

ISSN 0869-5377

eISSN 2499-9628

ЖУРНАЛ ИНДЕКСИРУЕТСЯ БАЗАМИ ДАННЫХ

Scopus Q1



EBSCO

РОССИЙСКИЙ ИНДЕКС
НАУЧНОГО ЦИТИРОВАНИЯ

Science Index*

RSCI

ProQuest



ULRICHSWEB™
GLOBAL SERIALS DIRECTORY

ERIHJUS
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

THE *Philosopher's* INDEX

Google
Scholar

CYBERLENINKA

ЛОГОС_

Ф И Л О С О Ф С К О -
Л И Т Е Р А Т У Р Н Ы Й
Ж У Р Н А Л

137

Главный редактор
Валерий Анашвили

Редактор-составитель
Артем Морозов

Редакционная коллегия
Вячеслав Данилов

Дмитрий Кралечкин

Виталий Куренной (научный редактор)

Инна Кушнарева

Михаил Маяцкий

Артем Морозов

Яков Охонько (ответственный секретарь)

Александр Павлов

Александр Писарев

Артем Смирнов

Полина Ханова

Игорь Чубаров

Редакционный совет

Петар Боянич (Белград)

Вадим Волков (Санкт-Петербург)

Борис Гройс (Нью-Йорк)

Славой Жижек (Любляна)

Борис Капустин (Нью-Хейвен)

Драган Куюнджич (Гейнсвилл)

Джон Ло (Милтон-Кинс)

Дейдра Макклоски (Чикаго)

Владимир Мау (председатель совета, Москва)

Кристиан Меккель (Берлин)

Фритьоф Роди (Бохум)

Елена Рождественская (Москва)

Блэр Рубл (Вашингтон)

Сергей Синельников-Мурьев (Москва)

Грэм Харман (Лос-Анджелес)

Клаус Хельд (Вупперталь)

Михаил Ямпольский (Нью-Йорк)

E-mail редакции: logosjournal@gmx.com

Сайт: www.logosjournal.ru

Facebook: www.facebook.com/logosjournal

Twitter: twitter.com/logos_journal

© Издательство Института Гайдара, 2020

<http://www.iep.ru>

Издается с 1991 года, выходит 6 раз в год
Учредитель — Фонд «Институт
экономической политики им. Е. Т. Гайдара»

ТОМ 30

#4

2020

Выпускающий редактор *Елена Попова*
Дизайн *Сергей Зиновьев*
Верстка *Анастасия Меерсон*
Обложка *Владимир Вертинский*
Редактор *Ксения Заманская*
Корректор *Любовь Агадулина*
Руководитель проектов *Кирилл Мартынов*
Редактор сайта *Анна Лаврик*
Редактор английских текстов *Уильям Уэскотт*

Свидетельство о регистрации
ПИ № ФС77-46739 от 23.09.2011
Подписной индекс в Объединенном
каталоге «Пресса России» — 44761,
в каталоге «Почта России» — П6843

Публикуемые материалы прошли процедуру
рецензирования и экспертного отбора.

Журнал входит в перечень рецензируемых
научных изданий ВАК по специальностям
09.00.00 (философские науки)
24.00.00 (культурология)
08.00.00 (экономические науки)
Тираж 500 экз.



Содержание

- 1 АРТЕМ МОРОЗОВ. Подводное течение идеализма проблем

TEXTES DE JEUNESSE

- 13 ЖИЛЬ ДЕЛЁЗ. От Христа к буржуазии
25 КИТ ФОЛКНЕР. *In utero*: Делёз — Сартр и сущность женщины
63 ЕВГЕНИЙ БЛИНОВ. Шок радикальной новизны: ранний Делёз и пробелы смысла
89 КРИСТИАН КЕРСЛЕЙК. Об основании Делёза

PAYS NATAL

- 109 ДЖЕЙМС БАХО. Теория диалектических идей: Лотман — Хайдеггер — Делёз
155 ИГОРЬ КРАСАВИН. *Mechanica finalis* и философия неофинализма Раймона Рюйе
185 АННА ЛОНГО. Порядок оснований: Марсиаль Геру и структурный генезис философских систем

LOGOS

PHILOSOPHICAL AND LITERARY JOURNAL

Volume 30 · #4 · 2020

Published since 1991, frequency—six issues per year

Establisher—Gaidar Institute for Economic Policy

EDITOR-IN-CHIEF *Valery Anashvili*

ISSUE EDITOR *Artem Morozov*

EDITORIAL BOARD: *Igor Chubarov, Vyacheslav Danilov, Polina Khanova, Dmitriy Kralechkin, Vitaly Kurennoy* (science editor), *Inna Kushnaryova, Michail Maiatsky, Artem Morozov, Yakov Okhonko* (executive secretary), *Alexander Pavlov, Alexander Pisarev, Artem Smirnov*

EDITORIAL COUNCIL: *Petar Bojanić* (Belgrade), *Boris Groys* (New York), *Graham Harman* (Los Angeles), *Klaus Held* (Wuppertal), *Boris Kapustin* (New Haven), *Dragan Kujundzic* (Gainesville), *John Law* (Milton Keynes), *Deirdre McCloskey* (Chicago), *Vladimir Mau* (Council Chair, Moscow), *Christian Möckel* (Berlin), *Frithjof Rodi* (Bochum), *Elena Rozhdestvenskaya* (Moscow), *Blair Ruble* (Washington, D.C.), *Vadim Volkov* (St. Petersburg), *Sergey Sinelnikov-Murylev* (Moscow), *Mikhail Yampolsky* (New York), *Slavoj Žižek* (Lublyana)

Executive editor *Elena Popova*; Design *Sergey Zinoviev*; Layout *Anastasia Meyerson*; Cover *Vladimir Vertinskiy*; Editor *Kseniya Zamanskaya*; Proofreader *Lyubov Agadulina*; Project manager *Kirill Martynov*; Website editor *Anna Lavrik*; English language editor *William Wescott*

E-mail: logosjournal@gmx.com

Website: <http://www.logosjournal.ru>

Facebook: <https://www.facebook.com/logosjournal>

Twitter: https://twitter.com/logos_journal

Certificate of registration ПИ № ФС77-46739 of 23.09.2011

Subscription number in the unified catalogue “Pressa Rossii” — 44761, in the catalogue “Pochta Rossii” — П6843

All published materials passed review and expert selection procedure

© Gaidar Institute Press, 2020 (<http://www.iep.ru>)

Print run 500 copies

Contents

- 1** ARTEM MOROZOV. The Underground Current of the Idealism of Problems
- TEXTES DE JEUNESSE
- 13** GILLES DELEUZE. From Christ to the Bourgeoisie
- 25** KEITH FAULKNER. *Deleuze in utero*: Deleuze — Sartre and the Essence of Woman
- 63** EVGENY BLINOV. The Shock of a Radical Novelty: The Early Deleuze and the Gaps of Sense
- 89** CHRISTIAN KERSLAKE. Grounding Deleuze
- PAYS NATAL
- 109** JAMES BAHOH. Deleuze's Theory of Dialectical Ideas: The Influence of Lautman and Heidegger
- 155** IGOR KRASAVIN. *Mechanica finalis* and Raymond Ruyer's Philosophy of Neofinalism
- 185** ANNA LONGO. The Order of Reasons: Martial Gueroult and the Structural Genesis of Philosophical Systems

Объединенный каталог
ПРЕССА РОССИИ
Подписной индекс
44761

Каталог
ПОЧТА РОССИИ
Подписной индекс
П6843

Подводное течение идеализма проблем

АРТЕМ МОРОЗОВ

Младший научный сотрудник, сектор социальной философии, Институт философии РАН (ИФРАН). Адрес: 109240, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1. E-mail: cmpelok@gmail.com.

Ключевые слова: идеализм; материализм; проблема; нефилософия; Марсиаль Геру; Жиль Делёз; Франсуа Ларюэль; французская эпистемология.

В статье рассматривается основополагающее влияние на Делёза малоизученной традиции французской философии и теории познания XX века, фокусирующейся на таких понятиях, как вопрос, тема и проблема. Некоторые фигуры, примыкающие к традиции, известные за пределами Франции (Бергсон, Башляр, Кангилем, Альюссер, Фуко), а другие только начинают вызывать полноценный интерес (Лотман, Рюйе, Симондон), однако они редко рассматривались как входящие в состав единой традиции проблематической мысли. И несмотря на то обстоятельство (или же благодаря ему), что последняя номинально стала мейнстримом в современной академии, сформировав ее главную методологическую базу, само это течение мысли остается неизвестным, подземным.

Автор кратко разбирает положения дианоэматике Марсиаля Геру, представляющей собой структуралистский подход к истории философии и состоящей из двух частей — истории истории философии и философии истории философии. Последняя оказывается для Геру трансцендентальной наукой, берущей в качестве своего предмета философию (точнее, множественность философий,

или проблематик) и условия ее возможности. В силу их притязаний на вневременную истину о Реальном философия оказываются несводимыми ни к чистой субъективности мыслителей, ни к социальным обстоятельствам их мышления, вследствие чего оказывается возможным постулировать, что философские решения, основывающиеся философии, обладают собственной и единой а-исторической логикой. Единство логики, однако, не сводит множественность философий к одной, и на месте единого Реального оказывается множественность внутренних для философий Реальных — в этом тезисе заключается «радикальный идеализм» Геру.

Автор указывает на пересечения концепции Геру не только с историей философии из «Что такое философия?», но и с проектом нефилософии Ларюэля, с которым вступает в диалог в своей книге Делёз. В то время как Делёз пытается «снять» идеализм Геру, взяв его как позитивное основание материалистической мысли об имманентности, Ларюэль воспринимает его как ярчайшее выражение идеализма, присущего всякой философии, и использует негативно в качестве строительного материала для нефилософии.

РЕЦЕПЦИЯ Делёза за пределами Франции, особенно в России, была сложной. Первый этап, на котором задержались многие, — это привязывание к страшным гибридным сущностям, чудушам из кошмаров (от которых, впрочем, некоторые исследователи получали особое наслаждение): *french theory*, постмодернизму и постструктурализму. По мере увеличения разрешающей способности чтения Делёз проходил через интерпретации, исходящие из обобщенной «критической теории», постгуманизма, марксизма, наконец, спекулятивного поворота¹.

Быть может, тем не менее настало время вернуть Делёза в родные пенаты, но уже не для того, чтобы вновь сравнивать его с Деррида, Лиотаром или даже Альтюссером (пускай последний случай, как мы увидим в дальнейшем, представляет особый интерес). Именно такой реконтекстуализации посвящена первая книга этого двухтомника «Логоса» — «Молодой Делёз». В свою очередь, вторая — «Темный Делёз» — ориентируется на более разноплановые, но также достаточно непривычные для сложившегося консенсуса чтения интерпретации.

Текст Делёза, публикуемый в настоящем номере, «От Христа к буржуазии» (1946), принадлежит к числу сочинений, которые он вычеркнул из проекта своей библиографии. Таких немного: помимо указанной юношеской статьи, это «Описание женщины» (1945), продолжающее его «Утверждения и очертания», предисловия к «Монахине» Дидро и эзотерическому «Матезису» Йохана Мальфатти (1946), а также, как ни странно, гораздо более поздняя статья «От Захер-Мазоха к мазохизму» (1961), предвещающая дальнейшие исследования творчества Захер-Мазоха в 1967 и 1993 годах.

«От Христа к буржуазии», как и остальные тексты юношеского периода, отмечен одновременно влиянием Сартра и противо-

1. Необходимо отметить беспрецедентную (ре)контекстуализацию Делёза на русском языке, ориентирами которой выступили «политэкономия, материалистическая диалектика и спекулятивная философия»: Стасис. 2019. Т. 7. № 1: За Делёза.

стоянием ему. Делёз черпает в текстах Сартра ресурсы для его же критики — средства преодоления, но и развития сартровской философии. Во многом то же относится и к фигуре Хайдеггера, к которой Делёз часто обращается в раннем курсе *Qu'est-ce que fonder?* («Что такое обоснование?»/«Что значит обосновывать?»), прочитанном в 1956–1957 годах.

Курс про обоснование также не готовился к публикации, и если братья интерпретировать этот факт вместе с другими купюрами в библиографии Делёза симптоматически, то следовало бы в духе Йоэля Регева (чья оригинальная статья, формально не относящаяся к теме, публикуется в «Темном Делёзе») заключить, что дело кроется в Захер-Мазохе. В самом деле, Захер-Мазох вполне может оказаться медиатором, который связывает Сартра и Хайдеггера в делёзовской мысли, поскольку Регев основывает свое различие садистской и мазохистской стратегий в мысли Делёза, помимо прочего, на хайдеггеровском различении двух тональностей положения об основании, в которых при должной смелости можно усмотреть отзвук двух установок по отношению к Другому — садизма и мазохизма, — разбираемых Сартром в «Бытии и ничто». Проведенное различие позволяет Регеву прийти к собственному понятию о субстанции и двух ее атрибутах, а затем — к более общей концепции исчисления сред, которая и излагается в публикуемой статье.

Евгений Блинов рассматривает как «От Христа к буржуазии» и другие статьи юношеского периода, так и более зрелый курс *Qu'est-ce que fonder?* в контексте генеалогии делёзовской мысли. Кит Фолкнер, в свою очередь, обращается к подробному разбору «Описания женщины» и «Утверждений и очертаний» исходя из философии Сартра. Кристиан Керслейк излагает основной проект *Qu'est-ce que fonder?*, соотнося его с последующей философской эволюцией Делёза и попутно критикуя ставшее популярным благодаря постгуманистскому и спекулятивному поворотам метафизическое его прочтение.

Если Делёз, с точки зрения Керслейка, фактически продолжает дело Хайдеггера, совпадающее для последнего с предпрятием Канта, то «обоснование метафизики в ее повторении» оказывается не чем иным, как преодолением метафизики: фундаментальной онтологией, или *радикальной* (трансцендентальной) наукой, как называет ее Джеймс Бахо. Бахо также убедительно показывает влияние Хайдеггера на мысль молодого и уже вполне зрелого Делёза, прослеживая первый источник этого влияния — философию математики

Альбера Лотмана, в которой «вопрошание» Хайдеггера делается опорой для обновленного математического платонизма, платонизма-структурализма.

Лотман вводит различие математики и той реальности, на которую математика ориентируется и которой фундируется, — диалектики как метаматематики, которая составляется проблемами-Идеями. В этом отношении Лотман по большому счету² оказывается основоположником целой традиции французской эпистемологии, к которой обращался Делёз на протяжении чуть ли не всего творчества, но главным образом в своем *opus magnum*, «Различии и повторении» (остающемся, по сути, не прочитанным в России в силу недоступности и низкого качества перевода). Речь идет о традиции, которая ставит во главу угла *проблему*, *проблематику* и *проблемное поле* как понятия, преодолевающие и снимающие привычную субъект-объектную оппозицию³.

Номинально эта традиция одержала верх в университете, да и в образовании и культуре в целом. В самом деле, о чем же нам писать, если не о проблемах, чем еще занимается подлинная наука? Несмотря на превращение в мейнстрим, пускай и в ослабленном режиме, данная традиция и ее история не столь уж хорошо известны, так что образующее *грунтовые воды* академии это течение тем не менее остается подземным. Некоторые из фигур традиции вполне на слуху, однако рассматриваются, как правило, в ином контексте. В первую очередь это Гастон Башляр и Жорж Кангилем, признанные столпы фи-

2. Пальму первенства можно было бы отдать Бергсону как более ранней исторической фигуре, тем более что за четыре года до Лотмана он эксплицитно сформулировал свою «проблематическую» методологию во введении к сборнику «Мысль и движущееся» (Бергсон А. Введение. Часть вторая. О постановке проблем // Избр.: Сознание и жизнь. М.: РОССПЭН, 2010. С. 99–150). Однако восприятием Бергсона как философа, руководствующегося такого рода методологией, мы исторически уже обязаны его делезовской рецепции, сформированной в первую очередь прочтением работ Лотмана.
3. Было бы удобно обозначить это направление мысли как *проблематологию*, однако этот термин успел зарезервировать за своей риторической концепцией философии как вопрошания Мишель Мейер. См., напр.: Meyer M. De la problématologie: Philosophie, science et langage. Bruxelles: P. Mardaga, 1986. Мейер в основном игнорирует соответствующую французскую традицию и, кроме того, выстраивает собственную концепцию, в том числе на критике Хайдеггера, и интереснее было бы сопоставить его проблематологию с французской.

лософии науки во Франции, входящий нынче в моду ученик Башляра Жильбер Симондон, который, по мнению Делёза, выстраивал «проблематическое» на замену «негативному»⁴, причем в более метафизическом, близком к натурфилософии ключе. Наконец, это Луи Альтюссер, соотносящий экономику с проблематикой в «Читать капитал», и Мишель Фуко с его понятием проблематизации⁵.

Интерес к другим фигурам, не менее важным для Делёза, пока лишь просыпается. Это развивавший эпистемологию проблем и различия в математике после Лотмана Жорж Булиган, чей основной труд вышел в один год с «Прикладным рационализмом» Башляра⁶. Это Раймон Рюе, в чьей эмбриологической философии «тема» и «форма» играют ту же самую роль, что «проблема» и «Идея», выступая в качестве транспространственных и трансвременных элементов, организующих генезис тел. Обзор его творчества в настоящем номере «Логоса» сделал Игорь Красавин. Наконец, это Марсиаль Геру, чья концепция дианоэматки представляет собой «проблематологический» подход к истории философии. Ей в «Молодом Делёзе» посвящена статья Анны Лонго, однако я бы хотел остановиться на фигуре Геру несколько подробнее⁷.

4. Deleuze G. On Gilbert Simondon (1966) // Idem. *Desert Islands and Other Texts (1953–1974)*. N.Y.: Semiotext(e), 2004. P. 88.
5. Althusser L., Balibar E. *Reading Capital*. L.: New Left Books, 1970. P. 174ff, 212ff. См. о линии Башляр — Альтюссер — Фуко — Делёз: Maniglier P. What Is a Problematic? // *Radical Philosophy*. 2012. № 173. P. 21–23. См. также: Tiles M. What Does Bachelard Mean by Rationalisme Appliqué? // *Radical Philosophy*. 2012. № 173. P. 24–26. Кроме того, в этом выпуске журнала *Radical Philosophy* были опубликованы выдержки из основного «проблематологического» труда Башляра (см.: Башляр Г. *Прикладной рационализм* // Избр. Т. 1. Научный рационализм. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–198).
6. Bouligand G., Desgranges J. *Le declin des absolus mathematico-logiques*. P.: Editions d'Enseignement superieur, 1949.
7. См. также другие русскоязычные статьи, посвященные Геру, на которые я опираюсь далее: Блауберг И. И. Э. Брейе и М. Геру: два подхода к истории философии // *История философии*. 2008. № 13. С. 69–88; Она же. Дианоэматика и структурный метод Марсиаля Геру // *Историко-философский ежегодник 2008*. М.: Наука, 2009. С. 222–239; Кротов А. А. Архитектоника и доказательства (теория философии Марсиаля Геру) // *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*. 2017. № 3. С. 3–18.

Геру составил проект дианоэматики (от гр. *dianoema* — «учение, доктрина») даже раньше, чем опубликовал свои труды Альбер Лотман, в 1933–1938 годах, и продолжал развивать его до конца жизни. Основное (одноименное) сочинение было издано после смерти автора в 1980-х, однако уже в 1939 году с ним ознакомились коллеги Геру (в частности, Эмиль Брейе). Общий подход «Дианоэматики» так или иначе отразился на всех историко-философских сочинениях, особенно на монографии о Спинозе, которая оказала огромное влияние на Делёза. Кроме того, Геру успел опубликовать при жизни выжимки из главного труда⁸. Можно заключить поэтому, что с методологией Геру и его подземной позицией была хорошо знакома университетская среда Франции.

ДианоэMATика делится на две части: историю истории философии и философию истории философии, причем первая выступает введением ко второй как своего рода науке о философии — трансцендентальной науки, чьим предметом выступают условия возможности философий. В своем построении истории философии Геру стремится избежать как субъективизма, так и позитивизма, поскольку философии не сводятся ни к самим мыслителям, ни к социальным обстоятельствам своего возникновения, коль скоро они претендуют на вечное, вневременное знание, и логика развития философских систем не воспроизводит логику, разворачивающуюся в истории остального научного знания. Тем самым претензии философий (но не сами их положения) получают у Геру а-исторический статус — по словам последователя Геру Виктора Гольдшмидта, философии рождаются исключительно из «*философского решения*» мыслителей, не зависящего от эмпирических интересов, и поэтому подлежат трансцендентальной дедукции.

Вместе с тем, поскольку их положения различны и не сводимы в некой всеобъемлющей системе, которая представляла бы собой абсолютный дух, гетерогенные, множественные философии оказываются для Геру эквивалентными по праву в справедливости и истинности своих положений относительно «реальности». Этот тезис Геру называет *радикальным идеализмом*, ибо он переворачивает *абсолютный идеализм* гегелевского типа. Итак, философии выступают решениями в двух смыслах: во-первых, они

8. *Gueroult M. The History of Philosophy as a Philosophical Problem // The Monist. 1969. Vol. 53. № 4. P. 563–587.*

совпадают с а-историческим философским решением (*décision*); во-вторых, их понятия представляют собой не что иное, как решения (*solutions*) проблем, которые они же и ставят. Эти проблемы, или Идеи, и есть «реальность», на которую так или иначе ориентируются философии, вот только «реальность» остается внутренней для каждой философии, ведь, если бы «реальности» философий совпадали, исчез бы их плюрализм. В лучшем случае речь может идти лишь о пересечении «реальностей» философий, и без того самодостаточных. Возможно, диалог между философиями возникает из-за такого пересечения, но, вероятнее всего, дело состоит в разделяемой претензии на постижение «реальности как таковой».

Нетрудно заметить, что с дианоэматикой в такой формулировке поразительно схож не только поздний проект, изложенный Делёзом в «Что такое философия?», но и проект *нефилософии* Франсуа Ларюэля, который я рассматриваю в статье «Материалы к нефилософии природы как введение в изучение этой утопии» из второй книги настоящего двухтомника «Логоса»⁹. И неслучайно, что именно в «Что такое философия?» Делёз обращается к обсуждению Ларюэля. Так, и у Геру, и у Ларюэля речь идет о трансцендентальной науке, предмет которой составляют философское решение и условия его возможности. В обоих случаях философии оказываются по праву эквивалентными друг другу в притязаниях на истину. Вслед за Геру Ларюэль даже сходным образом предпочитает термин «радикальный» термину «абсолютный».

Разница заключается в следующем: соглашаясь с тем, что идеализм характеризует любую философию, включая материалистическую (коль скоро материализм — это всего-навсего интенсифицированный идеализм), Ларюэль выводит реальность, на постижение которой претендуют философии, за скобки, без того чтобы аннулировать ее подчистую. В этом состоит постулат об отлученности Реального от мысли. Предоставляя же начальный мате-

9. Ларюэль никогда не упоминает влияние Геру или Гольдшмидта на нефилософию, однако в целом склонен обходиться без референций. Между тем круг некоторых из его философских интересов (в частности, фигуры Декарта и Фихте) может объясняться именно прочтением историко-философских работ Геру. Любопытно, что Ларюэль смог начать публиковать нефилософские труды лишь потому, что ему поручили завести книжную серию *Analyse et raisons*, которую основал не кто иной, как Геру (*Aksayam N. Giving an Identity: Coordinates of Invention. Heresy and Dissidence Among Non-Philosophers // Identities. 2018. Vol. 15. № 1–2. P. 129*).

риал, леса для нефилософии, дианоэматика вместе с тем максимально емко выражает идеологию (или материологию, как выразился бы Ларюэль) философии как таковой. Ну или, во всяком случае, ее подземного течения во Франции XX, то есть делезовского, столетия.

