращается к финальному виду «обоснования», который включает в себя «столкновение с бессознательным» и особое испытание путем «психического повторения». «Идея принципа обоснования, — говорит Делёз, — призывает нас предпринять подлинное повторение, то есть повторение психическое» (176). То «третье», к чему мы взываем в процессе обоснования, «действует в тени, в бессознательном. Фактически его можно назвать первым; третье было там с самого начала. Следовательно, вне всяких сомнений, будет необходимо исследовать бессознательное» (23). Здесь Делёз ссылается на необходимое для процесса обоснования столкновение с «основой» в глубоком и темном смысле, который подразумевал Шеллинг в поздних работах. В этом смысле, согласно словам Делёза в «Различии и повторении», «Основа (*le Fond*) становится автономной» и «сущностно связана с индивидуацией»¹³. Это предположение заставляет нас задуматься о главной «проблеме» в исследовании Делёзом идеи имманентности. «Что такое обоснование?» заканчивается следующим положением:

Необходимо, чтобы в этом [психическом] повторении было произведено или раскрыто нечто новое в сознании (*esprit*). Вот ответ на вопрос «для чего обоснование?»... Что раскрывается (как показано в последней главе), так это подлинная структура вооб-

13. Делёз Ж. Различие и повторение. С. 190. Перевод изменен.

ражения, смысл (*sens*) которой не может быть понят иначе, нежели через предприятие обоснования. Это предприятие, далекое от предположения бесконечности, само по себе является не чем иным, как принципом воображения (176).

Проблема заключается в том, что это «новое», которое было воспроизведено, является творением; оно не существовало до обоснования. Существует безосновность, разрыв, свойственные акту обоснования. Можно ли сказать в таком случае, что идеи обоснования и имманентности в конечном счете парадоксальны?

Создается впечатление, что к концу курса были достигнуты две вещи. Во-первых, Делёз продемонстрировал, что задача «философа» (как и — в каком-то смысле — любого студента философии, перед которым стоит цель обоснования своих идей) заключается в такой реконструкции истории культуры и в таком объяснении развития рациональных целей, которые бы обеспечивали возможность дальнейшего осуществления разума. Во-вторых, мы приходим к последовательной позиции, в соответствии с которой всеобщее обоснование философии является в итоге *дистрибутивно*, а не коллективно всеобщим. Если говорить языком Кьеркегора, процесс открыт *каждому*, но необязательно *всем* (по крайней мере не в одно время и в одном месте). Такова «внутренняя демократия» предприятия философского обоснования, то есть вход в неизбежно общее, разделяемое пространство онтологической справедливости. Обоснование — это задача *каждого*, а не задание всех. Обоснование воспроизводится как двойной желаемый побочный продукт, как общая цель обеспечения возможности осуществления разума в мире. Это, наверное, и составляет «имманентность»¹⁴.

Библиография

- Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
Делёз Ж. Спиноза // Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001.
Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 1.
Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2010.

14. Ср.: «Весь путь *Этики* лежит через имманентность; но имманентность — это само бессознательное, захват бессознательного. Этическая *радость* — коррелят спекулятивного *утверждения*» (Делёз Ж. Спиноза // Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 350. Курсив автора).

- Элиаде М. Миф о вечном возвращении // Он же. Миф о вечном возвращении. М.: Ладомир, 2000. С. 23–126.
- Badiou A. The Clamour of Being. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 2000.
- Deleuze G. Bergson, 1859–1941 // Desert Islands. N.Y.: Semiotext(e), 2004. P. 22–31.
- Deleuze G. Bergson's Conception of Difference // Desert Islands. N.Y.: Semiotext(e), 2004. P. 32–51.
- Deleuze G. Letter-Preface to Jean-Clet Martin // Two Regimes of Madness. N.Y.: Semiotext(e), 2006. P. 365–367.
- Deleuze G. What Is Grounding? Grand Rapids, MI: K& Publishing, 2015.
- Eliade M. L'ordre rituel // Instincts et institutions / G. Deleuze (ed.). P.: Hachette, 1953. P. 14–15.
- Kerslake C. Grounding Deleuze // Radical Philosophy. 2008. № 148. P. 30–36.
- Kerslake K. The Vertigo of Philosophy: Deleuze and the Problem of Immanence // Radical Philosophy. 2002. № 113. P. 10–23.
- Les Cours de Gilles Deleuze // WebDeleuze.com. URL: <http://webdeleuze.com/php/sommaire.html>.
- Patton P. Translator's Preface // Deleuze G. Difference and Repetition. L.: Athlone, 1994. P. xi–xiv.
- Pippin R. Hegel's Idealism. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

GROUNDING DELEUZE

CHRISTIAN KERSLAKE. Senior Lecturer, Centre for Research in Modern European Philosophy (CRMEP), blueo9@onetel.net.uk.
Middlesex University (MDX), The Burroughs, Hendon Way, Hendon, NW4 4BT
London, United Kingdom.