Что насчет Делёза? Разве его философия имманентности — а ведь Ларюэль тоже, кажется, претендует на имманентность — является идеалистической? Разве он аннулирует реальность? В отличие от Геру, для Делёза отнюдь не все философии равны, некоторые в конечном счете оказываются равнее — к примеру, система Спинозы или Бергсона. Так что, по-видимому, существует некоторое Реальное, приближениями к которому или срезами которого оказываются различные планы имманентности.

Даже если отставить в сторону замечания Ларюэля, в соответствии с которыми сам разговор об отличии материализма (или реализма) и идеализма неминуемо, в силу своей структуры, скатывается в идеализм, можно (подобно Иэну Гранту, чья статья о связи Делёза и немецкого идеализма публикуется в «Темном Делёзе») заключить, что одной лишь аннуляции реальности недостаточно, чтобы позиция была названа идеалистической. В монографии по истории философии, написанной совместно с бывшими студентами, Грант смело вносит Делёза в перечень разбираемых идеалистов¹⁰, поскольку его философия оказывается идеализмом не только по форме, но и буквально по содержанию: реальность составлена из проблем, планы имманентности суть переплетения проблем, а проблемы определяются чаще всего как Идеи. Кроме того, планы учреждаются самими философиями, за ними стоит автономное и творческое философское решение-*décision*, а населяющие их в виде решений-*solutions* концепты самополагаются, якобы ни в чем со стороны не нуждаясь. Реальное конституируется мыслью, которая конституируется Реальным, которое... — пусть даже такая абсолютная мысль необязательно должна быть человеческой.

Абсолютная мысль ищет имманентности и ее определения, радикальная же мысль исходит из имманентности, никак ее не определяя, обращая философское притязание на охват Реального и прерывая круг: имманентность становится в ней

10. Dunham J. et al. Idealism: The History of a Philosophy. L.; N.Y.: Routledge, 2014. P. 284–293.

уже не содержанием, а, скорее, стилем. Быть может, в этом изначально и заключался альтюссеррианский проект материализма встречи (к которому пытался примкнуть и Делёз), выродившийся в идеализм проблем. И точно так же может быть, что пусть не на уровне содержания, но на уровне стиля «проблематологическая» мысль Франции порой продвигалась в этом направлении.

Библиография

- Башляр Г. Прикладной рационализм // Избр. Т. 1. Научный рационализм. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–198.
- Бергсон А. Введение. Часть вторая. О постановке проблем // Избр.: Сознание и жизнь. М.: РОССПЭН, 2010. С. 99–150.
- Блауберг И. И. Дианоэматика и структурный метод Марсиаля Геру // Историко-философский ежегодник 2008. М.: Наука, 2009. С. 222–239.
- Блауберг И. И. Э. Брейе и М. Геру: два подхода к истории философии // История философии. 2008. № 13. С. 69–88.
- Кротов А. А. Архитектоника и доказательства (теория философии Марсиаля Геру) // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2017. № 3. С. 3–18.
- Aksayam N. Giving an Identity: Coordinates of Invention. Heresy and Dissidence Among Non-Philosophers // Identities. 2018. Vol. 15. № 1–2.
- Althusser L., Balibar E. Reading Capital. L.: New Left Books, 1970.
- Bouligand G., Desgranges J. Le declin des absolus mathematico-logiques. P.: Editions d'Enseignement superieur, 1949.
- Deleuze G. On Gilbert Simondon (1966) // Idem. Desert Islands and Other Texts (1953–1974). N.Y.: Semiotext(e), 2004. P. 86–89.
- Dunham J., Grant I. H., Watson S. Idealism: The History of a Philosophy. L.; N.Y.: Routledge, 2014.
- Gueroult M. The History of Philosophy as a Philosophical Problem // The Monist. 1969. Vol. 53. № 4. P. 563–587.
- Maniglier P. What Is a Problematic? // Radical Philosophy. 2012. № 173. P. 21–23.
- Meyer M. De la problématique: Philosophie, science et langage. Bruxelles: P. Mar-daga, 1986.
- Tiles M. What Does Bachelard Mean by Rationalisme Appliqué? // Radical Philosophy. 2012. № 173. P. 24–26.

THE UNDERGROUND CURRENT OF THE IDEALISM OF PROBLEMS

ARTEM MOROZOV. Junior Research Fellow, Social Philosophy Department,
cmpelok@gmail.com.

Institute of Philosophy, Russian Academy of Science (RAS), 12/1 Goncharnaya St.,
109240 Moscow, Russia.

Keywords: idealism; materialism; problem; non-philosophy; Martial Gueroult;
Gilles Deleuze; François Laruelle; French epistemology.

The article deals with the fundamental influence on Deleuze of the little-studied strain of French philosophy and epistemology from the 20th century that deals with such concepts as question, theme and problem. Some figures adjoining this lineage are known outside France (Bergson, Bachelard, Canguilhem, Althusser, Foucault), and others are just beginning to arouse intense interest (Lautman, Ruyer, Simondon); but they have rarely been seen as part of a single tradition of theorizing about problematics. And in spite of the fact (or thanks to it) that thinking about problematics has nominally entered the mainstream of the contemporary academy as a principal methodological basis, its actual current remains unknown and underground.

The author offers a brief analysis of Martial Gueroult's dianoematics. Dianoematics is a structuralist approach to the history of philosophy which consists of two parts: the history of the history of philosophy and the philosophy of the history of philosophy. Gueroult regards the latter as a transcendental science, one which takes philosophy (or, more precisely, the multiplicity of philosophies or problematics) and the conditions of its possibility as its subject. When philosophies lay claim to timeless truth about Real, this inoculates them against any reduction to the pure subjectivity of thinkers or the social circumstances of their thinking. And so Gueroult postulates that the philosophical choices which ground philosophies have their own unitary ahistorical logic. That unity of logic, however, does not reduce the multitude of philosophies to one. Therefore, in place of a single Real there is a multiplicity of Reals which are internal to philosophies — that is the so-called “radical idealism” of Gueroult.

The author points out the interplay between Gueroult's approach not only with the history of philosophy from *What Is Philosophy?* but also with Laruelle's non-philosophy, with which Deleuze carries on a dialogue in his book. While Deleuze tries to “sublate” Gueroult's idealism by taking it as a positive basis for materialist thought regarding immanence, Laruelle takes it as the clearest expression of the idealism inherent in all philosophies and uses it negatively as a building material for non-philosophy.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-4-1-10

References

- Aksayam N. Giving an Identity: Coordinates of Invention. Heresy and Dissidence Among Non-Philosophers. *Identities*, 2018, vol. 15, no. 1–2.
- Althusser L., Balibar E. *Reading Capital*, London, New Left Books, 1970.
- Bachelard G. Prikladnoi ratsionalizm [Le rationalisme appliqué]. *Izbr. T. 1. Nauchnyi ratsionalizm* [Selected Works. Vol. 1. Scientific Rationalism], Moscow, Saint Petersburg, Universitetskaya kniga, 2000, pp. 7–198.

- Bergson H. Vvedenie. Chast' vtoraia. O postanovke problem [Introduction. Deuxième partie. De la position des problèmes]. *Izbr.: Soznanie i zhizn'* [Selected Works: Consciousness and Life], Moscow, ROSSPEN, 2010, pp. 99–150.
- Blauberg I. I. Dianoematika i strukturnyi metod Marsialia Geru [Dianoematic and the Structural Method of Martial Gueroult]. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2008* [History of Philosophy Yearbook 2008], Moscow, Nauka, 2009, pp. 222–239.
- Blauberg I. I. E. Breie i M. Geru: dva podkhoda k istorii filosofii [E. Bréhier and M. Gueroult: Two Approaches to the History of Philosophy]. *Istoriia filosofii* [History of Philosophy], 2008, no. 13, pp. 69–88.
- Bouligand G., Desgranges J. *Le declin des absolus mathematico-logiques*, Paris, Editions d'Enseignement superieur, 1949.
- Deleuze G. On Gilbert Simondon (1966). *Desert Islands and Other Texts (1953–1974)*, New York, Semiotext(e), 2004, pp. 86–89.
- Dunham J., Grant I. H., Watson S. *Idealism: The History of a Philosophy*, London, New York, Routledge, 2014.
- Gueroult M. The History of Philosophy as a Philosophical Problem. *The Monist*. 1969, vol. 53, no. 4, pp. 563–587.
- Krotov A. A. Arkhitektonika i dokazatel'stva (teoriia filosofii Marsialia Geru) [Architectonics and Arguments (Martial Gueroult's Theory of Philosophy)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiia* [Moscow University Anthropology Bulletin. Series 7: Philosophy], 2017, no. 3, pp. 3–18.
- Maniglier P. What Is a Problematic? *Radical Philosophy*, 2012, no. 173, pp. 21–23.
- Meyer M. *De la problématique: Philosophie, science et langage*, Bruxelles, P. Mardaga, 1986.
- Tiles M. What Does Bachelard Mean by Rationalisme Appliqué? *Radical Philosophy*, 2012, no. 173, pp. 24–26.

От Христа к буржуазии

Жиль Делёз (1925–1995)

Французский философ.

Ключевые слова: христианство; буржуазия; экстерниорность; интерниорность; природа; дух; возможные миры; революция.

В этой ранней статье (одной из первых, написанной им в возрасте 21 года) Делёз дает ответ романтическому страху об утрате «внутреннего» — страху, в соответствии с которым технический мир потрошит человека как курицу, избавляя его от внутреннего мира. Многие приводимые — и часто критикуемые — Делёзом политические примеры, метафизические понятия и аффективные описания обращаются к Жан-Полю Сартру, центральной фигуре французской философии того времени, и Жаку Маритену — главным адвокатам самого разделения жизни человека на внешнюю и внутреннюю. В статье критикуются претензии экзистенциалистской философии Сартра на атеистическую, материалистическую и гуманистическую самостоятельность и перестраивается генеалогия разделения внешнее/внутреннее. Теперь она прослеживается

вплоть до Евангелия — до христианского откровения внешнего возможного мира и нашей внутренней с ним связи.

Делёз находит примеры секуляризации этого разделения в политике и науке, общественной и частной жизни, переходе дорог не по зebre и готовности воевать за отчизну, буржуазной любви все интерпретировать и носить котелок. Выдвигается предположение, что буржуазная натура представляет собой натурализованную духовную жизнь, а Государство — натурализованный Дух. Человек больше не может быть просто атеистом — даже будучи атеистом, он не перестанет от этого быть христианином, если он будет продолжать противопоставлять частного человека и Государство. Фигура Христа — Начальника, предлагающего дружбу, — будет нужна человеку, чтобы воссоздавать то или иное утраченное единство.

МЫ ДЕКЛАРИРУЕМ упадок Духа в наше время и в том видим распространение материализма. В этом-то, видимо, и кроется путаница: имеется в виду, мол, люди больше не верят во внутреннюю жизнь, не думают, что от нее есть прок. Но здесь нет ничего нового. Аристократичный XVII век жил той же идеей: что духовная жизнь состоит лишь в теле, в точном совпадении с телом и что, напротив, вежливость и добропорядочность заключаются в том, чтобы сделать из тела объект.

Конечно, внутреннее презирается ныне по совершенно другим причинам. А именно в первую очередь из-за того, как выглядит революционное сознание в мире техническом и индустриальном. Чем больше мощь этого технического мира разрастается, тем больше он будто потрошит человека как курицу, освобождая от всякой внутренней жизни и сводя его к абсолютно внешнему. Все встречали карикатуры на человека подобного рода: *есть рычаг*, и он сам *отдается* тому, *чтобы быть* повернутым вправо. Все же проблема куда сложнее, и анкерный болт мотора легко становится символом серьезности. Нет ли духовной жизни снаружи внутренней?

В мире совершенно объективном, где рабочий трудится со своими товарищами, может появиться Начальник, Господин. Начальник — это тот, кто открывает *возможный мир*, где, например, рабочий больше бы не работал на своих руководителей. Но этот мир, так раскрытый, остается внешним, не менее внешним, нежели первый мир, в котором он был рожден. И таким образом, первый мир заключает в самом себе принцип своего отрицания, без отсылки к чему-либо внутреннему. Начальник — тот, кто предлагает *дружбу*: не любовь, но дружбу внутри коллектива. Ради дружбы коллектив и реализует этот возможный внешний мир, раскрытый начальником. Ради технической дружбы, скажем так. Техника определяется как связь средств с целью. Но чем больше она утверждает себя,

Перевод с французского Валентина Голева по изданию: *Deleuze G. Du Christ à la bourgeoisie // Espace. 1946. № 1. P. 93–106.*

тем больше цель утверждает себя и лишь саму себя. И революционный дух предлагает нам такую цель, которая должна быть реализована силой и количеством коллег. Не надо поспешно восклицать, что здесь утверждается моральность, в которой цель оправдывает средства. Это было бы переносом духа внешнего на план внутренней жизни. Что потеряло смысл, так это само понятие средства. Революция — не то внутри нас, что мы должны совершить, она снаружи. И если мы совершаем ее внутри себя, то это лишь способ избежать совершения ее снаружи¹. Это не мешает, однако, тому, что революционная дружба есть, в сущности, принесение самого себя в жертву. Но жертва не заключается во внутреннем преобразовании — такова возможная цена, которой придется оплатить смену внешних миров. Коллектив всегда бунтует против кого-то, против чего-то. Мы говорим о революции в действии.

Таковы были бы грубые очертания ответа, если бы наша проблема заключалась в описании революционного сознания. Но речь идет о другом. Внутренняя жизнь опустошается не только на революционном плане, но и на других планах, более индивидуальных, куда менее естественным образом открытых для внешнего. Почему внутренняя жизнь так редко может быть упомянута без притягивания больших мягких цветов, пускания слюны и урчания в животе, потных ладоней, слегка потрепанных «гусеничек»? Все эти образы уже поизносились. Короче говоря, мы поносим внутреннюю жизнь, мы описываем ее не иначе как через испарения пота.

... напрасно мы, подобно Амьелю, подобно ребенку, целующему себя в плечо, нежили и лелеяли бы свое столь драгоценное для нас «я»; ведь всё в конечном счете пребывает вовне, всё, вклю-

1. Такую оппозицию легко установить между правительством Виши и правительством де Голля. Виши обращалось к чувству вины и ко внутренней революции, которую каждый француз должен был бы совершать над собой самостоятельно, как будто внутренняя жизнь и революция в принципе могли бы быть совместимы. Начните, говорили они, с собственного раскаяния; и так они установили своего рода культ совести. Правительство де Голля, напротив, раскрывает нам как Начальника возможный внешний мир, в котором Франция была великой. Что до средств, которые могли бы обеспечить такое величие, то здесь нет никакой проблемы. Некоторым это покажется пустой болтовней. В самом деле, это пустая болтовня и даже хуже — противоречие, раз уж нынешнее правительство не революционно, ведь при некоторых формальных чертах революции оно в конечном счете реакционно. Что, если уж на то пошло, возможно (декабрь 1945 года).

чая и нас самих, — мы находимся вовне, в мире, в окружении других².

Нет ли здесь для кого-нибудь какой-то новой веры?

Ясно, что этот аспект внешнего уже есть отчасти в Евангелии. Достаточно подумать о чудесах. Или же:

Не мир пришел Я принести, но меч ... и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня. Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее (Мф. 10:34–39).

Эти слова отсылают к миру внешнего. Иисус — это Начальник, открывающий нам некий внешний возможный мир и предлагающий нам некую дружбу. Его присутствие не столько раскрывается в интимности сердец, но возникает на большой дороге, при сходе с пути, на полях, как резкое откровение возможного мира. Человек не способен найти в своей интимности *свою внутреннюю связь* с Богом. Но это опасные слова. Христос раскрывается во внешнем мире, но внешний мир — это не мир общественный, исторический, локализованный, нет, это наша собственная внутренняя жизнь. Парадокс Евангелия есть, абстрактно говоря, внешний характер внутренности.

Актуальность Евангелия — благая весть в той же мере, что и дурная; и первое не существует иначе как через второе. Христианство привело к диссоциации Природы и Духа. Мы могли бы возразить, что во времена греков их единства тоже не существовало. Это неважно. Тождественность Природы и Духа сохраняется в современном сознании в виде ностальгии; то, что мы ее определяем, обращаясь к Грекам, к состоянию перед грехопадением или, раз уж мы любим психоанализ, к этапу, предшествующему травме рождения, тоже не очень важно. Когда-то единство Природы и Духа было, оно и сформировало внешний мир. Природа была духом, а дух — природой; субъект не вмешивался, разве что в пределах погрешности. Христианство субъективировало природу в форме тела и природной жизни, разьедаемой грехом, и, с другой стороны, субъективировало дух в форме духовной жизни. Но христианское сознание столь ра-

2. *Сартр Ж.-П.* Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Он же. Проблемы метода. М.: Академический проект, 2008. С. 180. Анри Фредерик Амьель (1821–1881) — швейцарский писатель и поэт, профессор эстетики и философии. В сочинениях и дневниках уделял большое внимание сентиментальности и интенсивности внутренней жизни. — *Прим. пер.*

зорвано, что оно не может познать в самом себе раскрытие природной жизни в жизни духовной. И таким образом, беда этого сознания в том, что в поисках какого-либо единства тела и духа оно вынуждено искать снаружи себя, во внешнем, то же самое единство в форме внутренней жизни. Оно само должно увидеть снаружи себя, во внешнем, свое внутреннее. Отсюда необходимость в Посреднике — вот это уже благая весть. Евангелие — это внешнее некоей внутренности, и его парадокс выражается через понятие *притчи*. Христианин познает в себе диссоциацию природной жизни и жизни духовной: и единство двух жизней в форме жизни внутренней он может познать не иначе как снаружи. Его парадоксальная задача — в интериоризации внутренней жизни. В интериоризации Христа.

Буржуазная оппозиция между частной жизнью и Государством на первый взгляд кажется очень непохожей на христианскую оппозицию между Природой и Духом. Но это не так. Буржуа научились интериоризировать внутреннюю жизнь как опосредование между природой и духом. Природа, становясь частной жизнью, одухотворяется в форме семьи и добропорядочности (*bonne nature*); а Дух, в становлении Государством, натурализуется в форме родины — что не противоречит, кстати, либерализму и буржуазному пацифизму. Как это все работает? Мы скоро увидим. Но важно, что буржуазия определяет себя прежде всего через внутреннюю жизнь и первенство субъекта. Приведем самые простые примеры, даже самые ребяческие. Буржуазия появляется, как только возникает подчинение внешнего какому-либо порядку внутреннего, какой-либо церемонии. Миф выдает все так, будто буржуазия никогда не выходит из дома без котелка и накрахмаленного воротничка. Теперь жара больше не то, что *выражается* полуголым телом, хотя бы легкой одеждой, но то, на что *проецируется* значение. И это значение таково:

И все же... Таков порядок. Я организую свои бумаги и кладу карандаш справа. Я *знаю*, что, когда мне вздумается писать, мне нужно будет лишь слегка вытянуть правую руку.

Порядок выходит за рамки времени, и буржуазия знает немало. (Было бы интересно продемонстрировать, например, сколь буржуазна классическая теория восприятия XIX века — мы воспринимаем лишь то, что знаем, и любое восприятие — интерпретация, и т. п.³)

3. О буржуазном Порядке, Кредите и Знании см. важную статью: *Groethuyzen B. L'Encyclopédie // Le Tableau de la littérature française — XVIIe–XVIIIe siècles*. P.: Gallimard, 1939. P. 343–349.

Буржуазия, по сути, интериоризированная внутренняя жизнь, то есть опосредование между частной жизнью и Государством. Из двух крайностей она одинаково страшится обеих. Такова знаменитая битва на два фронта. Ее поле боя — место «золотой середины». Она ненавидит эксцесс слишком индивидуальной частной жизни *романтического* толка; буржуазная позиция по поводу сексуальных проблем это явно демонстрирует. Но не в меньшей мере она боится и Государства, которое в той мере, в которой оно вмешивается во внутреннюю жизнь (лишенное облика и оправдания «Родины под угрозой»), в свою очередь, есть не более чем чистая природа, чистая сила. Достаточно подумать о физиократах XVIII века. А также о социалистах XIX века и о духе 1848 года. Ренувье, например, жаждал свободных ассоциаций, то есть «кредита, организованного государством в пользу свободно организуемых ассоциаций», и требовал в качестве фундаментальных гарантий право на частную собственность и право на доход. Сфера буржуазии — сфера гуманизма, как будто бы спокойного, прав человека. Буржуазный человек — это субстанциализированное опосредование, он определяется формально через равенство и взаимность, а материально — внутренней жизнью. То, что формальное равенство противоречит материальному, — это не противоречие в глазах буржуазии и не причина для революции. Буржуа остается последовательным. В этом всё, что буржуазный «коллектив» может противопоставить революционному коллективу. Поскольку если второй — действительно коллектив, то первый в своей основе — контракт.

Субстанциализированное опосредование? Философы уже дали имя опосредованию между природой и духом — Ценность. Но здесь речь о субстанции опосредования, вдали от крайностей. Так же как субстанциализированная ценность есть *Имущество*. Когда физиократы говорили о природе, они говорили о владении имуществом. Собственность — естественное право. XVIII век с готовностью верил, что человек — не что иное, как то, что у него *имеется*; у него есть впечатления, которыми он приобретает; все — приобретено. И если у буржуа есть желание обладать, он остается нечувствительным к желанию быть там, где своим умным взглядом он легко замечает следы романтизма и переходного возраста. (Переходный возраст — его великая забота; ведь у него есть семья, у буржуа; она живет своим имуществом. От внутренней жизни (*la vie intérieure*) до жизни внутри, в помещении (*la vie d'intérieur*), лишь один шаг, один суффикс.)

Чтобы иметь возможность установить опосредование между частной жизнью и Государством, нужно, чтобы никто не мог ска-

зять: «Государство — это я». Государство остается субъектом, определено, но субъектом безличным. Ситуация буржуазии до 1789 года была парадоксальной: у нее была частная жизнь, у нее было опосредование между частной жизнью и Государством, но у нее не было Государства. Государство не было безличным субъектом, и ради конструкции такового буржуа требовал революции. Но разве сама эта конституция не создала возможности другой медиации? Медиации *Деньгами*. Имущество как деньги, не как собственность. И эта новая медиация не субстанциализирована, напротив, она текуча. В то время как при собственности две крайности (частная жизнь и Государство) оставались в тени, деньги, напротив, устанавливают между ними контракт, по которому Государство рассеивается и расходуется по рукам богатых частных субъектов, а частные субъекты приходят к власти. В этом угроза и опасность. Деловая буржуазия заменила собой буржуазию частной собственности. Таков пресловутый капитализм. Деньги отрицают собственную сущность, засыхают, отдавая власть капиталистам и восстанавливая форму личной власти, короче говоря, отказываясь от своей опосредующей роли, своей отсылки к внутренней жизни и внутреннему. И если коммунисты отрицают буржуазию, если они хотят действительно безличной власти, где, например, не было бы больше начальства, то в первую очередь потому, что буржуазия отрицает сама себя. Это естественно, что, когда коммунисты говорят о буржуазии, — а они часто о ней говорят, — мы не очень хорошо понимаем, о чем именно они говорят.

Давайте приведем пример еще мельче: хорошо известно, что буржуа постоянно мошенничают. Тут бессмысленно ссылаться на налоговую. Просто буржуа любят переходить дорогу не по зебре и выходить там, где вход. Это все понятно. Но две крайние гипотезы должны быть исключены: 1) что буржуа проецируют на вход значение «выход», думая, что так лучше; 2) что вход сохраняет свой смысл, и буржуа устанавливают *сбоку*, актом неповиновения, значение выхода. По факту легальное значение признается, но оно обернуто, интегрировано в форме «но, несмотря на...». Вход есть то, несмотря на что я ухожу. Но зачем буржуа этим занимается? Мы могли бы сказать, что мошенничество противоположно войне. Государство позволяет частному субъекту центробежное движение в форме семьи и ассоциации; но войной оно возвращает его к себе, напоминает ему, что он в первую очередь есть гражданин без частной жизни. И наоборот, буржуа позволяет общественному духовному Порядку центробежное движение, которое является ему снаружи в форме входа, выхода, зе-

бры, другими словами, которое является ему в форме природы. И мошенничество есть не что иное, как реакция буржуа, которую тот предпринимает, дабы убедиться, что Государство как субъект безличный «не так уж и далеко...». Чтобы убедиться, успокоить себя самого, чтобы посмотреть, что случится... Мы не воспринимаем мошенничество всерьез, в глубине души мы следуем закону, оно лишь затем, чтобы посмотреть, что случится. Но прежде всего — чтобы всерьез отнестись ко всему остальному, чтобы спокойнее присоединиться к общественному и национальному порядку, чтобы убедиться, что этот порядок — вполне семейное дело и спроектирован именно этим субъектом. Если буржуа мошенничает, то для того, чтобы убедиться, что он свободен и что государство — это «каждый из него». И таким образом успокоенные буржуа отправляются на войну, ведь есть вещи, с которыми не шутят. Мы видим здесь, в каком смысле мошенничество — еще одно опосредование между частной жизнью и Государством. Мошенничество для буржуа есть то же самое, что для христианина есть доказательство, чувственное восприятие, которое требовал Паскаль. Но не реформа, не восстание — напротив, искоренение сомнения.

Помимо мошенничества (и тем же образом), буржуа постоянно *интерпретирует*. Не совсем, впрочем, тем же образом. Мошенничество негативно, и через него буржуа притягивает к себе Государство. Интерпретацией, которая, напротив, позитивна, он сам поднимается до уровня Государства. У буржуа есть вкус к секретности, намекам, аллюзиям, он любит «выходить за пределы видимого»; дело в том, что интерпретируемый объект разделяется, даже возвышается и превосходит себя, одновременно с выходом за пределы видимого, и точно так же интерпретирующий субъект будто сам выходит за пределы себя, возвышается, достигает сверхчеловеческой ясности. Давайте придерживаться политической интерпретации. Жюль Ромен думал, что чудо буржуазной демократии в том, что из миллионов нелепостей, отпускаемых теми, кто владеет политической жизнью, ради тех, кто говорит: «Был бы я на их месте...», — она выплескивает, наконец, последовательное и приемлемое направление для страны. И в общем случае он прав, конечно, в отличие от Анатоля Франса, который говорил социалисту Биссоло: «Глупость, повторенная 36 миллионами ртов, не перестает быть глупостью». Поскольку очень редко глупость, повторяемая в демократии, остается *одной и той же*⁴.

4. Вспомним дело Дрейфуса.

В той мере, в которой буржуазия интериоризирует внутреннюю жизнь и самого Христа, она делает это в форме собственности, денег, имущества — всего, что Христос ненавидел и с чем он пришел бороться, чтобы противопоставить ему бытие. Вот в чем состоит парадокс Евангелия как внешнего внутреннего, которое продолжается. Но можем ли мы действительно сделать такой вывод? Ведь мы еще не показали, как именно христианская оппозиция между Природой и Духом трансформируется в буржуазную оппозицию между частной жизнью и Государством.

В соответствии с буржуазной оппозицией, мы говорили об интерпретации. Тут есть еще одна интерпретация, на вид совершенно другая, — интерпретация религиозная. Интерпретатор тут называется пророком. Христос говорил: «Вы слышали, что сказано... А Я говорю вам...», «Истинно, истинно говорю вам...». Наконец, третья интерпретация, наука, реагирует на новую оппозицию — между реальностью и истиной. Реальность чувственных данных и истина объектов мысли: тепло — это движение. Мы сталкиваемся здесь с тройной оппозицией: 1) научная оппозиция между чувственным, реальным объектом и объектом мысли, оппозиция внешнего; 2) религиозная оппозиция между телесным, грешным субъектом и духовным субъектом; 3) политическая оппозиция между частным субъектом и безличным субъектом, то есть Государством. И если в первом случае ничто не является личным, а во втором случае личным является все, то третья оппозиция наименее сводима к личному и безличному. Частный субъект будет безлично детерминироваться государством, детерминироваться неявно, негативно, как то, что от Государства ускользает и чем, однако, Государство правит. Так, будучи установленными в сфере опосредования, индивиды прав человека взаимозаменяемы, и в самом сердце этой сферы мы находим оппозицию формы и материи.

Более того, политическое опосредование тем более нестабильно, что основывается на предположении о направленном и прогрессивном развитии частной жизни, семьи и ассоциаций, Государства. Оно, конечно, абсолютно не таково. Но другие интерпретации не лучше редуцируют соответствующие оппозиции. В религиозной оппозиции узнается дуальность Дьявола и Бога. Без сомнения, Христос стал человеком, чтобы спасти нас от Дьявола. Но это спасение с помощью внутренней жизни — мы видели, что оно всегда было снаружи нас, во внешнем. И так же, наконец, с оппозицией научной «реальность — истина». Мы могли бы передвинуть термины (скажем, «по видимости — в реальности»), но что не получится объяснить, так это видимость как таковую.

Как перейти от научной оппозиции к религиозной? Вся философия Мальбранша отвечает на этот вопрос. Она заменяет порядок отношений величин порядком отношений совершенства и, с другой стороны, явный беспорядок вещей — беспорядком души и греха.

Осталось показать идентичность оппозиций религиозной и политической. Или как минимум трансформацию пары естественной жизни — духовной жизни в пару частной жизни — Государства. Все же кажется, что есть какой-то разрыв между духовной жизнью в Боге и Государством, разрыв глубоко духовный и временной. Кесарю кесарево. Религиозная Истина — на другом порядке.

Евангелие, мы могли бы сказать, не дает нам рецептов никакой технологии; Евангелие приходит не чтобы спасти мир, но чтобы нас спасти от мира.

Конечно, Христос опосредует Природу и Дух, и это опосредование, это откровение Христа устанавливается между двумя этими терминами. Но благая весть, которую оно нам приносит, повествует не о мире, но о той части мира, что зовется человеческой природой, разьедаемой грехом. Евангелие не занимается политическим и общественным в том смысле, что общественное поставило бы какие-то специфические проблемы; оно сводит все к возможности греха и к возможности спасения человека от греха. Христианская внутренняя жизнь целиком тянется исключительно к духовной внутренней жизни; именно в этом смысле, *очень конкретном*, мы можем говорить о христианском «безразличии». Но, напротив, Государство претендует на то, чтобы обладать человеком, полностью свести человека к гражданину. Между волей к власти Государства над внутренним человеком и волей к безразличию внутреннего человека по отношению к Государству рождается оппозиция. И Государство ее преследует. Но христианин будет эти преследования кротко приветствовать. (Он станет мучеником и примет страдание как избавление от греха.)

Кротко? Но вред уже нанесен. Человек может быть атеистом, но он не перестанет от этого быть христианином, у нас нет больше выбора: он будет противопоставлять частного человека и Государство. Внутренний человек, безразличный и кроткий мученик, худшее из восстаний, станет частным человеком, озлобленным, озабоченным своими правами и не желающим в своей озабоченности ничего, кроме как апеллировать к Разуму.

Человек сегодня быстро обесчеловечивается, поскольку он перестает верить в свои иррациональные и непосредственные права по отношению к Государству. Смысл восстания теряется, сублимируется — о ирония — в недовольство... рассыпается в дурное настроение⁵.

Речь идет о секуляризации Церкви. Но не станем обманываться, эта секуляризация двояка. 1. Христианская внутренняя жизнь, раскрывающаяся через Христа, была стремлением человека наружу природы, его стремлением к Духу. Но она теряет свое напряжение по отношению к духовной жизни в Боге, вплоть до того, что она теряет свое иррациональное и непосредственное «безразличие» по поводу Государства; и в том смысле, что она больше не выходит за собственные рамки, она эволюционирует из христианского смирения до оппозиции, замкнутой на самой себе. В итоге христианская духовная жизнь есть не более чем *буржуазная натура*. Но эта новая натура все же сохранила что-то от своего контакта с Духом, и если, говоря о буржуазии, мы замечаем, что природа в форме частной жизни одухотворяется и становится добропорядочностью (*bonne nature*), то мы понимаем это сейчас лишь потому, что христианский Дух был натурализован. 2. Но этот отсутствующий дух — чье же место он занимал и покинул? Дух становится тем самым, к чему был равнодушен. Тем, что он считал мирским и что его интересовало лишь косвенно, как касающееся возможности греха. Тем, что даже могло воздействовать на него силой. Дух становится Государством. Бог становится безличным субъектом; и в Общественном Договоре, мастерской попытке свести внутреннего человека к гражданину, общая воля обладает всеми характеристиками Божества.

Связь между Христианством и Буржуазией вовсе не случайна.

Библиография

- Сартр Ж.-П. Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Он же. Проблемы метода. М.: Академический проект, 2008. С. 177–180.
De Rougemont D. Journal d'un intellectuel en chômage. P.: Albin Michel, 1937.
Deleuze G. Du Christ à la bourgeoisie // Espace. 1946. № 1. P. 93–106.
Groethuysen B. L'Encyclopédie // Le Tableau de la littérature française — XVIIe–XVIIIe siècles. P.: Gallimard, 1939. P. 343–349.

5. De Rougemont D. Journal d'un intellectuel en chômage. P.: Albin Michel, 1937.

FROM CHRIST TO THE BOURGEOISIE

GILLES DELEUZE (1925–1995). French philosopher.

Keywords: Christianity; bourgeoisie; exteriority; interiority; nature; spirit; possible worlds; revolution.

In this early article (one of his first, written when he was twenty-one), Deleuze responds to the Romantic fear of losing “interiority” — the fear that the technological world will gut a person like a chicken and deprive them of any interior life. Many of the political examples, metaphysical concepts and affective descriptions that are cited and mostly criticized by Deleuze are traceable to the central figure in French philosophy at that time, Jean-Paul Sartre, and to Jacques Maritain as the chief proponents of dividing human life into the exterior and interior. The article criticizes the claims of Sartre’s existentialist philosophy to atheistic, materialist and humanist self-sufficiency and reconstructs the genealogy of the division between the exterior and interior. It should properly be traced back to the Gospel — to the Christian revelation of the exterior world and our interior connection with it.

Deleuze finds examples of the secularization of this division in politics and science, in public and private life, in jaywalking and in the willingness to fight for the fatherland, in the bourgeois love of interpreting everything and of wearing a bowler hat. It has been suggested that bourgeois nature is a naturalized spiritual life, and the State is a naturalized Spirit. A person can no longer merely be an atheist — even in becoming an atheist they will nevertheless remain Christian by maintaining the opposition between the private individual and the State. To recreate one lost unity or another, mankind will require the figure of Christ, the Leader who offers friendship.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-4-13-23

References

- De Rougemont D. *Journal d'un intellectuel en chômage*, Paris, Albin Michel, 1937.
- Deleuze G. Du Christ à la bourgeoisie. *Espace*, 1946, no. 1, pp. 93–106.
- Groethuysen B. L'Encyclopédie. *Le Tableau de la littérature française — XVIIe–XVIIIe siècles*, Paris, Gallimard, 1939, pp. 343–349.
- Sartre J.-P. Osnovnaia ideia fenomenologii Gusserlia: intentsional'nost' [Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité]. *Problemy metoda* [Questions de méthode], Moscow, Akademicheskii proekt, 2008, pp. 177–180.

In utero: Делёз — Сартр и сущность женщины

КИТ ФОЛКНЕР

Профессор, заведующий, отделение философии, Глобальный центр перспективных исследований (GCAS College). Адрес: 38/39 Fitzwilliam Sq., Do2 NX53 Dublin 2, Ireland. E-mail: keith.faulkner@gcas.ie.

Ключевые слова: Жиль Делёз; Жан-Поль Сартр; женщина; Другой; сущность; желание.

Статья посвящена детальному анализу раннего эссе Делёза «Описание женщины» (1945). Автор демонстрирует, что этот текст не только содержит в себе зачатки делезианской проблематики имманентности и избыточности желания, но и раскрывает влияние Сартра на формирование мысли Делёза, который обнаружил в Сартре то, что послужило импульсом к разработке собственного философского проекта. Будучи неудовлетворенным сартровскими концепциями любви и желания, Делёз подталкивает Сартра к имманентности, для чего убирает в скобки те аспекты сартровской мысли, что видятся ему проблематичными.

Автор демонстрирует, как в своем раннем эссе Делёз отказывается от сартровской интерсубъективности, чтобы обнаружить конкретные отношения с женщиной-как-объектом-желания. Отбрасывая сартровскую модель Другого-как-субъекта, Делёз приходит к тому, что называет априорным Другим. Автор показывает, как, оспаривая сартровское понимание полового различия, Делёз ищет

онтологические и телесные основы желания: отказывается от субъективного желания в пользу желания более фундаментального. Делёз стремится разработать модель желания, которое не являлось бы нехваткой, но было бы имманентным.

В статье показано, что Делёз, пытаясь обнаружить эту имманентность в женщине, терпит неудачу, но впоследствии предлагает эстетический метод для реализации имманентности желания, преодолевая Сартра. Автор указывает на то, что одним из главных пунктов раннего делезовского текста является противостояние сартровской маскулинной точке зрения, кладущей в основу женского полового различия мужское желание. В заключение автор утверждает, что Сартр стал для Делёза событием, провоцирующим мысль, поскольку именно сартровскую философию Делёз попытался переписать во имя имманентности. В этом смысле первое эссе Делёза является зеркальным отражением его последнего эссе, поскольку оба посвящены имманентности.

ВРЕМЯ от времени нам в руки попадают странные философские документы. Одним из них является «Описание женщины»¹ — эссе Жюль Делёза 1945 года. Оно раскрывает истоки делезовской мысли, его первые изыскания в области имманентности и желания без нехватки. Кроме того, оно демонстрирует нам влияние *учителя*, а именно Сартра². Это эссе раскроет делезовскую верность и измену Сартру. Делёз славится своими новаторскими прочтениями философов и литераторов. Задолго до увлеченности Спинозой, Ницше и Бергсоном он был очарован сартровским экзистенциализмом. Делёз чувствовал, что Сартр — это «глоток свежего воздуха»³; он, хотя и «не испытывал тяги к экзистенциализму или феноменологии»⁴, увидел в Сартре нечто, ставшее началом его *собственной философии*.

Это эссе — наряду с текстом «Утверждения и очертания»⁵, опубликованным год спустя, — является попыткой проработать природу того, что Делёз назвал фундаментальной страстью. Он остался неудовлетворенным сартровскими концепциями любви и желания в том виде, в каком они сформулированы в третьей главе третьей части «Бытия и ничто». Хотя Делёз и нечасто ссылается на Сартра напрямую, он высвечивает некоторые сартровские проблемы. В своем прочтении Сартра Делёз пытается подтолкнуть последнего к имманентности. Чтобы добиться этого, ему

Перевод Дениса Шалагинова по изданию: © Faulkner K. W. Deleuze in utero: Deleuze–Sartre and the Essence of Woman // Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities. 2002. Vol. 7. Iss. 3. P. 25–43. Публикуется с любезного разрешения автора.

1. Deleuze G. Description de la femme: Pour une philosophie d'autrui sexuée // Poésie. 1945. № 28. P. 28–39.
2. См. статью Делёза о Сартре: Делёз Ж. Он был моим учителем // Мая 68-го не было. М.: Ad Marginem, 2016. С. 24–30. См. также: Tournier M. Gilles Deleuze // Deleuze and Religion / M. Bryden (ed.). N.Y.: Routledge, 2001. P. 202. Здесь Турнье утверждает, что в свое время Делёз «испытал глубокое влияние „Бытия и ничто“ Сартра».
3. Deleuze G., Parnet C. Dialogues. N.Y.: Columbia University Press, 1987. P. 12.
4. Ibidem.
5. Deleuze G. Dires et profils // Poésie. 1946. № 36. P. 68–78.

придется убрать в скобки некоторые аспекты сартровской мысли, которые он находит проблематичными по следующим причинам:

1. Сартровская концепция любви сосредоточивается на желании захватить свободу Другого. Делёз критикует ее, говоря о «чистой работе душ»⁶. Айрис Мёрдок предложила такую же критику, когда сказала, что «любовники Сартра не от мира сего, их борьба — борьба не воплощенная»⁷. Это связано с тем, что «всякий из них, кажется, жаждет... того, чтобы другой созерцал его в ображении»⁸. Делёз чувствует себя «не в своей тарелке»⁹ с этими «смесями сознаний»¹⁰, которые превосходят тела и задают абстрактное понятие Другого как иного «Я», а не фокусируются на конкретном феномене. *Поэтому в своем эссе Делёз вынесет за скобки сартровскую интересубъективность, чтобы отыскать конкретные отношения с женщиной-как-объектом-желания.*

2. Одно из досадных следствий интересубъективной модели желания состоит в том, что она представляет нам двух субъектов, каждый из которых воображает сознание другого. Пусть эта модель предоставляет нам возможность изучить структуру сознания с обеих сторон, но она не позволяет исследовать *структуру Другого*. Если у нас останутся одни лишь субъекты, это «растворит проблему Другого»¹¹. *Поэтому Делёз также вынесет за скобки Другого-как-субъекта, чтобы обнаружить то, что он назовет априорным Другим.*

3. Это подводит нас к проблеме полового различия. В «Логике смысла» Делёз скажет, что «изначально именно в Другом и через Другого обнаруживается это различие полов»¹². Мы увидим, что это прозрение получило первоначальную проработку в его раннем эссе. Сартр совершает ошибку, когда заявляет, что «тот, кто желает, — это я, и желание является особым модусом моей субъективности»¹³. Это превратило бы основание полового различия в функцию одного субъекта, который — посредством своего желания — задает сексуальность другого. Если бы все обстояло так, мы снова увязли бы в «чистой работе душ»¹⁴, где один субъект проецирует свой модус желания на другого. Более того, это привело бы

6. Deleuze G. Description de la femme. P. 28.

7. Murdoch I. Sartre. Romantic Rationalist. L.: Vintage, 1999. P. 130.

8. Ibidem.

9. Deleuze G. Op. cit. P. 28.

10. Ibidem.

11. Ibidem.

12. Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011. С. 417.

13. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000. С. 401.

14. Deleuze G. Op. cit. P. 28.

к непрерывной переключке отражений, где пол — лишь игра души, а тела — всего-навсего инструменты в этой игре. *Поэтому в своем эссе Делёз будет искать онтологические и телесные основы желания. Он вынесет за скобки субъекта желания, дабы обнаружить желание более фундаментальное.*

4. Хотя это и не выражено открытым текстом, целью эссе выступает поиск более фундаментального желания, которое у Сартра проходит под рубрикой «желания быть богом». Сартр провозглашает: «Желание — это недостаток бытия»¹⁵, и фундаментальная страсть человечества состоит в том, чтобы достичь полноты бытия — состояния для-себя-в-себе. Но Сартр обличает это желание как «тщетную страсть»¹⁶, которая никогда не сможет быть утолена. Делёз отчаянно пытается разработать модель желания, которое не являлось бы нехваткой, обращаясь к качественной сущности, которую он называет женщиной. Он тщательно исследует отношение качества и бытия, чтобы достичь имманентности желания. В конце эссе он терпит неудачу в поиске этой имманентности в женщине, но снова поднимает проблему «фундаментальной страсти»¹⁷ в «Утверждениях и очертаниях» — тексте, который является непосредственным продолжением первого эссе. Именно здесь он предлагает эстетический метод реализации имманентности желания, но не рассматривает его подробно. Делёз преодолевает Сартра, постулируя, что желание — не вот-эта-женщина как локализованный в мире объект, но женщина как нелокализуемая полнота бытия. *Так он вынесет за скобки локализованный объект желания.*

Хотя это эссе и обозначено как «описание» женщины, его основная цель состоит не в том, чтобы ее охарактеризовать. Оно скорее стремится определить процесс желания, которое производит различие между полами. Коль скоро Делёз фокусируется на этом процессе, он не рассматривает субъективную позицию идентичности женщины. В связи с этим нельзя было бы назвать предметом делезовского эссе собственно феминизм, хотя оно и может возыметь значимые для него следствия. Здесь я намерен вывести на свет ключевые аспекты конфронтации Делёза с Сартром, а не исследовать эти выводы. В раннем тексте Делёза, пусть и важном, не представлена его законченная концепция женщины. Было бы интересно проследить траекторию его мысли по вопросу о женщине от ранних эссе до концепции «становления-жен-

15. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 120.

16. Там же. С. 616.

17. Deleuze G. Dires et profils. P. 68.

щиной», но моя цель здесь состоит в другом. А именно — изучить проблемы и вопросы, ставшие отправными пунктами для Делёза, и посмотреть, как они соотносятся с его поздними работами.

«Описание женщины» наполнено идеями *in utero*, которые Делёз будет развивать в дальнейшем. Фактически эти ранние статьи заворачивают хотя бы потому, что они проливают свет на начальный этап формирования и разработки более поздних навязчивых идей Делёза, таких как чистая имманентность, не актуальное, но всецело реальное виртуальное, представление о том, что желание — это не нехватка, лишение субъекта основополагающей роли и отказ от человеческой конечности. Изучая эти эссе, мы получаем редкую возможность разобраться в причинах, которые изначально побудили Делёза выбрать именно тот путь, каким он пошел впоследствии. А обнаруживаем мы то, что он, подобно многим современникам, был наследником экзистенциализма, но таким, который превзошел последний, реагируя на его недостатки, и — благодаря этой реакции — породил новую философию.

* * *

Во втором абзаце «Описания женщины» выражено намерение резюмировать «всю проблему Другого»¹⁸, которую Делёз ставит, чтобы определить значение «Другого-мужчины». Там описан переход от мира без Другого — объективного мира — к миру Другого, который привносит в этот мир возможности.

В своем эссе о Турнье Делёз заявляет, что «в отсутствие Другого сознание и его объект суть одно»¹⁹. Если феноменология утверждает, что «всякое сознание есть сознание чего-то», то для Делёза всякое сознание в отсутствие Другого «есть» что-то: «сигнификация объективно вписана в вещь»²⁰. На протяжении всей своей философской карьеры Делёз отстаивал форму имманентности, которая имманентна не по отношению «к» чему-то, но самой себе; в этом эссе он называет ее «чистым сознанием»²¹. На этом раннем этапе Делёз пребывает под влиянием работы Сартра «Трансценденция эго» и предложенной в ней идеи безличного, или доперсонального, трансцендентального поля²². В своей последней книге

18. Deleuze G. Description de la femme. P. 30.

19. Делёз Ж. Логика смысла. С. 408.

20. Deleuze G. Op. cit. P. 29.

21. Ibid. P. 30.

22. Подробнее об этом: Boundas C. V. Foreclosure of the Other: From Sartre to Deleuze // Journal of the British Society for Phenomenology. 1993. Vol. 24. № 1. P. 32–43.

Делёз описывает его как «мир, не по отношению к некоторому „я“, а по отношению к простому „наличеству“»²³. А в эссе о Турнье он рассуждает о мире без Другого, где «сознание перестает быть светом, падающим на объект, — но с тем, чтобы стать чистым свечением вещи в себе»²⁴. Делёз идет против традиции в философии, в рамках которой сознание — это свет, направленный на вещи для того, чтобы сделать их видимыми. Он переворачивает эту позицию, отправляясь от плана имманентности, который «в целом представляет собой Свет»²⁵. «Великий принцип»²⁶, от которого он отталкивается в «Описании женщины», — тот, которому Делёз будет верен до самой смерти: принцип имманентности.