Keywords: Gilles Deleuze; Immanuel Kant; Martin Heidegger; grounding; questioning; method; system.

The article discusses the significance of *What Is Grounding?*, a text based on a lecture course given by Deleuze at the Lycée Louis le Grand. This course is crucial for understanding Deleuze's thought, as it presents his ideas in a focused manner and also establishes the differences between various approaches to the philosophical task of (self)grounding and the beginning of philosophy as a whole. Deleuze begins with mythology: mythological thinking accompanied by the endless task of ritual repetition forms the first step towards attaining reason as infinite. With Hume, Kant and post-Kantianism we arrive at the grounding of reason, and Deleuze's text itself is also concerned with the capacity of finite creatures to "realize reason". Knowledge after Hume, however, is grounded on subjective principles and in it the subject begins to assert its right to grounding through "questioning".

The structures of questioning are three: the existential, the logical-rational and the critical, and they are not opposed, but rather form a triple function of grounding. They could also have a relation either to knowledge or to expressing things as they are in themselves. Deleuze calls the first relation "method" and the second "system," and takes a positive view of post-Kantian philosophers and even Hegel because they had moved towards system after Kant could not choose between it and method and yet had emphasized the constitutive character of human finitude. The deepest aspect of grounding, however, remains "groundlessness/ungrounding" — in these lectures Deleuze is already turning toward an encounter with the dark ground of the unconscious, an idea he borrowed from Schelling and related to individuation. Thus, grounding brings difference into ground, and this is what the immanent realization of reason consists of.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-4-89-106

References

- Badiou A. *The Clamour of Being*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2000.
- Deleuze G. Bergson, 1859–1941. *Desert Islands*, New York, Semiotext(e), 2004, pp. 22–31.
- Deleuze G. Bergson's Conception of Difference. *Desert Islands*, New York, Semiotext(e), 2004, pp. 32–51.
- Deleuze G. Letter-Preface to Jean-Clet Martin. *Two Regimes of Madness*, New York, Semiotext(e), 2006, pp. 365–367.
- Deleuze G. Spinoza. *Empirizm i sub"ektivnost'*. *Kriticheskaia filosofiiia Kanta. Bergsonizm. Spinoza* [Empirisme et subjectivité. La philosophie critique de Kant. Le Bergsonisme. Spinoza], Moscow, PER SE, 2001.
- Deleuze G. *What Is Grounding?*, Grand Rapids, MI, K&P Publishing, 2015.
- Eliade M. *Aspekty mifa* [Myth and Reality], Moscow, Akademicheskii proekt, 2010.

- Eliade M. L'ordre rituel. *Instincts et institutions* (ed. G. Deleuze), Paris, Hachette, 1953, pp. 14–15.
- Eliade M. Mif o vechnom vozvrashchenii [Le mythe de l'éternel retour]. *Mif o vechnom vozvrashchenii* [Le mythe de l'éternel retour], Moscow, Ladimir, 2000, pp. 23–126.
- Kant I. Novoe osveshchenie pervykh printsipov metafizicheskogo poznaniia [Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio]. *Sobr. soch.: V 8 t.* [Collected Works: In 8 vols], Moscow, Choro, 1994, vol. 1.
- Kerslake C. Grounding Deleuze. *Radical Philosophy*, 2008, no. 148, pp. 30–36.
- Kerslake K. The Vertigo of Philosophy: Deleuze and the Problem of Immanence. *Radical Philosophy*, 2002, no. 113, pp. 10–23.
- Les Cours de Gilles Deleuze. *WebDeleuze.com*. Available at: <http://webdeleuze.com/php/sommaire.html>.
- Patton P. Translator's Preface. In: Deleuze G. *Difference and Repetition*, London, Athlone, 1994, pp. xi–xiv.
- Pippin R. *Hegel's Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.