Но что прерывает эту имманентность? Другой — тот объект в мире («самый „объективный“ из объектов»²⁷), что нарушает имманентность доперсонального мира, вводя в него возможности. Но что такое возможность? «Надо понять, что возможное не выступает здесь в качестве абстрактной категории, обозначающей то, чего не существует: выражаемый возможный мир несомненно существует, но он не существует (актуально) вне того, что его выражает»²⁸. Возможность нарушает имманентность реального мира посредством размещения *внутри* него дополнительной реальности. В чисто объективном мире нет места ошибке. Все является именно тем, чем кажется. В мире возможностей сам мир уже не является «данностью»; скорее «возможности копошатся вокруг реальности, но наши возможности — всегда Другие»²⁹. Другой есть объект возможного: «Другой — это экзистенция заключенного в нем возможного»³⁰. Таков уникальный вклад Мишеля Турнье в раннюю мысль Делёза. Это один из главных пунктов, в которых Делёз едва заметно, но весьма значительно отличается от Сартра.

Возможные миры не имеют ничего общего с Другим как мыслящим субъектом. В «Бытии и ничто» Сартра Другой — это феномен, который интерпретируется иным субъектом:

23. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009. С. 23.

24. Делёз Ж. Логика смысла. С. 408.

25. *Он же*. Кино. М.: Ad Marginem, 2013. С. 79.

26. Deleuze G. Description de la femme. P. 29.

27. *Ibidem*.

28. Делёз Ж. Логика смысла. С. 403.

29. *Он же*. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С. 315.

30. *Он же*. Логика смысла. С. 403.

Другой является феноменом, который отсылает к другим феноменам: к феномену гнева, который он испытывает ко мне, к ряду мыслей, которые появляются для него как феномены глубокого смысла. То, что я имею в виду в другом, является не чем иным, как тем, что я нахожу в самом себе³¹.

Проявления Другого, например выражение гнева, предстают перед иным субъектом как феномены — феномены, отсылающие к внутреннему чувству, которое остается недоступным:

И эти феномены, в отличие от всех других, отсылают не к возможным опытам, но к опытам, которые оказываются в принципе вне моего опыта и принадлежат к системе, которая мне недоступна³².

В случае Сартра то, что выражает Другой, — это «внутреннее чувство», мысли и переживания Другого. По Делёзу, Другой выражает «возможные миры»³³. Возможный мир — вовсе не то, что находится в сознании Другого. Это то, что Другой выражает, а не то, о чем он или она думает. В работе «Что такое философия?» Делёз приводит следующий пример возможного мира:

Китай — это возможный мир, но он обретает реальность, как только в данном поле опыта кто-то заговаривает о Китае или же на китайском языке. Это совсем не то же самое, как если бы Китай обретал реальность, сам становясь полем опыта³⁴.

Когда говорят по-китайски, сама китайская земля не предстает перед нами в поле опыта, но это прибавляет к реальности дополнительное измерение — «действие присутствия отсутствующих вещей»³⁵.

Делёз и Турнье экстраполируют свою теорию Другого как возможного мира из отсылки к лицу, которую Сартр делает в «Очерке теории эмоций». Существует особый род сознания, который Делёз называет «чистым сознанием, которое себя выражает»³⁶, а Сартр в «Очерке теории эмоций» обозначает как «магическое

31. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 250.

32. Там же.

33. Deleuze G. Description de la femme. P. 29.

34. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 23.

35. Deleuze G. Description de la femme. P. 29.

36. Ibid. P. 30.

сознание»³⁷. В этой работе Сартр рассказывает следующую историю о лице³⁸. За оконным стеклом появляется лицо. «Поначалу мы не воспринимаем его как принадлежащее человеку»³⁹. Многочисленные возможности манифестируют себя в мире: «окно — „его легко можно разбить“ или „его можно открыть снаружи“»⁴⁰. Все эти возможности представлены в мире, «который проявляется так, как если бы он уже был ужасный»⁴¹.

В отличие от поздней работы Сартра, здесь лицо описывается не как другое сознание, но только как условие возникновения магического сознания. В магическом сознании появление лица (которое не принимается за человеческое) происходит одновременно с возникновением возможности в мире, который кажется ужасным⁴². Согласно Делёзу, «Другой — это возможный мир, каким он существует в выражающем его лице»⁴³. Необходимо помнить, что лицо не выражает возможный мир, потому что оно смотрит на меня; в «Тысяче плато» Делёз и Гваттари обличили «взгляд» в пользу лица:

... тексты Сартра о взгляде и тексты Лакана о зеркале ошибочно отсылают к некоей форме субъективности, человечности, отраженной в феноменологическом поле или расколотой в структурном поле. Но взгляд всегда вторичен по отношению к глазам без взгляда, к черной дыре лицевости⁴⁴.

37. Делёз использует слово «магический» для описания трансформации мира: магической трансформации усталости в бытие усталым. Должно быть, это отсылка к сартровскому магическому сознанию. Но есть одно важное различие. У Делёза речь идет не о чем-то сознании, но о сознании чистом.
38. Делёз рассказывает ту же самую историю, указывая на то, что лицо не является ни субъектом, ни объектом, но возможным миром: «И вдруг возникает испуганное лицо, которое смотрит куда-то наружу, за пределы этого поля. Здесь Другой предстает не как субъект или объект, а совсем иначе — как возможный мир, как возможность некоего пугающего мира» (Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 23).
39. Sartre J.-P. Sketch for a Theory of the Emotions. L.: Methuen, 1971. P. 86.
40. Ibid. P. 88.
41. Ibid. P. 89.
42. Джозеф Фелл пишет о магическом сознании: «...магическое здесь берет начало в мире, а не в реакции на него» (Fell J. P. Emotions in the Thought of Sartre. N.Y.: Columbia University Press, 1965. P. 28).
43. Делёз Ж., Гваттари Ф. Указ. соч. С. 23.
44. Они же. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 283.

Лицо — чистый выразитель возможных миров, а не выражение человечности, или субъективности, Другого.

Возникновение возможности в мире вносит «усталость в бытие усталым»⁴⁵, делает прежде объективный мир контингентным (то есть одним из множества возможностей). Это порождает «угрызение сознания»⁴⁶ — сознания, сознающего собственную «посредственность»⁴⁷. Посредственность — это опыт отделенности от возможностей, которые предоставляет Другой. Можно попытаться преодолеть ее, объединяясь с Другим для участия в предоставляемых им возможностях — внешних возможных мирах. Но невозможно полностью реализовать возможные миры, покинув поле опыта.

Делёз посвящает первый раздел «Описания женщины» определению Другого-мужчины. Другой, которому мы предлагаем свою дружбу, дабы преодолеть заурядность или посредственность, — это Другой-мужчина: «Дружба — это реализация внешнего возможного, предложенного нам Другим-мужчиной»⁴⁸. Мир, который он предлагает, именно *внешний*. Поскольку выражаемое им — не он сам, выраженное отсутствует. Это один из ключевых моментов, которые следует принимать во внимание, когда Делёз противопоставляет Другого-мужчину женщине.

Другой-мужчина и женщина обозначают два способа структурирования мира. Идея о том, что Другой — это структура мира, является важной критикой сартровского подхода к Другому. Сартр пишет:

...условием возможности всякого опыта является именно субъект, организующий свои впечатления в связанную систему. Таким образом, мы находим в вещах «только то, что мы туда вложили». Другой, стало быть, не может появиться для нас без противоречия как организующий наш опыт: тогда существовала бы сверхдетерминация феномена⁴⁹.

Сартр возлагает ответственность за организацию опыта на сознание субъекта, который упорядочивает его, редуцируя Другого к иному субъекту или же объекту своего опыта. Делёз отвечает на его позицию в «Логике смысла» так:

45. Deleuze G. Description de la femme. P. 29.

46. Ibidem.

47. Idem. Dires et profils. P. 70.

48. Idem. Description de la femme. P. 32.

49. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 250.

Ошибка философских теорий в том, что иногда они сводят Другого к частному объекту, а иногда — к другому субъекту. (Даже концепция, изложенная Сартром в «Бытии и ничто», довольствуется объединением двух этих определений, делая Другого объектом моего взгляда, даже если он, в свою очередь, смотрит на меня, превращая меня в объект.)⁵⁰

Делёз реагирует на «Бытие и ничто» Сартра, отстаивая ту версию Другого, которую экстраполирует из «Очерка теории эмоций», где Другой — это чистое «выступление» в мире, а не иной субъект. В «Логике смысла» Делёз проясняет, что имеет в виду под Другим:

... Другой не является ни объектом в поле моего восприятия, ни воспринимающим меня субъектом: Другой изначально — это структура перцептивного поля, без которой само поле не может функционировать так, как оно функционирует⁵¹.

Он предлагает ту же версию Другого в «Утверждениях и очертаниях», дополняя ее разделением Другого-мужчины и женщины:

Здесь мы должны быть предельно ясными: мы говорим о Другом-мужчине как об онтологическом и категориальном выступании (*surgissement*) в анонимном блоке; мы говорим об априорном Другом, а не о конкретном Другом, у которого могла бы иметь место внутренняя жизнь⁵².

Определенно, женщина тоже может раскрыть возможный внешний мир (усталый или нет), но это больше не касается женщины в ее сущности; это касается лишь конкретной женщины — например, возлюбленной⁵³.

Остальная часть «Описания женщины» будет посвящена этому разделению между двумя способами структурирования мира априорным Другим в двух его формах: «женщины» и «Другого-мужчины». Когда читаешь это эссе, очень важно помнить о разграничении между женщиной и «вот-этой-женщиной», или «возлюбленной»; между Другим как структурой нашего опыта и Другим как конкретной личностью, которую можно увидеть перед собой. Это разграничение важно для понимания различия ме-

50. Делёз Ж. Логика смысла. С. 402–403.

51. Там же.

52. Deleuze G. Dires et profils. P. 69.

53. Ibid. P. 70.

жду «чистым сознанием»⁵⁴, не являющимся сознанием чего-либо внешнего по отношению к себе (то есть структурой сознания — априорной женщиной), и «сознанием чего-то», дающим нам экстериторность.

* * *

Мир Другого-мужчины не похож на мир женщины. Отношения с Другим-мужчиной есть отношения дружбы. «Дружба — это реализация *внешнего* возможного, предлагаемого нам Другим-мужчиной»⁵⁵. Что делает это отношение внешним? Делёз следует прустовскому определению дружбы: «Согласно Прусту, друзья — как духи доброй воли, которые абсолютно одинаково воспринимают значения вещей, слов и понятий»⁵⁶. Отношения между друзьями зависят от этого хрупкого соглашения. Некто жертвует своим взглядом на мир, дабы привести его в соответствие с предложенным Другим возможным миром, который как таковой остается внешним и попросту случайным. Согласно Делёзу,

... дружба едва ли приблизит нас к истине. Умы сообщаются между собой всегда на основе договора, а разум порождает только возможность... [им] недостает неизбежности, печальти неотвратимости⁵⁷.

В «Прусте и знаках» дружба производна от того, что Делёз называет «светскими знаками». Светские знаки — это пустые фразы, которые Марсель слышит за обедом, когда один человек отпускает остроу, а другой отвечает на нее смехом, будто понимает ее.

54. «Чистое сознание», то есть априорный Другой, — это понятие, которое Делёз выводит из Лейбница и Пруста. «Данный концепт Другого отсылает к Лейбницу, к его теории возможных миров и монады как выражения мира; однако проблема здесь иная, так как возможные миры Лейбница не существуют в реальности» (Делёз Ж., *Гваттари Ф.* Что такое философия? С. 23). В «Прусте и знаках» это сознание зовется сущностью: «Пруст — последователь Лейбница: сущности суть истинные монады, каждая определяется той точкой зрения, в которой она выражает мир, а каждая точка зрения отсылает к предельному свойству в основании самой монады» (Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 1999. С. 68). Женщина как априорная структура опыта является «сущностью» в том смысле, в котором она — «предельное свойство в основании монады», о котором говорит Делёз.

55. Deleuze G. Description de la femme. P. 32.

56. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. С. 55.

57. Там же. С. 123.

Светские знаки пусты. Они поддерживают внешние отношения между мужчинами. Контингентными (всего лишь возможными) эти отношения делает их добровольный характер, так как отношение к Другому-мужчине есть всегда.

Но женщина способна предложить нам нечто большее, чем дружбу. Женщина открывает возможность любви, а, по словам Делёза, «заурядная любовь обладает большими достоинствами, чем великая дружба»⁵⁸, поскольку, в отличие от дружбы, она не является добровольной и всего лишь возможной. Дружба предполагает добрую волю и согласие между мужскими возможными мирами; любовь совершает насилие над мыслью и порождает более глубокое и обязательное согласие:

То, что нам причиняет страдание, — богаче всех результатов нашей добровольной или сосредоточенной работы, так как то, что «вынуждает мыслить», — более значимо, чем сама мысль⁵⁹.

Сартр и сам предлагает нечто подобное в «Бытии и ничто», когда говорит о *соблазне и слепоте*. Слепота для Сартра — это состояние забвения, в котором я вижу других людей как инструменты, как чистые функции: «служащий, компостирующий билеты, есть не что иное, как функция компостировать; официант кафе есть не что иное, как функция обслуживать посетителей»⁶⁰. Таким образом можно практиковать «род фактического солипсизма»⁶¹, в котором «бытие [Другого] маскируется посредством сложности указательных отсылок»⁶². Это фундаментальная возможность игнорирования Другого, на которую Делёз указывает, когда говорит:

В собственных глазах я могу высмеивать Другого, жестоко его оскорблять, отрицать возможность мира, который он выражает, — то есть я способен редуцировать Другого к чистой, абсурдной, механической манере поведения⁶³.

Делёз определяет такую манеру поведения как «выражение, отрезанное от выраженного»⁶⁴. Выраженное же, бытие-здесь Другого, исчезает из мира, и выражение — механическое поведение другой

58. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. С. 55.

59. Там же.

60. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 396.

61. Там же. С. 395.

62. Там же. С. 408.

63. Deleuze G. Description de la femme. P. 30.

64. Ibidem.

личности — не выражает ничего. Эта возможность игнорирования бытия-здесь Другого-мужчины явным образом отличает его от мира, который предъявляет нам женщина. Соблазн пребывает в самом сердце мира, который она выражает. В то время как Другой-мужчина предъявляет нам нехватку бытия, женщина выражает его полноту. «Посредством соблазна я намерен конституироваться как полное бытие и заставить признать меня *как такового*. Для этого я конституируюсь в значимый объект»⁶⁵. В этом случае такой объект, как женщина, является значимым потому, что, как замечает Делёз, «выраженное — это выражающее»⁶⁶. Здесь больше не имеет место отсутствие бытия-здесь (выраженного), как в случае с Другим-мужчиной. Вместо этого имеется «полнота бытия» чистым «присутствием»; «женщина дается в неразложимом блоке»⁶⁷, и под влиянием соблазна она не может быть проигнорирована; «невозможно осуществить это отсечение»⁶⁸.

Сартр выявляет два компонента соблазна, которые окажутся ключевыми для делёзовской концепции женщины: «скрытое бытие» и «возможный мир». Приведем следующую цитату из «Бытия и ничто»:

Мои действия должны *указывать* в двух направлениях. С одной стороны, на то, что напрасно называют субъективностью и что скорее является объективной и скрытой глубиной бытия; действие не производится только для него самого, а указывает на бесконечный и недифференцированный ряд других реальных и возможных действий, которые я предлагаю в качестве конституирующих мое объективное и незамеченное бытие⁶⁹.

Первый компонент соблазна — то, что Сартр называет скрытым бытием и что Делёз обозначает как интериорность. В «Трансценденции эго» Сартр именует эту интериорность «чистым сознанием без конституирования какого-либо состояния или действия»⁷⁰. Он также говорит об этой интериорности, что она «интериорна для самой себя, а не для сознания»⁷¹. Интериорность пребывает «по ту сторону созерцания»⁷², потому что мы можем созерцать

65. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 387.

66. Deleuze G. Description de la femme. P. 30.

67. Ibidem.

68. Ibidem.

69. Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 387.

70. Он же. Трансценденция Эго. М.: Модерн, 2011. С. 71.

71. Там же. С. 65. Перевод изменен. — Прим. пер.

72. Там же. С. 64.

наши состояния, но не способны созерцать то, что обладает состояниями пассивно. «В некотором смысле это нечто более „внутреннее для сознания“, нежели состояния»⁷³. По Делёзу, интериорность парадоксальна. Это одновременно чистое сознание и чистый объект. Это чистое бытие-здесь, которое «во внутренней жизни есть тождество материального и нематериального»⁷⁴; иными словами, женщина — это мир в себе, не внешний мир, но «изнанка мира, прохладная интериорность мира, сжатие интернализованного мира»⁷⁵.

Когда мы приближаемся к этой интериорности извне, она предстает перед нами как объект, но объект, который больше чем объект. Женщина обладает виртуальным измерением, несводимым к какой-либо ментальной интериорности. Скорее, это плотская или онтологическая интериорность, которая манифестирует себя как неразличимость или взаимопроникающая множественность. Сартр, кажется, указывает на бергсоновское понятие виртуального, когда говорит о подобной интериорности: «Неразличимость... — это интериорность, увиденная извне, или, если угодно, вырожденная проекция интериорности»⁷⁶. «Недифференцированный ряд» — вот что конституирует эту интериорность. Это еще и та «неразличимость, которую можно обнаружить в знаменитой „взаимопроникающей множественности“ Бергсона»⁷⁷.

Второй компонент, которым, по Сартру, определяется со-блазн, — это возможный мир:

С другой стороны, каждое из моих действий пытается указать на самую большую плотность возможного-мира и должно представлять меня в качестве связанного с самыми обширными областями мира; или я представляю мир любимому и пытаюсь конституироваться как необходимый посредник между ним и миром, или я просто обнаруживаю своими действиями бесконечно различные возможности в мире (деньги, власть, связь и т. д.)⁷⁸.

Возможный мир, описываемый здесь Сартром, является тем, что Делёз бы назвал *внешним* возможным миром, который нам презентует Другой-мужчина. Мы видим, почему Делёз называет Другого априорной структурой мира: Другой-мужчина предъяв-

73. Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. С. 64. Перевод изменен. — Прим. пер.

74. Deleuze G. Description de la femme. P. 31.

75. Ibid. P. 32.

76. Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. С. 65.

77. Там же. Перевод изменен. — Прим. пер.

78. Он же. Бытие и ничто. С. 387.

ляет себя как «необходимого посредника» между нами и миром. Он наделяет мир качествами, которыми бы тот без него не обладал, — такими как богатство, власть и сила. Но Другой-мужчина дает нам лишь качества *внешнего* мира. Выражаемое им — не он сам. Своими действиями он размещает себя во внешнем мире, в который мы вместе с ним вовлекаемся. Но этот внешний возможный мир остается на уровне дружбы, потому что ему не хватает необходимости желания. Он не перестает быть контингентным, потому что всегда сохраняется возможность отвергнуть мир Другого-мужчины посредством *слепоты*; он, следовательно, демонстрирует более слабую форму соблазна.

Каковы различия между внешним возможным миром, который предлагает нам Другой-мужчина, и внутренним миром, даруемым женщиной? Другой-мужчина отсылает нас к актуализованным формам мира. Женщина, напротив, ведет нас к чему-то виртуальному. Мир, который она выражает, — внутренний. Вот как его описывает Делёз:

... выражаемый мир не существует вне субъекта, который его выражает (то, что мы называем внешним миром, есть только обманчивая проекция, унифицирующий предел всех выражаемых миров)⁷⁹.

Внутренний мир — это «сущность» женщины:

Сущность есть последнее свойство сердцевины субъекта. Но такое свойство более глубинно, чем сам субъект... Это не субъект эксплицирует сущность, скорее это сущность имплицирована в субъекте, свернута и сложена в нем⁸⁰.

Сущность — это интериорность, интериорность, которая является доперсональной. Это трансцендентальное поле, чистое внутреннее различие, конституирующее субъекта. Интериорность — это объект и чистое сознание. В качестве объекта она чисто материальна, но, как мы увидим, этот материал имматериализует и одухотворяет себя посредством самоэкспликации. Этот объект интериорности испускает знаки, толкающие разум на мысль. Самой своей неразличимостью это внутреннее взывает к экспликации. Воображение любовника принуждается к связыванию идей⁸¹:

79. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. С. 69.

80. Там же.

81. В «Эмпиризме и субъективности» Делёз говорит о «качестве, которое естественным образом ведет душу от одной идеи к другой» (Делёз Ж.

возлюбленная становится волнами, волосами, облаками, мелодией и т. д. Внутренний мир, который она выражает, обретает связь со всеми этими частичными объектами, преследующими мир любовника.

Коль скоро это движение мысли является «вынужденным», игнорировать женщину, как мы могли бы поступить с Другим-мужчиной, уже невозможно. В отличие от него, она не играет роль «необходимого посредника» между нами и миром; она является миром, который любящий пытается эксплицировать. Местом, куда ревнивый любовник пытается проникнуть, является не личность, а женщина в самом сердце его возлюбленной: «*Ревность будет раскрытием женщины в самом сердце возлюбленной*»⁸². Сущность женщины более интериорна, чем возлюбленная. У нее нет тайны; тайна — она сама.

* * *

В «Описании женщины» Делёз развивает словарь, который частично является его собственным, но его значение может быть привязано к определенным замечаниям Сартра в «Бытии и ничто». Делезовские термины «материальный» и «нематериальный» развиты на основе сартровского обсуждения бытия и качества. По Делёзу, материальное — это бытие, а нематериальное — его выражение, качество. В делезовском постулате о «строгом тождестве материального и нематериального»⁸³ отдается эхом сартровское заявление: «Однако бытие не является качеством *в себе*, хотя его есть ни больше, ни меньше. Но качество и есть бытие, целиком раскрывающееся в границах *имеющегося*»⁸⁴. Когда Делёз размещает женщину внутри материального, или бытия, он отступает от понимания ее как феноменологического субъекта и совершает шаг по направлению к женщине как онтологическому выступанию в мире. Материальное — это чистое бытие-здесь, или «имеющееся», женщины. Нематериальное — это качество, которое приоткрывается в бытии-здесь.

Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму // Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 106). Таково «качество», которое принуждает нас мыслить.

82. *Deleuze G. Dires et profils.* P. 77.

83. *Idem.* Description de la femme. P. 31.

84. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. С. 214.

Это «качество» женского бытия-здесь обладает двумя «коэффициентами», или модусами: тяжестью и легкостью. Тяжесть — термин, непосредственно заимствованный у Сартра:

То, что я воспринимаю, когда хочу поднести этот стакан ко рту, есть не мое усилие, а *тяжесть* стакана, то есть его сопротивление при входе в орудийный комплекс, который я выявил в мире⁸⁵.

Именно тяжесть является тем, что лучше всего выражает инертность бытия, свойственную ему бесполезность. Делёз описывает женщину как бесполезную, чтобы разместить ее вне «орудийного комплекса» полезных вещей. Вот что он имеет в виду, когда называет женщину предметом роскоши. Предметность ее, однако, не та же самая, что у стола или стула. Женщина — это объект лишь постольку, поскольку она — сущее, но это сущее локализовано иным образом, нежели объект. Стул можно использовать, чтобы на нем сидеть, потому что его можно расположить под нами, но женщина не является вот-этим-объектом, который может быть использован. Она — чистая объектность, предшествующая всякой спецификации. Только чистый объект может быть нематериальным в своей материальности.

Тяжесть Сартр называет «коэффициентом враждебности»⁸⁶. Делёз придумывает свой термин для легкости: космический коэффициент. Качество — это *полнота бытия*, раскрывающаяся в тяжести объекта. В терминах Сартра, когда мы используем объект, он превосходит свои качества в реализации наших проектов. Лишь когда объект манифестирует свою бесполезность, чистую враждебность, мы наконец-то обращаем внимание на качества, выражающие полноту бытия. Объективируя себя, женщина превращается в магический объект: «чем более она укрыта в материальности, тем менее материальной она становится»⁸⁷. Легкость, космический коэффициент, не является выражением внутренних состояний женщины: «эмоциональные проявления или, в более общем плане, феномены, неудачно называемые *экспрессией*, вовсе не указывают нам на скрытое чувство, переживаемое некоей психикой»⁸⁸. Они выражают бытие, а не субъекта: «Они относятся к миру и к самим себе»⁸⁹. Самые разные выражения:

85. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 344.

86. Там же.

87. Deleuze G. Description de la femme. P. 31.

88. Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 364.

89. Там же.

...это нахмуривание бровей, это покраснение, заикание, легкая дрожь рук, взгляды исподлобья, которые кажутся одновременно боязливыми и угрожающими, — все они не *выражают* гнев, а *являются* гневом⁹⁰.

Эти жесты не отсылают к чему-то сокрытому в уме женщины; иными словами, выраженное не существует за пределами выражения.

Теперь мы увидим, как Делёз превратил эти простые элементы, заимствованные у Сартра, в новую концепцию сознания как вещи. Давайте обратимся к примеру осознания (или качества) такого ощущения, как боль, — ощущения, которое Сартр исследует в «Бытии и ничто». «Что же, однако, она такое? Просто прозрачная материя сознания, его *бытие-здесь*, его привязанность к миру»⁹¹. Боль — это качество, посредством которого сознание способно делать явным для себя свое бытие-здесь. Она существует в «плане чистого бытия»⁹², плане, имманентном самому себе. Боль — прекрасный пример качества, которое манифестирует коэффициент невзгоды, раскрывающий нам бесполезность бытия, и как таковая она не может быть локализована: «Тем не менее эта боль не существует нигде среди настоящих объектов универсума»⁹³. Бытие боли одновременно материально и нематериально. Она — в объекте, но она и не сводится к объекту. Именно в космическом коэффициенте раскрывается мир-как-боль.

Разумеется, Сартр говорит здесь не о боли, локализованной в конкретном органе, но о чистой боли:

Чистая боль, как простое переживаемое, неуловима; она была бы пространством неопределимых и неопиываемых вещей, которые являются тем, что они есть⁹⁴.

Здесь мы видим «чистое сознание» в действии — «сознание себя, а не сознание чего-то»⁹⁵. Оно осознает то, что Бергсон называет взаимопроникающей множественностью, а Делёз — качественным различием; это сознание, которое предшествует всякой спецификации. Чистое сознание не может быть воспринято как объект из-за отсутствия дистанции, которая отделяла бы его от нас; со-

90. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 364.

91. Там же. С. 352.

92. Там же. Перевод изменен. — Прим. пер.

93. Там же.

94. Там же.

95. Deleuze G. Description de la femme. P. 30.

гласно Сартру, боль «не отсутствует и не бессознательна; просто она составляет часть этого существования без расстояния полагающего сознания для себя самого»⁹⁶. Чистое сознание не рефлексивно, поскольку у него нет внешнего объекта, который оно могло бы отражать. Пока сознание пребывает на этом уровне, оно остается внутренним по отношению к себе, но, как только дистанцируется от боли или проецирует ее на объект, оно становится сознанием внешнего мира. «Первое движение рефлексии состоит, следовательно, в том, чтобы трансцендировать чистое сознательное качество боли к боли-объекту»⁹⁷.

Теперь нам проще понять утверждение Делёза: «Будучи вещью, она оказывается сознательной; будучи сознательной, она оказывается вещью»⁹⁸. По Сартру, «спонтанное и нереплексивное сознание не является больше сознанием тела... оно существует своим телом»⁹⁹. Состояние сознания есть состояние полноты — то, в котором тело совпадает с миром, «не внешним миром, но изнанкой мира, прохладной интериорностью мира, сжатием интериоризированного мира»¹⁰⁰. Сартр выражает схожую мысль, когда говорит, что «тело обуславливает сознание в качестве чистого сознания мира»¹⁰¹. Но этот «мир» является миром, которому не хватает дистанции по отношению к сознанию. Последнее не способно исследовать этот мир как объект в силу отсутствия расстояния между ним и миром внутри него.

Вот она, делезианская имманентность мира, которому не хватает экстериорности. Качество, прежде чем оно экстериоризовано и воплощено в объекте, бытует как сущность, которая «существует» телесно. На примере боли мы увидели, что «для нереплексивного сознания боль была телом»¹⁰². Другими словами, качество — это сущность в сердце чистого сознания, которое предшествует своей индивидуализации.

Другой-мужчина был определен как возможная экстериорность, то есть возможное презентуется как внешний мир, дистанцированный от сознания. Эта форма отделяет возможности от чистого сознания и устремляется к возможностям, которые Другой открывает в «зазоре». Женщина, напротив, не презенту-

96. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 354.

97. Там же.

98. Deleuze G. Description de la femme. P. 31.

99. Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 349.

100. Deleuze G. Description de la femme. P. 32.

101. Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 348.

102. Там же. С. 356.

рует внешний мир; «возможность, которую она выражает, — это не внешний мир, *это она сама*»¹⁰³. Но может показаться, что мир без дистанций, без экстерииорности отступит в чистую необходимость в-себе. В терминах Сартра экстерииорность открывает контингентность, дарит мир возможностей, двигаясь по направлению к которым сознание могло бы превзойти себя. Делёз противопоставляет таким «возможностям» ту возможность, которой является женщина: не возможность трансцендирования, но возможность внутреннего разворачивания.

Делёз представляет исходящую от женщины возможность тремя способами. Во-первых, «бытие возможного»¹⁰⁴, которое представляет собой чистое нелокализуемое сознание — неререфлективное самосознание. Это *формальная* возможность, бытие за явлениями, вещь, к которой отсылает явление вещи. Во-вторых, «возможность бытия»¹⁰⁵, нелокализуемое качество, имманентное бытию и позволяющее ему выражать и эксплицировать себя. Это *трансцендентальная* возможность, условие явленности, закон, придающий последней смысл. И в-третьих, «плоть возможного»¹⁰⁶, то качество, что «существует» телесно, в непосредственной близости к телу. Это синтез, который удерживает явленное бытие и качество, придающее смысл явленности. Именно так женщина «*овозможнивает*» себя: не через поиск возможностей, двигаясь к которым нужно себя превосходить, но через поиск имманентных возможностей своего бытия.

Какова роль макияжа в формировании этой интериорности? Мы видели, как сознание тела «интериоризирует» аффицируемую им материю»¹⁰⁷. Сознание тела, согласно Сартру, является «нететическим сознанием способа, которым оно *затрагивается*»¹⁰⁸. Со стороны женщины макияж — это самоаффектация, но извне — это созидание Персоны. Иными словами, макияж — это попытка заставить интернальность (*internality*) явиться на поверхности, на лице. Строго говоря, «интериорность как таковая никогда не может проявиться на поверхности внешнего»¹⁰⁹. Следовательно, то, что лицо манифестирует, — не интернальность, а ноумен. Это символ внутреннего, проявляющегося на внешнем,

103. Deleuze G. Description de la femme. P. 30.

104. Ibid. P. 31.

105. Ibidem.

106. Ibidem.

107. Ibidem.

108. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 349.

109. Deleuze G. Op. cit. P. 37.

которое «поддерживает его существование в качестве внутреннего»¹¹⁰. Ноумен явлен нам как неразличимость: «Неразличимость... — это интериорность, увиденная извне, или, если угодно, вырожденная проекция интериорности»¹¹¹. Она явлена как дыра или пятно, лишённое толщины.

Сартр называет такие дыры *призывом к бытию*. Это символ той интериорности, что предъявлена нам на поверхности. Вот как работает макияж: поверхности кажутся гладкими и непримечательными, тогда как отверстия акцентированы. Отверстия предъявляют завораживающий предел между внешним и внутренним. Они ничего не выражают; их функция, скорее, состоит в том, чтобы заманить нас в ловушку. Макияж таких поверхностей, как, например, лоб, делает саму плоскость кожи «незначительной»¹¹² постольку, поскольку она не предъявляет никаких внешних качеств. Скажем, морщинка выразила бы возраст — характеристику, которая поддается объективации и экстериоризации, но не чистое качество внутреннего.

Однако макияж вводит нас в заблуждение. Он скрывает интериорность через ее символизацию на поверхности внешнего; она не перестает быть «скрытой интериорностью, или интериорностью, защищенной от любых попыток достичь ее извне»¹¹³. Она остается ноуменом. Лишь предъявляет нам покров, не давая знания о сокрытом. Только во сне, по словам Делёза, «вручает себя интериорность»¹¹⁴, только тогда тело дано непритворно. Это совпадает с позицией Сартра: «Плоть является чистой случайностью присутствия. Она обычно скрыта одеждой, румянами, волосами или бородой, выражением лица и т. д.»¹¹⁵. Сартр описывает момент, когда мы становимся настолько знакомыми с телом Другого, что у нас возникает «чистая интуиция плоти»¹¹⁶. Мы достигаем прямого понимания этой плотскости (*fleshiness*), этого «*стиля себя*»¹¹⁷, который для меня оказывается качеством-мира, тем его схватыванием, что Сартр назвал тошнотой. Как бы то ни было,

110. Deleuze G. Description de la femme. P. 35.

111. Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. С. 65.

112. Deleuze G. Op. cit. P. 34.

113. Ibid. P. 37.

114. Ibid.

115. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 362.

116. Там же.

117. Там же.

важно, что интериорность «вручена»¹¹⁸; теперь она является уже не скрытой тайной, а космическим коэффициентом.

* * *

У тайны две стороны: это и внутренняя жизнь, и категория вещей. Первая — внутренняя жизнь, или то, «что думает женщина», — не «самый интересный аспект»¹¹⁹ тайны. То, что думает женщина, что конституирует ее в качестве другого субъекта, есть сфера «чистых духов», а не область сущностей, более всего интересующая Делёза. Эта сторона тайны задает то, что Сартр называет «свободой» Другого. В сартровской модели соблазна цель желания в том, чтобы захватить эту свободу, что, по словам Делёза, делает женщину «зеркалом, в котором я увижу себя таким, каким хочу быть»¹²⁰. Но это бы полностью сводило женщину к простому объективированному субъекту. Делёз жаждет продвинуться дальше, за пределы «скрытой» тайны, к иной ее форме — тайне как категории вещей.

В этой форме женщина больше не является субъектом, у которого есть тайны. Она *сама и есть* тайна. Здесь Делёз упоминает две формы «недомолвки»¹²¹, которые позднее разовьет в *сплетню* и *клевету*. Сплетня состоит из знаков, ожидающих интерпретации. Они отсылают к области фактов — тому неизвестному, что *может* стать известным. Это то, что Делёз называет «формой без материи»¹²², чистым знаком в поисках своего объекта, но объект этот ноуменален; его можно увидеть, но нельзя достичь. Клевета — это тайна, составленная выражениями без референции или интерпретации, поскольку фактов, к которым она отсылает, нет. Она раскрывает чистое бытие-здесь тайны; это «материя без формы»¹²³, отсылающая к полноте бытия, чистому в-себе, которое отклоняет любую мысль. Именно эта, вторая форма стремится к тайне абсолютной. Абсолютная тайна — это предел. В свете чистой интериорности интерпретация становится невозможной. Это иррациональный остаток, немислимое, существующее в сердцеvine мысли.

Тайна — ключевой момент в делезовском эссе; это один из главных пунктов, в которых Делёз противостоит Сартру. Последний

118. Deleuze G. Description de la femme. P. 37.

119. Ibid. P. 36.

120. Ibidem.

121. Ibidem.

122. Ibidem.

123. Ibidem.

понимает тайну (называемую им «свободой») как то, что отчуждает наше бытие, противостоя ему в качестве возможности, которая превосходит наше сознание. Тайна в делёзовском смысле — это аспект бытия как такового. Делёз превосходит сартровское прочтение сексуального желания, приближаясь к его понятию желания быть богом. Из сартровского понятия сексуального желания он вычитывает более фундаментальное желание достичь состояния имманентности. Делёз завершает «Описание женщины» замечанием о тщетности попыток достичь этого состояния через сексуальное желание (в ласке). Но в «Утверждениях и очертаниях» он вновь возвращается к этой проблеме, на сей раз воплощенной в фигуре «мима», в которой, по словам Делёза, достигается «единство противоположностей — тайны и ее отсутствия»¹²⁴. В этом тексте он и обращается к предпринятым Франсисом Понже в «Предвзятости вещей»¹²⁵ поискам, которые выразились в понятии становления вещью или объектом для себя самого. Делёз не разовьет эту мысль здесь, но она проявится позднее: в «Прусте и знаках» — как стиль, в других работах — как план имманентности. Становится ясно, что для Делёза то, что Сартр называет «тщетной страстью»¹²⁶, в конечном счете может быть не столь уж и тщетным.

Ласка «реализует»¹²⁷ интериорность плоти. Обычно тело является как форма экстериорности, соположенная с другими объектами; но, реализуясь в качестве плоти, оно становится интериорным по отношению к себе — вот почему Сартр говорит: «Тело Другого первоначально находится в ситуации; плоть, напротив, появляется как *чистая случайность присутствия*»¹²⁸. Ласка реализует интериорность, отсекая все трансцендентное. Делая плоть имманентной самой себе, «ласка открывает плоть, освобождая тело от его действия, распыляя его возможности, которые его окружают; она имеет целью открыть в действии след неподвижности, то есть чистое „бытие-здесь“, которое его поддерживает»¹²⁹. Реализация плоти актуализует фундаментальную страсть к совпадению с собственным бытием, достижению состояния имманентности.

Делёз описывает это состояние как «отрицание толщины»¹³⁰. Как мы увидели выше, это обозначает, что составляющие мир ка-

124. Deleuze G. Dires et profils. P. 76.

125. См.: Ponge F. Le parti pris des choses. P.: Gallimard, 1942.

126. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 616.

127. Deleuze G. Description de la femme. P. 38.

128. Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 404.

129. Там же.

130. Deleuze G. Description de la femme. P. 38.

чества проживаются в отсутствие какой-либо дистанции по отношению к телу. В нормальных условиях женщина не реализует свою плоть, поскольку она «ее трансцендировал[а] к своим возможностям и к объекту»¹³¹. Мир «проектов», превосходящий наше бытие-здесь, есть мир проекции. Что делает ласка, так это интроецирует в себя качество плоти. Вот он — смысл «присвоения». Когда Сартр говорит, что «ласки являются присвоением тела Другого»¹³², он имеет в виду, что качество плотскости, даруемое нам Другим, интроецируется в наше тело, и происходит «двойное взаимное воплощение»¹³³. Так «ласка непрестанно складывает экстериторность, втягивает ее в саму себя, делает ее внутренней по отношению к самой себе»¹³⁴. Ласка «скручивает»¹³⁵ качества, которые находит на поверхности внешнего (плоти Другого), и превращает эти качества в конкретное всеобщее — внутренний мир.

Однако эта попытка достичь имманентности бытия-здесь оказывается неудачной. Ближе к завершению эссе Делёз так и не сумел найти то, чего искал в женщине: полной самодостаточной интернальности чистой имманентности. Тому есть три причины. Во-первых, ласка не может быть действием, осуществляемым постоянно. Всякий раз, когда ласка завершается, она должна «бесконечно перерождаться»¹³⁶, поэтому необходимо, чтобы «ласки начинались заново»¹³⁷. Во-вторых, ее бытие существует лишь в качестве «акта, приводимого в осуществление Другим»¹³⁸. Иными словами, даже если она достигает состояния имманентности, происходит это благодаря акту, исток которого трансцендентен. Она не проходит тест на самодостаточность. В-третьих, интроекция плоти Другого, осуществляемая бытием, от этой плоти зависимым, в дальнейшем проявилась бы в существовании «только с отсылкой к тому, что отражено»¹³⁹. Женщина сумела бы реализовать себя в качестве плоти лишь потому, что она отражает интроецируемую ей плоть Другого. Все это приводит к тому, что в завершение эссе Делёз заключает, что женщина (или кто-либо, зависящий от интроекции плоти Другого) в конечном счете останется «нереализованным бытием»,

131. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 405.

132. Там же. С. 404.

133. Там же. С. 405.

134. Deleuze G. Description de la femme. P. 38.

135. Ibidem.

136. Ibidem.

137. Ibidem.

138. Ibid. P. 39.

139. Ibid. P. 38.

никогда не достигающим полноты бытия. Именно эта неудача и составляет Делёза вновь обратиться к той же проблеме годом позднее — в «Утверждениях и очертаниях».

* * *

Вторая статья Делёза — «Утверждения и очертания» — посвящена фундаментальной страсти, которая «очерчивает»¹⁴⁰. Но что это значит? Делёз обращается к тому, о чем Сартр говорит в конце «Бытия и ничто»:

Вся человеческая реальность — это страсть, проект потерять себя, чтобы основать бытие и тем самым конституировать В-себе, которое ускользает от случайности, являясь своим собственным основанием *Ens causa sui*, которое религии именуют Богом¹⁴¹.

Сартр называет это «проектом присвоения мира как тотальности бытия-в-себе под различными разновидностями фундаментального качества»¹⁴². Такая фундаментальная страсть стремится заново присвоить полноту бытия-здесь как объекта. Но Делёз и Сартр расходятся в трактовке самой природы «объекта», фундаментального качества мира. Для Сартра бытие-в-себе как фундаментальное качество мира остается чисто символическим. Таков идеал сознания; вот почему стремление к становлению этим объектом обращается в «тщетную страсть». Для Делёза стремление достичь фундаментального качества мира, которое он называет сущностью, отнюдь не тщетно.

Делёз пойдет против того, что он обозначил как «романтизм»¹⁴³, обнаруженный им у Сартра: против «оппозиции между человеком и вещами»¹⁴⁴, то есть против «визуального упрямства»¹⁴⁵. Эта зрительная метафора означает: дабы быть сознанием чего-то, нечто должно быть внешним по отношению к тому, что оно «репрезентирует». Как говорит Сартр,

... даже если бы я мог видеть себя ясно и отчетливо как объект, то, что я буду видеть, не будет адекватным представлением того, чем я являюсь сам по себе и для себя¹⁴⁶.

140. Deleuze G. Dires et profils. P. 68.

141. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 616.

142. Там же.

143. Deleuze G. Dires et profils. P. 75.

144. Ibidem.

145. Ibidem.

146. Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 296.

В «Утверждениях и очертаниях» Делёз должен реконтекстуализировать эту «фундаментальную страсть» как то, что дает возможность бытия-объектом, сущностью — не репрезентацией, но чистым сознанием как объектом.

Эссе «Утверждения и очертания» посвящено отклонению, которое демонстрируют «те, кто не может или не хочет выходить за пределы посредственности по направлению к Коллективу»¹⁴⁷, те, кто неспособен к формированию мы-субъекта с Другими. Это отклонение — попытка «заполучить по крайней мере внутреннюю жизнь, которой им не хватает»¹⁴⁸, то есть стать сущностью. Делёз описывает это отклонение, избегая морализаторского вынесения обвинительных суждений; он предъявляет его без какого-либо «пейоративного значения»¹⁴⁹. Это эссе предваряет работу с перверсией, проделанную в «Логике смысла», где Делёз пишет, что «извращенный мир — это мир, в котором категория необходимого полностью заместила категорию возможного»¹⁵⁰. Это мир в-себе. Согласно Сартру, «в-себе, будучи по природе тем, чем оно является, не может „иметь“ возможное»¹⁵¹. Бытие способно обладать возможностями лишь перед лицом внешнего — мира Других. В перверсии «структура Другого исчезла»¹⁵², а конкретные другие сведены к «роли сообщников-двойников и сообщников-стихий»¹⁵³.

Обратимся к случаю эксгибиционизма в «Утверждениях и очертаниях»: эксгибиционист превращает себя в объект «лишь затем, чтобы участвовать — посредством насилия и удивления — во внутренней жизни женщины»¹⁵⁴. Когда Сартр рассматривает бытие, на которое устремлен взгляд, он воспринимает последний как отчуждающий. Становление-объектом для Другого изолирует того, кто им становится, и делает его самосознательным. Делёз переворачивает этот тезис. Эксгибиционист действительно участвует во внутренней жизни женщины, становясь фундаментальным качеством мира, в данном случае — удивлением. Но как это возможно?

В сартровском «взгляде» есть два элемента. Первый — трансцендентность, предлагаемая взглядом (субъективность Другого).

147. *Deleuze G. Dires et profils.* P. 70.

148. *Ibidem.*

149. *Ibid.* P. 69.

150. *Делёз Ж. Логика смысла.* С. 421.

151. *Сартр Ж.-П. Бытие и ничто.* С. 132.

152. *Делёз Ж. Указ. соч.* С. 421.

153. Там же.

154. *Deleuze G. Op. cit.* P. 73.

Второй является поддерживающим «условием моего неоткрываемого-бытия»¹⁵⁵. Делёз фокусируется на втором элементе, когда делает Другого элементом-сообщником эксгибициониста. Последний разделяет с женщиной мир как тотальность бытия-в-себе в форме фундаментального качества, то есть удивления. Посредственный, заурядный индивид, увязший в собственном одиночестве, внезапно преобразуется в ходе этой минерализации своего бытия. Сартр описывает эту трансформацию как «затвердевание и внезапное расслоение меня самого, которое... толкает сразу в новое измерение существования: измерение *неоткрываемого*»¹⁵⁶.

Делёз воспринимает это затвердевание буквально: эксгибиционист становится «вещью, *расположенной* в основании мира. Я не случайно использую слово „расположенная“, ведь он должен стать вещью, минералом, он должен быть минерализован»¹⁵⁷. Но здесь все еще заявляет о себе зависимость от присутствия Другого; по словам Сартра, «когда я один, я не могу реализовать мое „расположенное-бытие“»¹⁵⁸, в силу того что объективация зависит от Другого, «я никогда не достигну того, чтобы реализовать это расположенное-бытие, которое я постигаю во взгляде другого»¹⁵⁹.

Делёз вспоминает миф о Нарциссе, стоящем перед озером и объективирующем себя с помощью отражения своего Другого. «Но не здесь ли кроется причина неудачи Нарцисса?»¹⁶⁰ Первая статья Делёза описывает эту неудачу. В ней говорится о трещине ничто, пролегающей между для-себя и в-себе. Сартр так описывает различие между чистым объектом и сознанием:

Об этом столе я могу сказать, что он есть просто-напросто *этот* стол. Но, говоря о своей вере, я не могу ограничиться утверждением, что она есть вера: моя вера является сознанием веры¹⁶¹.

В-себе является «*просто* этим», чистым бытием-здесь вещей; сознание же отделено от себя рефлексией, «искажающим зазором»¹⁶²: вот она — посредственность Нарцисса. С другой стороны, «в-себе наполнено собой, и большей полноты нельзя вообра-

155. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 291.

156. Там же.

157. Deleuze G. Dires et profils. P. 73.

158. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 285. Перевод изменен. — Прим. пер.

159. Там же.

160. Deleuze G. Op. cit. P. 74.

161. Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 107.

162. Deleuze G. Op. cit. P. 74.

зять»¹⁶³; обладание этим в-себе («вещью во мне, которая не есть я»¹⁶⁴) «подобно напоминанию мне о гнусной конечности»¹⁶⁵, а не о полноте в-себе, по Сартру, сопоставимой с богом. Нарцисс потерпел ту же неудачу, что и женщина. Реализованный актом, исполненным Другим, он тем самым нуждается в необходимости, которая суть чистое в-себе.

* * *

Делёз мобилизует фигуру мима, но что есть пантомима?¹⁶⁶ «Подлинная пантомима — это пантомима вещей. Это овладение полнотой бытия»¹⁶⁷. Иначе говоря, это реализация фундаментальной страсти, единство чистого сознания и чистого объекта, то есть сознание как в-себе. Речь о том, что Сартр явным образом отрицал: «Я не могу быть объектом для самого себя»¹⁶⁸. Но Сартр ограничен феноменологической перспективой визуальных метафор. Чтобы ответить на вызов репрезентации, Делёз прибегает к эстетике.

В поисках метода бытия-объектом он обращается к Понже: «Понже хочет, чтобы вещи обратились в чувства»¹⁶⁹. Понже замечает, что

... этот камешек, коль скоро я воспринимаю его в качестве уникального объекта, пробуждает во мне особое чувство, а может быть, даже целый комплекс особых чувств¹⁷⁰.

Феноменологический подход сведет чувство, вызванное конкретным объектом, к внешнему отношению между сознанием чувства и его объектом. Понже предлагает более радикальный подход:

С помощью объектов я выхожу за пределы старого гуманизма, прочь от актуального человека и того, что находится перед ним. Я прибавляю к человеку новые качества и даю им имя¹⁷¹.

163. *Deleuze G. Dires et profils.* P. 120.

164. *Ibid.* P. 74.

165. *Ibidem.*

166. Подробнее о миме см.: *Делёз Ж. Логика смысла.* С. 89–91, 194; *Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия?* С. 185.

167. *Deleuze G. Op. cit.* P. 75.

168. *Сартр Ж.-П. Бытие и ничто.* С. 293.

169. *Deleuze G. Op. cit.* P. 75.

170. *Ponge F. Le Grand Recueil.* P.: Gallimard, 1961. P. 25.

171. *Ibid.* P. 41.

Этот подход трансверсален. Он позволяет человеку разделить с объектом «все реальности, которыми я обладаю в совокупности»¹⁷².

Делёз находит у Понже то, что позднее обнаружит у Пруста, — дифференциальные качества.

Когда я говорю, что грецкий орех напоминает пралине, это интересно. Но еще интереснее их различие. Почувствуйте аналогии, вот что. Назовите дифференциальное качество грецкого ореха и получите результат, прогресс¹⁷³.

В «Прусте и знаках» Делёз разовьет концепт дифференциального качества в то, что назовет «сущностью». Два объекта разделяют общее качество, или сущность, когда они «достигают точки зрения, соответствующей им обоим»¹⁷⁴, так что «точки зрения могут быть вложены друг в друга»¹⁷⁵. Сущность — это «индивидуирующая точка зрения, превосходящая самих индивидов»¹⁷⁶.

Сущность — делезовская альтернатива репрезентации. Точка зрения сознания *на* объект замещается превосходящей (*superior*) точкой зрения качественной сущности; эта точка зрения является общей с в-себе, то есть охватывает как воспринимаемый объект, так и в-себе воспринимающего: тем самым устанавливаются имманентные отношения между первым и вторым. Качественная сущность не нуждается в репрезентации, поскольку является уникальным модусом бытия в-себе. Сартр ближе всего подходит к этому, когда описывает липкое в «Бытии и ничто»: «все происходит для нас так, как если бы липкость была смыслом всего мира»¹⁷⁷. Внутри этого качества нет внешнего. Достаточно ощутить себя липким-в-мире, и любая репрезентация станет избыточной. В данном случае «липкое» равнозначно превосходящей точке зрения (в терминологии Делёза), которая видит мир сквозь себя, тогда как Сартр верит, что для сознания липкое является «символом» мира.

Сущность одновременно раскрывает как интериорность чистого сознания, так и скрытое. В-себе «вещи есть единство противоположностей, тайны и ее отсутствия»¹⁷⁸, а также того, что Делёз называет компликацией и экспликацией. Объект в-себе со-

172. Deleuze G. Dires et profils. P. 75.

173. Ponge F. Le Grand Recueil. P. 42.

174. Deleuze G. Proust and Signs: The Complete Text. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. P. 166–167.

175. Ibidem.

176. Ibidem. P. 162.

177. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 608.

178. Deleuze G. Dires et profils. P. 76.

держит все сущности виртуально; это означает, что он включает в себя качества, которые еще предстоит обнаружить; в становлении-объектом качества мира разворачиваются для себя. Чистое сознание — не что иное, как этот пункт развертывания. Именно здесь тайное ноуменальное встречается с тем, что без-тайны (*the without-secret*). Фундаментальная страсть — не что иное, как желание развернуть этот внутренний мир — мир в-себе.

* * *

В двух ранних работах Делёза мы наблюдаем переход от полового различия к перверсии. Делёз описывает способ, каким

...желание подвергается *замещению* в этой структуре, и способ, каким *Причина* желания при этом отделяется от *объекта*; способ, каким *различие полов* отрицается извращенцем¹⁷⁹.

Мы видим, как здесь осуществляется движение, переводящее желание другого пола в более фундаментальное, качественное, элементарное желание полноты бытия. В этих текстах мы замечаем раннее противостояние Делёза половому различию и зачатки более позднего отказа от него. Против Делёза было выдвинуто обвинение в том, что в своей теории различия он «не учитывает половое различие»¹⁸⁰. Это обвинение отсылает к более поздним, написанным совместно с Гваттари работам Делёза, где авторы утверждают, что существуют не два пола, но «*n* полов»¹⁸¹ — множественных и элементарных нечеловеческих полов. Однако при этом не учитывается критика полового различия, борьба с ним, развернутая в ранних работах Делёза. Давайте вкратце рассмотрим ее.

Наш первый вопрос таков: что приводит к разделению полов? В «Прусте и знаках» Делёз утверждает, что разделителем полов является закон: «Закон измеряет их несоответствие, их удаленность, дистанцию и разделение, устанавливая лишь отклоняющееся сообщение между не общающимися сосудами»¹⁸². Делёз отсылает к кантианскому моральному закону, который предъявляет себя в качестве пустой формы без содержания, формы пустого императива. Это источник априорной вины, поскольку «мы

179. Делёз Ж. Логика смысла. С. 420.

180. Braidotti R. Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. N.Y.: Columbia University Press, 1994. P. 117.

181. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 465.

182. Deleuze G. Proust and Signs. P. 142–143.

можем подчиняться закону, только будучи виновными... потому что закон применяется к компонентам только в качестве разъединителя, еще дальше отделяя их друг от друга»¹⁸³. Закон — источник априорного Другого, который распределяет индивидуальных Других, действуя как перегородка, которая приводит к появлению *лиц*. Именно в трансцендентной вине и через нее

... прорисовываются «бока», организуются серии, в этих сериях появляются *лица*, руководствуясь странными законами нехватки, отсутствия, асимметрии, исключения, не-сообщения, порока и вины¹⁸⁴.

В «Утверждениях и очертаниях» мы видели, что внутреннее — это область тайны, порожденная виной, ревностью и фрустрацией. Делёз описывает это как «неприятный мир»¹⁸⁵, потому что закон вкладывает в желание нехватку. Это часть делезовской критики Сартра: не трансцендентность Другого как «свободы» заставляла его пронзить нас своим взглядом, но Другой как трансцендентность тайны и инстанция закона. Одна из главных причин, по которым Делёз встает на сторону извращения и *пантомимы*, заключается в том, что это позволяет убрать из желания закон нехватки.

Теперь зададимся вопросом: как закон осуществляет половое разделение? Разделение полов — это тактика, к которой прибегает сознание, чтобы справиться с априорной виной, которую налагает на него закон. Делёз описывает способ, которым Пруст сочетается с законом, как «шизоидное сознание закона»¹⁸⁶. В этом сознании закона «все исполнено агрессивности, выплескиваемой или претерпеваемой посредством механизмов интроекции и проекции»¹⁸⁷. Иными словами, сознание неспособно справиться с вложенной законом виной, поэтому оно переносит ее на женщину, которая становится виновной априори: «любовь предполагает вину возлюбленной»¹⁸⁸. Это основание любви. Но в то же время сознание хочет компенсировать вину, поэтому через ласку оно пытается интроецировать в себя изначальное благо закона и, таким образом, выносит «суждение о невинности существа, которое тем не менее признано виновным»¹⁸⁹.

183. Deleuze G. Proust and Signs. P. 132.

184. Делёз Ж., Гваттари Ф. *Анти-Эдип*. С. 112.

185. Deleuze G. Dires et profils. P. 68.

186. *Idem*. Proust and Signs. P. 132.

187. Делёз Ж. *Логика смысла*. С. 252. Перевод изменен. — Прим. пер.

188. Deleuze G. Proust and Signs. P. 132.

189. *Ibidem*.

Как мы видели, ласка не в состоянии завершить интроспекцию возлюбленной в чистую интериорность имманентности; это приводит к разочарованию, и, «таким образом, то, что хороший объект как утраченный объект распределяет свои любовь и ненависть, — это результат фрустрации»¹⁹⁰. Война полов — всего лишь продолжение этой неудавшейся попытки сделать объект желания завершенным. Таким образом, причина, по которой женщина видится как *тайна*, отсылает к фрустрации, связанной с неспособностью желания достичь своего объекта. Женщина становится объектом закона: «Объект закона и объект желания — одно и то же, и оба они ускользают одновременно»¹⁹¹.

Вот почему Делёз определяет женщину как интериорность: только будучи скрытой, она может взять на себя роль закона. Предпринятый в «Анти-Эдипе» ход по умножению полов является попыткой выйти за пределы этой модели полового различия, которая предполагает трансцендентность и нехватку. Там, где «альтернатива исключения „или... или“»¹⁹² отбрасывается, «заканчивается всякая вина»¹⁹³. Одна из базовых задач Делёза и Гваттари состоит в том, чтобы «априори устранить всякую идею вины»¹⁹⁴, демонстрируя, что «требования скрытой трансцендентности»¹⁹⁵ фальшивы, при этом действуя «от имени имманентной власти»¹⁹⁶, лишь тенью которой является трансцендентность.

* * *

В заключение Делёз убирает в скобки некоторые аспекты работы Сартра, которые он находит проблематичными. Он делает это, чтобы акцентировать тот аспект его работы, что выражает поворот к имманентности. Давайте рассмотрим некоторые из принятых им шагов.

Первая часть моего эссе посвящена «возможным мирам», понятым не как достояние чьего-то внутреннего мира или скрытая ментальная реальность, но как выражение внешнего мира. Трактую возможные миры подобным образом, Делёз был вынужден от-

190. Делёз Ж. Логика смысла. С. 250–251.

191. *Он же*. Представление Захер-Мазоха // Венера в мехах. М.: РИК «Культура», 1992. С. 264.

192. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. С. 114.

193. Там же.

194. *Они же*. Кафка: за малую литературу. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015. С. 57.

195. Там же. Перевод изменен. — *Прим. пер.*

196. Там же.

бросить или вынести за скобки понятие *Другого как иного субъекта*. Априорный Другой избегает ошибочной трактовки Другого как всего лишь иного субъекта или особого объекта в поле опыта. Постулируя, что Другой является структурой, Делёз убирает за скобки *интерсубъективность* как модус отношения с Другим.

Затем мы исследовали различие между дружбой и любовью как способами выражения мира Другим-мужчиной и женщиной. Различие, которое мы находим в сартровском анализе *слепоты* и *соблазна*, соответствует тому различию, которое Делёз проводит между возможностью и необходимостью. Сама эта дистинкция показывает, что *исток полового различия* обнаруживается в способе структурирования поля нашего опыта априорным Другим. То, что предлагает нам Другой-мужчина, — это его собственная проекция на актуальный мир. Он выступает в роли «посредника» между нами и миром. Женщина, с другой стороны, предъявляет нам не субъекта, но «фундаментальное качество» в самом сердце субъекта, его внутреннее. Последнее обращается не к внешнему миру вещей, но к внутреннему миру фантазий.

Затем мы увидели, что женщина, вырванная из «инструментального комплекса», раскрывается как чистая враждебность. Таким образом она манифестирует полноту бытия как фундаментальное качество. А раскрывая полноту бытия как чистую враждебность, Делёз успешно устраняет возможность трактовки женщины как *локализованного в мире объекта желания*. Будучи чистым сознанием, качество не поддается локализации. Это происходит благодаря единству сознания и тела. Последние неразделимы на дорефлексивном уровне, поскольку способ «существования» качества предполагает отсутствие дистанции. Именно в этом пункте Делёз обнаруживает у Сартра чистую имманентность. Эта имманентность плоти может быть испытана любящим, когда его возлюбленная спит. Обычно плоть скрыта размещенным на лице макияжем. Макияж «символизирует» внутреннее на поверхности внешнего, но тем самым отвлекает нас от чистого присутствия плоти.

Делёз уходит от сартровского представления о «свободе», которая воплощена в Другом-как-субъекте, *обладающем* тайнами или внутренней ментальной жизнью, к концепции женщины как нелокализуемого качества — тайны. Желание, перестав быть *интерсубъективным* стремлением захватить свободу Другого, становится поиском полноты бытия, или сущностной тайны.

Хотя ласка — лучший способ убрать за скобки *объект в его локализованности*, сам объект все еще остается зависимым от внешнего трансцендентного источника ласки. Извращенец избав-

ляется от Другого как субъекта, чтобы разделить с женщиной фундаментальное качество, но эта попытка оказывается неудачной, поскольку тоже зависит от Другого как присутствия, которое осуществляет свое бытие нераскрытым. Эта нужда в присутствии Другого подобна напоминанию о конечности, которое отрезает извращенца от возможности бытия в качестве самодостаточного объекта. Итак, единственное решение — стать объектом для самого себя. Это происходит в ситуации, когда некто изымается из локализованной точки зрения на мир, дабы подойти к нему эстетически — с превосходящей перспективы нелокализуемого-объекта-как-качества.

Наконец, мы увидели, что половое различие восходит к пустой форме закона, который распределяет вину и нехватку. Это проливает свет на агрессивную природу половой любви и желания, в основе которых — тщетные попытки достичь состояния полноты.

В 1940-е годы во Франции не было философского феминизма. Стоит учитывать это, когда мы читаем «Описание женщины». То, что пишет в своем эссе Делёз, не представляет собой феминизм, но этот текст может быть прочитан как предшественник феминистских подходов. Здесь я не могу остановиться на этом подробно, но хотел бы обратиться к некоторым возможным возражениям:

1. Можно возразить, что делёзовское «Описание женщины» определяет женщину исходя из маскулинной перспективы. Однако один из главных пунктов эссе — противостояние сартровской маскулинной точке зрения. Сартр положил в основу женского полового различия мужское желание. Делёз смещает желание к безличному априорному истоку — онтологическому «выступанию» женщины. Всякое возможное обвинение в маскулинном подходе будет основано на игнорировании этого факта.

2. Можно также возразить, что «Описание женщины» превращает женщину в объект, который не выражает субъективного понимания собственного полового различия. Нужно принимать во внимание, что Делёз пытается прояснить генезис полового различия, а не субъективное состояние половой идентичности. Одно из его ключевых решений состоит в том, чтобы убрать за скобки саморефлективного субъекта, дабы исследовать чистое сознание. Половая идентичность наличествует на рефлексивном уровне; то, с чем работает Делёз, является телесной коммуникацией на уровне желания, а не интенциональности. Необходимо учитывать, что Делёз исследует половое различие не на том же уровне, на котором с ним работали более поздние теоретики феминизма наподобие Симоны де Бовуар.

3. Наконец, можно возразить, что «Описание женщины» целиком и полностью посвящено мужскому желанию. Отчасти это так. Одна из главных проблем эссе сводится к различию между тем, как Другой-мужчина предстает перед другими мужчинами, и онтологическим «выступанием» женщины. Но чтобы достичь чистой интериорности, Делёз идет дальше — по направлению к «фундаментальной страсти». Эта страсть может быть понята как решающий для формирования женского желания компонент. Однако необходимо учитывать, что в задачи Делёза не входит фокусировка на специфических различиях мужского и женского желания; скорее, он пытается обнаружить фундаментальную форму желания без нехватки. Все это, впрочем, останется неубедительным для тех, кто принимает в расчет лишь молярные формы желания, отсылающие к конкретному трансцендентному объекту.

Почему мы должны интересоваться этими ранними эссе? Разве не являются они смутными блужданиями неразвитого философского ума? Мы не станем смотреть на детские рисунки, чтобы понять художника, так зачем обращаться к ранним эссе Делёза? Философ не похож на художника. Мы начинаем писать философские тексты из-за проблем, которые нас к этому подталкивают. Именно проблема приводит философа в философию, и эта проблема вновь и вновь прорабатывается в каждом из его эссе. Но у проблемы, порождающей философа, есть начало — *событие*, провоцирующее на мысль. Таким «событием» для Делёза стал Сартр. В конце 1940-х годов Франция была заражена экзистенциализмом, философией, в которой ключевую роль играли негативность и трансцендентность. Однако такое «ничто» принималось безоговорочно. Часто говорят, что делезианский крестовый поход против негативности был мотивирован его противостоянием Гегелю, но это противостояние началось лишь в 1956 году¹⁹⁷.

Первым «учителем» Делёза был Сартр; именно его философию Делёз в первую очередь постарался бы переписать во имя имманентности. Делёз говорит нам, что, если мы хотим понять философа, мы *должны* понять проблему, которая им движет. Если мы этого не сделаем, то ничего не поймем. То же касается и самого Делёза. Чтобы понять его, мы должны исследовать ранний этап формирования его мысли, а не только результаты ее развития, представленные в более поздних работах. И то, что мы видим, — дуб, скрытый в желуде. Делёз последователен в своих попытках вы-

197. См.: *Deleuze G. La conception de la différence chez Bergson // Les Etudes Bergsoniennes. 1956. № 4. P. 79–112.*

строить философию имманентности, так что его первое эссе является зеркальным отражением последнего эссе: оба они ищут имманентного.

Библиография

- Делёз Ж. Кино. М.: Ad Marginem, 2013.
- Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011.
- Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 1999.
- Делёз Ж. Он был моим учителем // Мая 68-го не было. М.: Ad Marginem, 2016. С. 24–30.
- Делёз Ж. Представление Захер-Мазоха // Венера в мехах. М.: РИК «Культура», 1992. С. 189–314.
- Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
- Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму // Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Кафка: за малую литературу. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009.
- Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000.
- Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. М.: Модерн, 2011.
- Boundas C. V. Foreclosure of the Other: From Sartre to Deleuze // Journal of the British Society for Phenomenology. 1993. Vol. 24. № 1. P. 32–43.
- Braidotti R. Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. N.Y.: Columbia University Press, 1994.
- Deleuze G. Description de la femme: Pour une philosophie d'autrui sexuée // Poésie. 1945. № 28. P. 28–39.
- Deleuze G. Dires et profils // Poésie. 1946. № 36. P. 68–78.
- Deleuze G. La conception de la différence chez Bergson // Les Etudes Bergsoniennes. 1956. № 4. P. 79–112.
- Deleuze G. Proust and Signs: The Complete Text. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- Deleuze G., Parnet C. Dialogues. N.Y.: Columbia University Press, 1987.
- Faulkner K. W. Deleuze in utero: Deleuze–Sartre and the Essence of Woman // Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities. 2002. Vol. 7. Iss. 3. P. 25–43.
- Fell J. P. Emotions in the Thought of Sartre. N.Y.: Columbia University Press, 1965.
- Murdoch I. Sartre. Romantic Rationalist. L.: Vintage, 1999.
- Ponge F. Le Grand Recueil. P.: Gallimard, 1961.
- Ponge F. Le parti pris des choses. P.: Gallimard, 1942.
- Sartre J.-P. Sketch for a Theory of the Emotions. L.: Methuen, 1971.
- Tournier M. Gilles Deleuze // Deleuze and Religion / M. Bryden (ed.). N.Y.: Routledge, 2001. P. 201–204.

DELEUZE IN UTERO: DELEUZE — SARTRE AND THE ESSENCE OF WOMAN

KEITH FAULKNER. Professor, Chair, Philosophy Department, keith.faulkner@gcas.ie. The Global Center for Advanced Studies (GCAS College), 38/39 Fitzwilliam Sq., Do2 NX53 Dublin 2, Ireland.

Keywords: Gilles Deleuze; Jean-Paul Sartre; woman; Other; essence; desire.

The article is devoted to a detailed analysis of Deleuze's early essay "Description of Woman" (1945). The author demonstrates that this text contains both the rudiments of the Deleuzian problems of immanence and abundance of desire and also reveals Sartre's influence on Deleuze's thought because what Deleuze found in Sartre prompted him to develop his own philosophy. Dissatisfied with Sartre's concepts of love and desire, Deleuze pushes Sartre toward immanence, for which purpose he pares away those aspects of Sartre's thought that he sees as problematic.

The author shows how Deleuze in this early essay abandons Sartre's intersubjectivity to discover a specific relationship with woman-as-object-of-desire. Rejecting Sartre's model of the Other-as-subject, Deleuze arrives at what he calls the *a priori* Other. The article describes how Deleuze challenged Sartre's understanding of sexual difference in order to find the ontological and bodily foundations of desire through a rejection of subjective desire in favor of a more fundamental desire. Deleuze hoped to develop a model of desire that would make it something immanent instead of a lack.

The article shows that Deleuze's attempt to discern this immanence in woman fails but that he subsequently provides an aesthetic method for realizing the immanence of desire and thus counteracts Sartre. One of the main points of Deleuze's early text is rejection of Sartre's masculine point of view, which makes male desire the foundation of female sexual difference. In conclusion, the author claims that the encounter with Sartre was a watershed event for Deleuze because it was Sartre's philosophy that Deleuze tried to recast to allow for immanence. In this sense, Deleuze's first essay is a mirror image of his last essay because both of them seek immanence.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-4-25-60

References

- Boundas C. V. Foreclosure of the Other: From Sartre to Deleuze. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1993, vol. 24, no. 1, pp. 32–43.
- Braidotti R. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York, Columbia University Press, 1994.
- Deleuze G. Description de la femme: Pour une philosophie d'autrui sexuée. *Poésie*, 1945, no. 28, pp. 28–39.
- Deleuze G. Dires et profils. *Poésie*, 1946, no. 36, pp. 68–78.
- Deleuze G. Empirizm i sub"ektivnost': Opyt o chelovecheskoi prirode po Iumu [Empirisme et subjectivité: Essai sur la nature humaine selon Hume]. *Empirizm i sub"ektivnost'.* *Kriticheskaia filosofiia Kanta. Bergsonizm. Spinoza* [Empirisme et subjectivité. La philosophie critique de Kant. Le Bergsonisme. Spinoza], Moscow, PER SE, 2001.
- Deleuze G. *Kino* [Cinema], Moscow, Ad Marginem, 2013.
- Deleuze G. La conception de la différence chez Bergson. *Les Etudes Bergsoniennes*, 1956, no. 4, pp. 79–112.

- Deleuze G. *Logika smysla* [Logique du sens], Moscow, Akademicheskii proekt, 2011.
- Deleuze G. *Marsel' Prust i znaki* [Proust et les signes], Saint Petersburg, Aleteiia, 1999.
- Deleuze G. On byl moim uchitelem [Il a été mon maître]. *Maia 68-go ne bylo* [May 1968 Was Not a Thing], Moscow, Ad Marginem, 2016, pp. 24–30.
- Deleuze G. Predstavlenie Zakher-Mazokha [Présentation de Sacher-Masoch]. *Venera v mekhakh* [Venus in Furs], Moscow, RIK "Kul'tura", 1992, pp. 189–314.
- Deleuze G. *Proust and Signs: The Complete Text*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.
- Deleuze G. *Razlichie i povtorenie* [Différence et répétition], Saint Petersburg, Petropolis, 1998.
- Deleuze G., Guattari F. *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniia* [L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie], Yekaterinburg, U-Faktoriia, 2007.
- Deleuze G., Guattari F. *Chto takoe filosofii?* [Qu'est-ce que la philosophie?], Moscow, Akademicheskii proekt, 2009.
- Deleuze G., Guattari F. *Kafka: za maluiu literaturu* [Kafka: pour une littérature mineure], Moscow, Institut obshchegumanitarnykh issledovani, 2015.
- Deleuze G., Guattari F. *Tysiacha plato: Kapitalizm i shizofreniia* [Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie], Yekaterinburg, Moscow, U-Faktoriia, Astrel', 2010.
- Deleuze G., Parnet C. *Dialogues*, New York, Columbia University Press, 1987.
- Faulkner K. W. Deleuze in utero: Deleuze–Sartre and the Essence of Woman. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 2002, vol. 7. Iss. 3, pp. 25–43.
- Fell J. P. *Emotions in the Thought of Sartre*, New York, Columbia University Press, 1965.
- Murdoch I. *Sartre. Romantic Rationalist*, London, Vintage, 1999.
- Ponge F. *Le Grand Recuil*, Paris, Gallimard, 1961.
- Ponge F. *Le parti pris des choses*, Paris, Gallimard, 1942.
- Sartre J.-P. *Bytie i nichto* [L'Être et le néant], Moscow, Respublika, 2000.
- Sartre J.-P. *Sketch for a Theory of the Emotions*, London, Methuen, 1971.
- Sartre J.-P. *Transtsendentsiia Ego* [La transcendance de l'Ego], Moscow, Modern, 2011.
- Tournier M. Gilles Deleuze. *Deleuze and Religion* (ed. M. Bryden), New York, Routledge, 2001, pp. 201–204.

Шок радикальной новизны: ранний Делёз и пробелы смысла

Евгений Блинов

Ассоциированный научный сотрудник, сектор социальной эпистемологии,
Институт философии РАН (ИФРАН). Адрес: 109240, Москва, ул. Гончарная, 12,
стр. 1. E-mail: moderator1979@hotmail.com.

Ключевые слова: Жиль Делёз; антигуманизм; Жан-Поль Сартр; эмпиризм; трансверсальность; Анри Бергсон; Дэвид Юм; концептуальные персонажи.

В статье рассматривается эволюция философии Жюль Делёза на самом раннем ее этапе: анализируются неизвестные русскому читателю и недавно переизданные по-французски публицистические статьи конца 1940-х годов, а также первые историко-философские исследования 1950-х годов. Они помещаются в контекст, с одной стороны, политических и эстетических дебатов послевоенного времени, с другой — академической французской философии 1950-х годов. Особое внимание уделяется влиянию Жан-Поля Сартра и разрыву с проектом экзистенциализма, альтернативу которому молодой Делёз видел в новой версии философского антигуманизма.

В историко-философских работах конца 1940-х — первой половины 1950-х годов, посвященных исследованию двух столь нетипичных для этого периода фигур, как Дэвид Юм

и Анри Бергсон, просматривается общий проект «эмпиризма в высшем смысле», который будет иметь первостепенную важность для зрелых работ Делёза конца 1960-х — начала 1980-х годов. В своем анализе подобного гипотетического эмпиризма Делёз выделяет общие черты, которые позволяют ему предложить новое прочтение Юма и Бергсона, резко контрастирующее с критическим консенсусом своего времени, который представлял шотландского мыслителя как «скептика», а автора «Творческой эволюции» — как «спиритуалиста». В статье делается вывод о том, что уже в своих ранних исследованиях по истории европейской мысли Делёз вырабатывает собственную манеру использования классических текстов и концептов, превращая их авторов в некоторое подобие концептуальных персонажей в рамках своего философского проекта.

Пробелы смысла: проблема автобиографии

В ОДНОМ из поздних интервью Делёз, обычно скупой на биографические детали как в отношении своих персонажей, так и в плане автобиографии, объясняет подобное самоограничение следующим образом:

Если применять библиографические и биографические критерии по отношению ко мне, то я написал свою первую книгу достаточно рано, а потом в течение восьми лет ничего не происходило. При этом я знаю, где и как я жил все эти годы, но знание это весьма абстрактно, как если бы кто-то рассказывал мне воспоминания, которым я верю, но которых у меня на самом деле нет. Это что-то вроде дыры (*trou*) в моей жизни, дыры длиной в восемь лет¹.

Но, добавляет он,

... именно это кажется мне интересным в жизнях людей — дыры, которые они в себе содержат, пробелы (*lacunes*), иногда драматичные, а иногда нет... Возможно, в этих дырах и зарождается движение (*se fait le mouvement*).

Стоит ли понимать это высказывание в том смысле, что мы никогда не узнаем, как именно зародилось «движение», с которым вступила в резонанс его мысль? И что сам процесс ее генезиса не имеет принципиального значения? Но именно эти дыры и пробелы, как замечает Делёз, всегда интригуют исследователей: достаточно вспомнить длительное «молчание» Канта перед публикацией первой «Критики» или тот факт, что Юм не опубликовал ни одной теоретической работы после «Исследования о человеческом разумении».

Первая опубликованная книга Делёза — монография «Эмпиризм и субъективность. Очерк о человеческой природе по Юму» (1953) — пройдет относительно незамеченной. Вторая — «Ницше

1. Deleuze G. Pourparlers. 1972–1990. P.: Éditions de Minuit, 2002. P. 188. Перевод мой. — Е. Б. (см. также русс. изд.: Делёз Ж. Переговоры / Пер. с фр. В. Быстрова. СПб.: Наука, 2004. С. 178).

и философия» (1962) — создаст ему репутацию одного из самых многообещающих философов своего поколения². Делёз сделает все от него зависящее, чтобы ограничить возможности будущих исследователей для заполнения этого пробела: в его завещании оговорен запрет на публикацию текстов, написанных до 1953 года, а также любых произведений, не подготовленных к печати им самим³. При этом «Описание женщины» — первая статья Делёза, подпадающая под формальный запрет, — опубликована в журнале *Poésie* за октябрь–ноябрь 1945 года, когда ее автору исполнилось двадцать⁴. Таким образом, помимо «дыры длиной в восемь лет» (по авторской оценке) между 1953 и 1962 годом, мы имеем хронологически симметричный ему пробел между 1945 и 1953 годом.

Сегодня мы располагаем, несмотря на все усилия автора, достаточным материалом для заполнения этих пробелов. Наряду с опубликованными воспоминаниями⁵ имеется два тома статей, писем и прочих материалов, первый из которых — «Пустынный остров» (2002) — содержит работы 1953–1974 годов, а последний, в обход запрета, добавляет к нему блок ранних публикаций под названием «Юношеские произведения»⁶. Редактор обоих томов Давид Лапужад, ссылаясь на волю наследников, объясняет публикацию тем, что ранние статьи в любом случае были доступны в Сети, зачастую в искаженном виде⁷. Помимо этого, стоит отметить довольно активную работу по исследованию педагогической деятельности Делёза в конце 1950-х годов: опубликовано два подробных резюме его курсов по Юму (1957/1958)⁸ и по третьей главе «Творческой эволюции» Бергсона (1960)⁹. Также доступны онлайн-конспекты курсов по Руссо (1959/1960), Канту (ок. 1959)

2. О рецепции книги о Ницше см.: *Dosse F. Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*. P.: La Découverte, 2007. P. 162–167 (русс. изд.: *Досс Ф. Жиль Делёз, Феликс Гваттари. Перекрестная биография*. М.: Дело, 2020 (в печати)).
3. *Deleuze G. L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974*. P.: Minuit, 2002. P. 7–8.
4. *Idem. Lettres et autres textes*. P.: Minuit, 2015. P. 253–265.
5. См. библиографию в книге Досса (*Dosse F. Op. cit.*), а также интересные сборники: *Tombeau de Gilles Deleuze / Y. Beaubatie (dir.)*. Tulle: Mille Sources, 2000; *Deleuze, épars / A. Bernold, R. Pinhas (dir.)*. P.: Hermann, 2005.
6. *Deleuze G. Lettres et autres textes*. P. 251–306.
7. *Ibid.* P. 7.
8. *Ibid.* P. 121–168. По оценке Лапужада, они попадают в категорию текстов, предназначенных для публикации.
9. *Cours inédit de Gilles Deleuze sur le chapitre III de "L'évolution créatrice" (à l'École normale de Saint-Cloud, 1960) // Annales bergsoniennes, II. Bergson, Deleuze, phénoménologie*. P.: PUF, 2004. P. 151–190.

и курс в лицее Людовика Великого (1956/1957) под весьма неожиданным для Делёза названием «Что значит обосновывать?» (*Qu'est-ce que fonder?*)¹⁰.

Мы можем констатировать, с одной стороны, признаки неизбежной историко-философской «мумификации» Делёза, с другой — попытки тем или иным способом актуализировать, или, выражаясь языком более позднего периода, ретерриторизовать, его концепты. Первая тенденция выражается в примирении, по крайней мере раннего Делёза, с французским академическим контекстом эпохи¹¹, вторая старается увидеть в нем политического мыслителя, актуального для неомарксизма¹², постколониального проекта¹³ или феминизма¹⁴, предшественника и вдохновителя постструктурной антропологии¹⁵ или, в более полемической перспективе, спекулятивного реализма¹⁶.

Мы не ставим задачу подтвердить или опровергнуть «притязания» тех или иных комментаторов на истину, следуя в этом за Делёзом, который предостерегал от увлечения ложными проблемами. Решение подлинной проблемы по Делёзу означает создание концепта, который помогает раскрыть «подлинную новизну» (*l'authentique nouveauté*)¹⁷. Чтобы понять смысл этой новизны и динамику де- и ретерриторизаций, мы должны вначале описать то, что

10. Неопубликованные курсы можно найти на сайте *Webdeleuze*, URL: <https://www.webdeleuze.com>.
11. В этом отношении особенно выделяются работы Джузеппе Бианко (см. сноски 19, 57, 64, 91). Ср. слова Фредерика Вормса, главного редактора полного собрания сочинений Бергсона, о том, что он готов «принять» того «многообещающего чудовищного ребенка», который получился в результате неортодоксального прочтения Бергсона Делёзом (*Dosse F. Gilles Deleuze et Félix Guattari*. P. 176).
12. См.: *Garó I. Foucault, Deleuze, Althusser & Marx: La politique dans la philosophie*. P.: Démopolis, 2011; *Thoburn N. Deleuze, Marx and Politics*. N.Y.: Routledge, 2014; *Sibertin-Blanc G. State and Politics: Deleuze and Guattari on Marx*. N.Y.: Semiotext, 2016.
13. *Deleuze and Postcolonial* / P. Patton, S. Bignall (eds). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
14. *Stark H. Feminist Theory After Deleuze*. L.: Bloomsbery, 2017.
15. См., напр., вторую часть «Каннибальских метафизик» бразильского антрополога Эдуарду Вивейруша Де Кастру: *Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии* / Пер. с фр. Д. Кралечкина, под ред. Е. Блинова. М.: Ad Marginem, 2017. С. 60–96.
16. *Collapse: Unknown Deleuze. Speculative Realism* / R. Mackay (ed.). Falmouth: Urbanomic, 2007. Vol. 3; *Kleinherenbrink A. Against Continuity: Gilles Deleuze's Speculative Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
17. *Deleuze G. L'Île déserte et autres textes*. P. 109.

Делёз позднее назовет «примитивной территориальностью»¹⁸. Для этого требуется определенная историко-биографическая контекстуализация его ранней мысли, тем более что французская академическая философия соответствующего периода практически неизвестна русскому читателю, а увлечение советской интеллигенции экзистенциализмом Сартра было скорее данью литературной моде, чем собственно философским влиянием. Первый предмет нашего интереса — юношеский период, который известный историк современной французской философии Джузеппе Бианко называет «Делёзом до Делёза»¹⁹. Второй — опубликованные историко-философские работы 1950-х годов, общую тенденцию которых сам Делёз в подготовленном им проекте библиографии определяет как движение «от Юма к Бергсону»²⁰. Применяя столь нелюбимые автором критерии био- и библиографии, мы получим в некотором смысле «миноритарного» Делёза, но, как сформулирует он позднее, именно этот модус наилучшим образом подходит для творчества.

«Новый Сартр»: от тождества мысли и свободы к антигуманизму

В октябре 1964 года мир облетела новость: Жан-Поль Сартр отказался от присужденной ему Нобелевской премии по литературе. Делёз откликнулся на это событие небольшой статьей о влиянии Сартра на свое поколение с характерным заголовком «Он был моим учителем»:

Нашими учителями являются не только штатные преподаватели, хотя мы сильно в них нуждаемся. Когда мы взрослеем, нашими учителями становятся те, кто поразил нас своей радикальной новизной, те, кто сумел изобрести новую художественную и литературную технику и нашел образ мысли, который отвечал бы требованиям нашей *современности*, то есть нашим заботам и нашим робким надеждам. Мы знаем, в чем заключается единственная ценность «искусства» и даже истины: в получении чего-то «из первых рук», подлинной новизне, той «негромкой мелодии», которая сопровождает высказывание. Именно так

18. Делёз Ж., Гваттари Ф. Кафка: за малую литературу / Пер. с фр. Я. Свицкого. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015. С. 20.

19. Я выражаю особую признательность Джузеппе Бианко за предоставление рабочей рукописи его работы: *Bianco G. Deleuze Before Deleuze. Humanism and Anti-Humanism (1945–1948)*. Manuscript.

20. *Deleuze G. Lettres et autres textes*. P. 11.

прозвучали для нас слова Сартра (поколения тех, кому было двадцать лет в эпоху Освобождения)²¹.

Эти слова, произнесенные в середине 1960-х годов «антигуманистическим» толкователем Ницше²², могли удивить кого угодно, кроме товарищей его парижской юности: будущий лауреат Гонкуровской премии Мишель Турнье вспоминает, что «Бытие и ничто» «ворвалось подобно метеору в осенние дни 1943 года» и сразу же стало «новой Библией»²³. Именно Турнье, по его словам, подарил экземпляр «Библии» Делёзу, у которого тогда «не было ни су»²⁴. Он вспоминает, как осенью 1943 года Делёз звонил ему каждый день для обсуждения прочитанного: «Бытие и ничто» он знал практически наизусть²⁵.

Делёзу восемнадцать, он в последнем классе парижского лицея Карно и готовится к поступлению в Сорбонну. Финансовое благополучие семьи подорвано кризисом 1930-х: в предвоенные годы отец Делёза Луи, инженер по профессии, симпатизирует националистам из «Огненных крестов» и презирает правительство социалистов, а его мать, домохозяйка и «во всем остальном лучшая из женщин», брезгует посещением пляжей, на которых после реформ кабинета Леона Блюма и введения оплачиваемых отпусков появляются первые представители рабочего класса²⁶. После идиллического буржуазного детства его ранняя юность омрачена семейной трагедией: старший брат Делёза Жорж, офицер военной академии Сен-Сир, вступит в Сопротивление, будет арестован немцами и умрет по пути в Освенцим. Как считает его биограф²⁷, именно «тень героического брата» и отторжение буржуазной среды способствуют формированию юношеского нонконформизма Делёза.

Первым «пробуждением» посредственного, по его собственным словам, ученика стали школьные уроки литературы Пьера

21. Делёз Ж. Мая 68-го не было / Пер. с фр. Е. Блинова. М.: Ad Marginem, 2016. С. 24.

22. О «диабололизации» Ницше см.: *Colombel J. Deleuze-Sartre: pistes // Deleuze, épars*. P. 41.

23. *Tournier M. Le vent paraclet*. P.: Gallimard, 1977. P. 159.

24. *Idem. Je m'avance masqué. Entretiens avec Michel Martin-Roland*. P.: Gallimard, 2011. P. 47.

25. *Dosse F. Gilles Deleuze et Félix Guattari*. P. 118.

26. См. серию записанных на видео бесед с Клер Парне, известных как «Букварь», под литерой E (*L'Abécédaire de Gilles Deleuze (1988)*, 3 cassettes, éd. Montparnasse, Arte Vidéo, 1997. E comme Enfance).

27. *Dosse F. Op. cit.* P. 113–117.

Хальбвакса, сына знаменитого социолога²⁸. В выпускном классе лицея Карно он посещает курс философии Пьера Виалья (в том же лицее в это время преподает Мишель Мерло-Понти) и понимает, что «это именно то, чем я буду заниматься»²⁹. Тогда же Турнье рассказывает ему о лекциях Мориса де Гандийяка в лицее Пастера. Знакомство с Гандийяком (1906–2006), однокашником Сартра по Высшей нормальной школе, открывает для «молодых метафизиков» двери одного из важнейших философских салонов оккупированного Парижа, организованного группой католиков с левыми симпатиями, Мари-Мадлен Дави и Марселем Море. Его наравне с будущими университетскими преподавателями Делёза Жаном Валем и Жоржем Ипполитом посещают знаменитые впоследствии «частные мыслители», такие как Жорж Батай, Александр Кожев, Пьер Клоссовски, Мишель Бютор и, конечно же, главный кумир «поколения двадцатилетних» Жан-Поль Сартр в сопровождении Симоны де Бовуар³⁰. Уже тогда Делёз выделяется среди сверстников: как вспоминает Гандийяк, который станет научным руководителем его дополнительной диссертации «Различие и повторение» (1969), за его спиной шепчутся, что это будет «новый Сартр»³¹. Имя Сартра молодежь произносит с придыханием, как синоним «новизны». Он олицетворяет синтез академической философии и духа «анти-Сорбонны», как литератор и частный мыслитель, стирающий грань между теорией и практикой:

В хаосе и отчаянии эпохи Освобождения мы снова и снова открывали для себя все: Кафку, американский роман, Гуссерля и Хайдеггера, бесконечные стычки с марксизмом, порыв к новому роману... Все это проходило через Сартра, но не только потому, что как философ он был гением обобщения, а потому, что он смог изобрести что-то новое. Первые постановки «Мух», выход «Бытия и Ничто», доклад «Экзистенциализм — это гуманизм» были настоящими событиями: благодаря им мы долгими ночами постигали тождество мысли и свободы³².

28. L'Abécédaire de Gilles Deleuze, E.

29. Ibidem.

30. Состав посетителей салона был достаточно пестрым и не ограничивался католиками. Так, например, в эти годы с «группой Море» контактировали русские философы-эмигранты Бердяев и Лосский (*Bianco G. Deleuze Before Deleuze*. P. 6).

31. *Gandillac M. Le Siècle traversé. Souvenirs de neuf décennies*. P.: Albin Michel, Paris, 1998. P. 252.

32. *Делёз Ж. Мая 68-го не было*. С. 25.

Но именно знаменитый доклад Сартра о гуманизме, прочитанный 28 октября 1945 года при стечении огромной толпы восторженных поклонников, становится для Делёза и Турнье поворотной точкой. Как автор «Бытия и ничто», призывавший обратно к суровому своей новизной миру вещей, заговорил о гуманизме? Турнье вспоминает потрясение группы юных сартрианцев:

Наш учитель подобрал на помойке, на которую мы отправили этот ветхий хлам, этот воняющий смрадом внутренней жизни Гуманизм, приладив к нему абсурдное понятие экзистенциализма, как если бы оно всегда ему принадлежало. И все ему рукоплещут³³.

Вердикт, вынесенный ему тем же вечером в кафе молодыми радикалами, однозначен: Сартр вернулся из немецкого плена Самоучкой из «Тошноты», он будет защищать «несчастливых китайцев», став Важной Персоной и «Ганди деголлевской Франции»³⁴. Сартр-Самоучка еще не сброшен с парохода истории, но уже кажется им пройденным этапом. Новая платформа выработана в коллективном предисловии к номеру выходявшего всего год журнала *Espace*³⁵: «Больше нет никаких моральных ценностей. Нет судьбы, нет провидения. Будущее человека не в человеке и не в мире, а в нечеловеческом»³⁶.

Несмотря на этот юношеский «антигуманистический манифест»³⁷, на пороге своего сорокалетия Делёз куда менее категоричен по отношению к учителю, называя максимально далекую от его зрелых интересов «Критику диалектического разума» (1960) одной из «важнейших и прекраснейших работ, появившихся в последние годы»³⁸. Да и первую статью Делёза нередко называют подражанием Сартру³⁹. Хотя дерзкий дебютант стремится во всем быть радикальнее своего учителя, решающее влияние

33. *Tournier M.* Le vent paraclét. P. 160.

34. *Ibid.* P. 161.

35. О послевоенных журналах см.: *Noctane C.* Panorama des revues à la Libération 1944–1946. P.: IMEC, 2006.

36. *Présentation // Espace.* 1946. № 1. P. 13.

37. По определению Бианко (*Bianco G.* Deleuze Before Deleuze. P. 10).

38. *Делёз Ж.* Мая 68-го не было. С. 28.

39. Именно так ее определяет, к примеру, его биограф Франсуа Досс (*Dosse F.* Gilles Deleuze et Félix Guattari. P. 119), хотя Бианко убедительно демонстрирует расхождения Делёза с Сартром на самом раннем этапе (*Bianco G.* *Op. cit.* P. 18–24).

автора «Бытия и ничто» как на его «литературную технику», так и на «образ мысли» вполне очевидно. «Описание женщины» имеет вполне сартрианский подзаголовок «К философии сексуализованного другого» (*Pour une philosophie d'Autrui sexüée*) и начинается с категоричного утверждения: «У женщины нет философского статуса. Это неотложная проблема»⁴⁰. Хотя сам Сартр критикует Хайдеггера за то, что его «человеческая действительность» асексуальна, достигнутый им прогресс, считает Делёз, весьма незначителен. Он понимает дихотомию между Другим-мужчиной и Другим-женщиной как противопоставление возможности внешнего мира (который открывается в дружбе) и его отсутствия⁴¹. Другой-женщина — выражение «безмерной, горячей и жизненной» интериорности, которая вполне в духе Сартра описывается через ее «экзистенциальное поведение»: макияж непосредственно формирует эту интериорность, поддержание секрета ее скрывает, ложь служит для защиты, а сон является ее «открытием» и «предложением». Философский смысл женщины, заключает Делёз, в том, что она не является «ни субъектом, ни объектом», поэтому она «больше не то, что мы имеем, но еще не то, что есть, она есть порыв объекта к субъективности»⁴². Вариации «возможных миров», которые могут раскрыться через «сексуализацию» Другого, можно найти в еще одной ранней статье — «Утверждения и контуры» (1946), где Делёз в схожих сартрианских категориях анализирует гомосексуальный опыт (как мужской, так и женский)⁴³.

Своего рода насильственная экстериоризация присутствует и в двух других статьях, помещенных в разделе «Юношеские произведения». В статье «От Христа к буржуазии» (1946), написанной как ответ уже упомянутой Мари-Мадлен Дави, встречается знакомый мотив отказа от «внутренней жизни» в «техническом мире», который «потрошит человека как курицу, освобождая его от всякой внутренней жизни и сводя его к абсолютно внешне-

40. *Deleuze G. Lettres et autres textes*. P. 253.

41. Любопытно, что в «Логике смысла», сравнивая мальчиков и девочек, Делёз меняет свою позицию на прямо противоположную: Льюис Кэрролл «презирает мальчиков», в которых «слишком много глубины». Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я. Свирского. М.: Академический проект, 2011. С. 21. Перевод изменен.

42. *Deleuze G. Lettres et autres textes*. P. 265.

43. *Ibid.* P. 279, 287. См. также опубликованное в 1947 году предисловие к «Монахине» Дидро (*Ibid.* P. 299–306).

му»⁴⁴. Исторический смысл буржуазии состоит именно в «овнешнении» и натурализации христианского духа, который в «Общественном договоре» Руссо превращается в государство с его гражданской религией⁴⁵. В актуальном политическом контексте эта «интериорность» ассоциируется у Делёза с «внутренней революцией», к которой призывало французское коллаборационистское правительство Виши, с ее «культом раскаяния», тогда как лидерство Де Голля и освобождение от немецкой оккупации предлагает «возможный внешний мир»⁴⁶. Даже в самой странной и неожиданной из своих юношеских работ — предисловии к переводу эзотерической книги Йохана Мальфатти фон Монтереджо⁴⁷ — он усматривает в методе или «матезисе» малоизвестного эклектика XIX века подтверждение идеи о том, что «всякое существование находит свою сущность вне себя самого, то есть в Другом»⁴⁸.

В этих явно подражательных юношеских статьях, которые сам автор впоследствии не считал достойными публикации, тем не менее намечено несколько важных тем, к которым Делёз неоднократно вернется в программных работах 1960-х годов. Во-первых, это дихотомия внутреннего и внешнего в сочетании с процессом насильственной «экстериоризации» внутренней жизни, которая трактуется, что неудивительно для середины 1940-х годов, в сартрианских терминах. Во-вторых, проблема Другого в ее связи с сексуальностью, черту под которой символически подведет анализ «Пятницы» Турнье, помещенный в качестве приложения к «Логике смысла»⁴⁹. Наконец, во многих ранних работах уже намечена тема коллективного действия, которое проявляется как во вполне традиционной философской «дружбе», так и в более модернизированном варианте «команды»⁵⁰, которая со временем

44. *Deleuze G. Lettres et autres textes*. P. 266. См. перевод статьи Делёза «От Христа к буржуазии» в настоящем номере «Логоса».

45. *Ibid.* P. 275.

46. *Ibid.* P. 267.

47. Данный текст был написан по заказу «мадемуазель Дави» исключительно из финансовых соображений. Об этой работе см.: *Kerslake C. The Somnambulist and the Hermaphrodite: Deleuze and Johann de Monteregegio and Occultism // Culture Machine, Interzone*. 09.04.2007. URL: <https://culturemachine.net/interzone/somnambulist-and-the-hermaphrodite-kerslake>.

48. *Deleuze G. Op. cit.* P. 296.

49. *Делёз Ж. Логика смысла*. С. 395–421.

50. *Deleuze G. Op. cit.* P. 270.

трансформируется в анализ группы⁵¹. Антигуманизм, экстериорность, коллективное действие — с таким багажом Делёз подойдет к началу своей профессиональной карьеры.

От Юма к Бергсону, или «Эмпиризм в высшем смысле»

В 1947 году Делёз защищает диплом в Сорбонне, а затем сдает квалификационный экзамен на право преподавать в лицее, провалив при этом вступительные испытания в Высшую нормальную школу, которая считается фабрикой интеллектуальной элиты республики⁵². Как свидетельствует Турнье, члены их дружеского кружка «были наголову разбиты экзаменаторами»⁵³: из всех молодых радикалов⁵⁴ профессиональную карьеру начнут только Делёз и Франсуа Шатле, который в 1969 году по приглашению Фуко возглавит философский факультет экспериментального университета Париж-VIII Венсенн, с которым будет связана большая часть карьеры Делёза⁵⁵. Для него начинается жизнь одного из тех преподавателей философии, которые, по его собственным словам, «редко бывают интересными»⁵⁶. Он преподает в провинциальных лицеях Амьена (1948–1953) и Орлеана (1953–1955), пока, наконец, не получает назначение в один из самых престижных лицеев Франции — Людовика Великого.

Слова Делёза о необходимости «анти-Сорбонны» не стоит толковать в уничижительном для «штатных преподавателей» смысле. Университетские профессора сыграли в формировании его взглядов не меньшую роль, чем «частный мыслитель» Сартр. Среди них

51. В «Анти-Эдипе», как считается, с подачи Гваттари появляется дихотомия «подчиненных групп» и «групп-субъектов» (Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. Д. Кралечкина, под ред. В. Кузнецова. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 548–549. Перевод изменен).
52. *Dosse F. Gilles Deleuze et Félix Guattari*. P. 121. Вступительные экзамены отличались особой сложностью, и провал с первой попытки был вполне обычным: так, например, Фуко поступил туда только со второго раза (*Eribon D. Foucault*. P.: Flammarion, 1989. P. 54–55).
53. *Tournier M. Le vent paraquet*. P. 162.
54. В число которых, помимо Делёза, Турнье и Шатле, входил будущий режиссер-документалист и главный редактор журнала *Les Temps Modernes* Клод Ланцман. Об этой группе во второй половине 1940-х см.: *Dosse F. Op. cit.* P. 122–127; *Chatelet F. La chronique des idées perdues*. P.: Stock, 1977. P. 52–57; *Tournier M. Je m'avance masqué*. P. 46–61.
55. О венсеннском периоде см.: *Dosse F. Op. cit.* P. 408–419.
56. *Делёз Ж. Переговоры*. С. 178.

можно выделить Жана Валя (1888–1974), Жоржа Кангилема (1904–1995) и особенно Фердинана Алкье (1906–1985) и Жана Ипполита (1907–1968)⁵⁷, которых он «любил» и которыми «восхищался»⁵⁸, хотя в дальнейшем их пути разошлись⁵⁹. Валь читал важный и новаторский для своего времени курс по англо-американской философии, а философ науки Кангилем и известный своими исследованиями Гегеля Ипполит станут руководителями его диплома, посвященного философии Юма.

Выбор данной фигуры для дипломной работы во французском университете конца 1940-х весьма нетривиален: Юм был явно лишним среди «трех Н» (нем. *Hegel, Husserl, Heidegger*), на которых, по воспоминаниям Делёза, студентов «натаскивали как щенков», а сам процесс обучения напоминал «схоластику хуже, чем в Средние века»⁶⁰. Его также не стоит рассматривать как фронду и реверанс в сторону англосаксонской философии, отношение к которой у Делёза было достаточно сложным⁶¹. Необходимо учитывать и тот факт, что в конце 1940-х годов Юм не занимал центрального места в пантеоне британских философов. Этот статус он приобретет значительно позднее⁶². Так или иначе, именно на дипломной работе основан текст первой монографии Делёза, опубликованной в основанной Ипполитом престижной серии *Épiméthée*, которая начиная с 1953 года выходила в академическом издательстве *Presses Universitaires Françaises*⁶³. Помимо этого, в интересующий нас период Делёз примет участие в составлении антологии юмовских текстов, а в 1957/1958 году по приглашению Ипполита прочтет курс по философии Юма в Сорбонне⁶⁴.

57. О влиянии Ипполита и Алкье см.: Bianco G. Ferdinand Alquié et Jean Hyppolite // Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze / S. Leclercq (ed.). P.: Vrin, 2005. P. 91–101.

58. Deleuze G., Parnet C. Dialogues. P.: Flammarion, 1996. P. 18.

59. Dosse F. Gilles Deleuze et Félix Guattari. P. 148–149, 216–217.

60. Deleuze G., Parnet C. Op. cit. P. 18.

61. Об этом см.: Blinov E. Hume, Deleuze and Social Theory: Superior Empiricism and Its Consequences // David Hume and Contemporary Philosophy / I. Kasavin (ed.). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013. P. 176.

62. См.: Блинов Е. Дэвид Юм: долгая дорога в классики // Эпистемология и философия науки. 2011. Т. XXVII. № 1. С. 181–197.

63. Книги Делёза будут выходить в этом издательстве до 1968 года, вплоть до публикации «Различия и повторения», что подчеркивает их академический характер. С 1967 года Делёз будет публиковаться в более авангардном *Minuit* (Deleuze G. Lettres et autres textes. P. 33–34).

64. Как указывает Бианко, Делёз фактически заменял Ипполита во время его академического отпуска: Bianco G. Trous et mouvement: sur le dandysme deleuzien. Les cours en Sorbonne 1957–1960 // Concepts. 2004. № 8. P. 89.

В поздний период Делёз лишь однажды вернется к Юму в отдельной работе: он напишет статью для семитомной истории философии под редакцией Шатле⁶⁵. В ней он сформулирует принципиальную новизну эмпиризма Юма в пяти пунктах: это эмпиризм особого, «высшего» типа (по сравнению с эмпиризмом Локка и Беркли); он утверждает приоритет «отношений» над определениями и сущностями (именно отсюда знаменитая формула *et* («и») вместо *est* («есть»))⁶⁶; он анализирует человеческую природу через исследование закономерностей перехода от одной идеи к другой (раскрывая механизм действия привычки и убеждения); он верно понимает роль воображения (создающего фикции и изобретающего общественные институты, отходя таким образом от теории общественного договора); наконец, он не просто провозглашает «рабское подчинение» разума аффектам, а встраивает их в сложную систему ассоциаций (которые являются когнитивным принципом, лежащим в основании права и представлений о собственности).

Это резюме, достаточно точно передающее содержание его первой работы, требует тем не менее определенных пояснений. В «Эмпиризме и субъективности» он следует трем установкам, которые мы вывели из его ранних статей: на экстерниорность, анализ Другого, коллективное действие. Во-первых, метод Юма для Делёза является «физикализмом»: его знаменитый «ньютоновский метод» предполагал анализ столь же точный, что и расчет движения внешних тел⁶⁷. Но, как показывает Делёз, эмпиризм Юма направлен не на дедукцию категорий, как у Канта, а на поиск принципов их практического применения. Поэтому основной вопрос всего проекта Юма: «Каким образом сознание (*esprit*) становится человеческой природой?»⁶⁸ Из этого также следует, что «субъективность» Юма является результатом действия принципов человеческой природы, а не их априорным условием, как в кантовских «Критиках»⁶⁹. Во-вторых, производный характер нашего «Я» имеет важнейшие последствия для принципов построения общества, так как эгоизм является только од-

65. Deleuze G. L'Île déserte et autres textes. P. 226–237.

66. Ibid. P. 228.

67. Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Пер. с фр. Я. Свирского, под ред. В. Аршинова. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 126.

68. Там же. С. 8. Перевод изменен.

69. Там же. С. 18.

ним из множества «аффектов», в большинстве случаев уступая по силе знаменитой юмовской «симпатии». Человек для шотландца Юма — не просто политическое, а семейное или клановое животное, и даже эгоизм связан не только и не столько с его «Я», сколько с группой, на которой сконцентрированы его естественные «симпатии»⁷⁰. Наконец, Делёз приходит к выводу, что юмовский эмпиризм находит свой смысл именно в теории культуры и политике⁷¹, а не в эпистемологии, где он, как заметит позднее Кант, оказывается в скептическом тупике. Уже в своей первой работе Делёз формулирует принцип, которому будет следовать в историко-философских исследованиях: всегда отдавать приоритет позитивному и созидательному аспекту той или иной философской системы над критическим и деконструктивистским⁷². Его Юм в первую очередь не скептик и апологет «психологического атомизма», а философ «имманентности»⁷³, который стремится не столько развеять иллюзии и химеры, создаваемые воображением (как, например, в случае знаменитого анализа причинности), сколько показать его позитивную и созидательную работу по изобретению социальных и политических «учреждений» (*institutions*). Отсюда выводится главенство позитивного принципа «учреждений» над ограничительным принципом закона и связанной с ним модели общественного договора⁷⁴. Этот имманентизм в случае Юма также подразумевает изоморфность принципов познания с основами права, политического управления и коммерции⁷⁵.

Хотя первую книгу Делёза не постигла, подобно «Трактату о человеческой природе» Юма, участь «мертворожденного ребенка», она определенно не была работой, способной привлечь широкое внимание во Франции середины 1950-х годов. Но многие черты стиля Делёза как историка философии уже вполне сформированы в момент работы над «Эмпиризмом и субъективностью». В пись-

70. Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность. С. 27.

71. Там же. С. 42.

72. Что принципиально отличает его от «деконструктивизма» Деррида и в известной степени — от скептического позитивизма Фуко, который Делёз, в соответствии со своими принципами, определяет скорее как «прагматизм» (*Deleuze G. Foucault. P.: Minuit, 2004. P. 81*).

73. Первая формулировка этого принципа содержится именно в «Эмпиризме и субъективности»: Делёз Ж. Указ. соч. С. 10.

74. Там же. С. 28.

75. Там же. С. 46.

ме Арно Виллани, написанном в декабре 1986 года, Делёз сообщает, что его книги о той или иной философской системе отвечают на три вопроса: «1) На исправление какой ошибки она претендовала, 2) какое упущение она стремилась восполнить, 3) какой новый концепт она изобрела»⁷⁶. В случае Юма, на наш взгляд, ошибкой было бы приписывать ему психологический атомизм и скептицизм (в пирроновском смысле), упущением — не понимать, что юмовское учение о человеческой природе имеет комплексный характер, а эпистемология неотделима от учения об аффектах и принципах построения общества. Новым концептом является имманентность человеческой природы и продуктивность воображения, изобретающего учреждения.

Если давать внешнее определение историко-философской методологии Делёза на примере «Эмпиризма и субъективности», то мы свели бы ее к трем пунктам. Во-первых, Делёз практикует ярко выраженный *проблемный* подход: подлинно философской критикой является не критика «решений», а понимание того, какую конкретную проблему стремился решить тот или иной «великий философ»⁷⁷. Возражением Юму «в строгом и философском смысле» является не критика опытного происхождения представлений о субъекте и не атомарный характер перцепций, а выяснение того, «насколько строг был поставленный им вопрос»⁷⁸. Во-вторых, этот проблемный подход диктует необходимость рассмотрения через призму определенной интуиции всего корпуса текстов того или иного философа, что особенно необычно для юмовских исследований последней трети XX века, где явно доминирует анализ первой, теоретической книги «Трактата»⁷⁹. Подобный способ работы с корпусом мы, воспользовавшись термином Гваттари, назвали бы *трансверсальным*. В историко-философских работах Делёза практически не встречаются комментарии к тому или иному параграфу классических текстов, также для них характерно практически полное равнодушие к лингвистическим нюансам⁸⁰. В-третьих, на что мы уже обращали внимание, в «Эмпириз-

76. Deleuze G. Lettres et autres textes. P. 87.

77. Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность. С. 110.

78. Там же. С. 111.

79. Блинов Е. Дэвид Юм: долгая дорога в классики. С. 197.

80. По этой причине Делёза нередко критиковали за то, что он довольствовался переводами и не считал необходимым работать с оригинальными текстами. Известный исследователь Жан-Луи Лесеркль считает это следствием его «бергсоновского недоверия к языку» (*Lecerclé J. L. Deleuze and the Language. L.: Palgrave Macmillan, 2002. P. 21*).

ме и субъективности» проявляется установка Делёза на *аффирмативность*, или приоритет анализа новых концептов над критикой. В следующей книге Делёза — «Ницше и философия» — этот аффирмативный подход получит эпистемологическое, онтологическое и этическое обоснование⁸¹.

Еще одна любопытная особенность «Эмпиризма и субъективности» — своего рода «бергсонизация» Юма; в дальнейшем подобная гибридизация двух авторов станет излюбленным приемом Делёза. Она проявляется как в анализе привычки, которая рассматривается как «чистое повторение» («природа состоит в привычке приобретать привычки», различие вносит интеллект⁸²), так и в анализе веры или убеждения (подчеркивается его темпоральный аспект), но особенно — в негативной роли языка, который создает иллюзию тождества предметов и тем самым делает необходимой его «самую суровую критику»⁸³. Но самым важным открытием Юма был вывод о том, что «ассоциация описывает только поверхностный уровень нашего сознания, его „корку“ (*croûte*)»⁸⁴, в чем совпадает позиция столь отличных друг от друга мыслителей, как Бергсон и Фрейд. При этом Юм, в отличие от них, считал, что подобный «формализм сознания» предполагает, что «поверхностное и формальное *должно быть объяснено* и что в определенном смысле это более важная задача»⁸⁵. Наконец, имманентистская установка Юма на анализ «непосредственных» перцепций, с точки зрения Делёза, делает его предшественником бергсоновского концепта «длительности»⁸⁶.

Однако «бергсонизация» Юма не означает, что эмпиризм шотландского философа будет объявлен в каком-либо смысле преодоленным или «снятым»: в этом отношении Делёз максимально далек от традиционного прогрессизма, тем более в его диалектическом варианте. Строго поставленные вопросы и однажды избретенные концепты навсегда остаются в истории мысли, служа маркерами «зон имманентности», поэтому концептуализм Делёза (а всякий концепт, как заметит он позднее, имеет четко разли-

81. См. разделы о смысле «утверждения»: Делёз Ж. Ницше и философия / Пер. с фр. О. Хомы, под ред. Б. Скуратова. М.: Ad Marginem, 2001. С. 353–368.

82. *Он же*. Эмпиризм и субъективность. С. 35.

83. Там же. С. 66.

84. Там же. С. 106.

85. Там же. С. 108. Перевод изменен.

86. Там же. С. 95.

чимую «подпись»⁸⁷) гораздо ближе к полифонии в смысле Бахтина, чем к гегельянскому пониманию истории философии как развертывания некоего общего принципа. «Физикализм» Юма и, что совсем непривычно, метафизику Бергсона он определяет как «эмпиризм в высшем смысле», причем впервые это определение появляется в статье 1956 года «Концепция различия у Бергсона»⁸⁸.

В своем анализе мы ограничимся именно этой статьей не только из хронологических соображений, но и потому, что влияние Бергсона на Делёза было многообразным и достаточно парадоксальным: наряду с выпущенной в 1966 году книгой «Бергсонизм», которую часто рассматривают как попытку совместить бергсоновскую метафизику со структурализмом, его можно обнаружить в 1980-е годы в неопрагматическом плюрализме «Тысячи плато» и особенно в двух томах, посвященных философии кино⁸⁹. Обращение к Бергсону в середине 1950-х годов было весьма экстравагантным жестом для его друзей-сартрианцев, многие из которых одновременно были марксистами и считали «спиритуализм» реакционной буржуазной метафизикой⁹⁰. В этом отношении вкус Делёза существенно расходился как с мыслителями его поколения, такими как Фуко или Деррида, так и с пионерами структурализма: Альтюссер, Лакан и Леви-Стросс были единодушны в своем отторжении Бергсона⁹¹. Как показывает Джузеппе Бианко, сама идея разработки «недиалектической концепции различия» восходит к полемике с Ипполитом, который в своей «Логике и существовании» критикует Бергсона и приходит к выводу о превосходстве гегелевской диалектики над его «интуитивизмом»⁹². Этот момент, несомненно, важен в контексте генезиса «обобщенного антигегельянства»⁹³ Делёза, однако нас в данном случае интересует именно определение бергсоновской метафизику как «эмпиризма в высшем смысле». Мы уже указывали на «бергсониза-

87. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. С. Зенкина. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 17.

88. При этом сам термин он, как ни странно, заимствует у Шеллинга (*Deleuze G. L'île déserte et autres textes*. P. 49).

89. О бергсонизме Делёза см.: *Lundy C. Deleuze's Bergsonism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.

90. *Chatelet F. La chronique des idées perdues*. P. 95.

91. *Bianco G. Le Bergson de Deleuze entre existence et structure // Gilles Deleuze. Politiques de la philosophie / A. Jdey (dir.)*. Genève: Métis Presses, 2015. P. 99–101.

92. *Ibid.* P. 114.

93. Делёз Ж. Различие и повторение / Пер. с фр. Н. Маньковской, Э. Юровской. СПб.: Петрополис, 1998. С. 9.

цию» Юма, попробуем определить, в чем заключалась возможная «юмизация» Бергсона, не выходя при этом за рамки его ранней интерпретации.

Во-первых, в статье 1956 года Делёз не только придает важное значение диссертации Бергсона — «Очерку о непосредственных данных сознания» (1889), которая на тот момент считалась второстепенным произведением, но и подчеркивает «эмпирический характер» жизненного порыва⁹⁴. Он также обращает внимание на то, что «философия различия» Бергсона одновременно работает в области онтологии и методологии⁹⁵. Во-вторых, подлинное различие для Бергсона — в первую очередь различие по природе, а не по степени. Смешение этих двух разделений — главный источник заблуждений предшествующей Бергсону метафизики и причина появления ложных проблем: его призыв отказаться от анализа времени в пространственных категориях и критика апорий Зенона являются самыми известными примерами подобного смешения. Отсюда Делёз выводит методологическое значение интуиции как разоблачения «пристрастности»⁹⁶, которое, на наш взгляд, функционально схоже с юмовским «скептицизмом» (который Делёз берет в скобки⁹⁷), призванным ставить под сомнение нелегитимные с точки зрения опыта убеждения. В «Эмпиризме и субъективности» идея качественных изменений также связана с природой: «Только человеческая природа квалификативна»⁹⁸. Именно человеческая природа с ее свойством «приобретать привычки» делает наше заключение от причины к следствию и от прошлого к будущему «качественным», то есть предметом нашей убежденности, ведь само по себе количество механически повторяющихся сходных случаев не может служить его основой. Человеческая природа как имманентный принцип превращает *homo sapiens* в нечто наподобие «причинного животного».

Если два указанных момента являются следствием общей установки найти «общее место всех эмпиризмов»⁹⁹ и не всегда чет-

94. Deleuze G. L'Île déserte et autres textes. P. 49.

95. Ibid. P. 43.

96. В статье о Бергсоне Делёз использует традиционный термин *arbitraire* (Idem. L'Île déserte et autres textes. P. 48), тогда как в «Эмпиризме и субъективности» он в схожем значении использует термин *partialité* (Idem. Empirisme et subjectivité. P. 59).

97. Ibid. P. 95.

98. Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность. С. 105. Перевод изменен.

99. Там же. С. 102. Перевод изменен.

ко артикулируются Делёзом, то третий непосредственно связан с «проблемой Юма»¹⁰⁰. Юм в изложении Делёза стремится перейти от «чистого повторения» к появлению «чего-то нового» в области перцепций, которые «повторяются тысячу раз, и вот тогда-то и возникает *различие*»¹⁰¹. Когда Бергсон во второй части «Очерка» анализирует ход часов, он ставит проблему схожим образом: эта новизна проявляется не в объектах, а в «слиянии» или «интерпретации», которые имеют место в сознании, сохраняющем или «сжимающем» прошлое. Поэтому:

Сходство между Юмом и Бергсоном идет еще дальше: подобно тому как у Юма схожие случаи сливались (*se fondaient*) в воображении, оставаясь при этом различимыми в разуме, у Бергсона состояния сливаются в длительности, одновременно сохраняя что-то от экстерииорности, от которой они происходят, именно за счет этого Бергсон устанавливает принципы конструирования пространства¹⁰².

Проблема ожидания будущего у Бергсона, как ранее у Юма в «Эмпиризме и субъективности», коррелирует с размышлениями о «подлинной новизне», отличной от механического повторения материи или привычки, не только на уровне сознания, но и на уровне эволюции человечества как вида. Эмпиризм в высшем смысле не ограничивается элиминацией «общих абстрактных идей» или противоречащих опыту догм или химер воображения, а позволяет понять генезис «чего-то нового» на уровне общественных учреждений у Юма или в более глобальном масштабе биологической эволюции у Бергсона. Но на этом уровне обобщения практически невозможно установить, является ли подобная креативность сознания следствием «юмизации» Бергсона или предшествующей «бергсонизации» Юма.

Искусство портрета и наброски пейзажа

Как это часто бывает у Делёза, различные мыслители взаимно дополняют друг друга в создании того, что видится ему единым проектом, в нашем случае — «эмпиризма в высшем смысле», хотя их концепты сохраняют свою специфику, связанную с конкретным контекстом поставленных проблем. Эта пока еще слабо вы-

100. *Deleuze G. L'Île déserte et autres textes*. P. 64.

101. *Ibidem*.

102. *Ibidem*.

раженная «монструозность» в смысле сочетания несочетаемых элементов¹⁰³ в дальнейшем станет отличительной чертой его стиля. Уже в рассмотренных нами ранних работах, открывших Делёзу путь в профессию, Юм и Бергсон выступают чем-то вроде «концептуальных персонажей» наподобие платоновского Сократа или Заратустры у Ницше. При этом первые пять философских книг Делёза посвящены конкретным философам — Юму, Ницше, Канту, Бергсону и Спинозе, а еще две посвящены вполне конкретным писателям — Прусту и Захер-Мазоху. Позднее он сравнивает этот «ученический», или подготовительный, период с обучением живописи, где овладение «искусством портрета» является необходимым этапом для перехода к пейзажу, то есть собственной философской системе, впервые изложенной в «Различии и повторении» и «Логике смысла»¹⁰⁴. Учитывая его художественные вкусы, эти портреты явно не относятся к реалистическому направлению, хотя их вполне можно отнести к квазифигуративизму, сохраняющему определенное «сходство с оригиналом», как у любимого им Френсиса Бэкона. Иногда созданные Делёзом портреты второстепенных персонажей напоминают злые карикатуры (к примеру, Хайдеггера, позднее — Фрейда или Лакана), а порой — что-то вроде коллажей, как в случае со знаменитой философской «бородой» Гегеля или «гладко выбритым» Марксом из «Различия и повторения»¹⁰⁵. Как мы смогли убедиться, уже на ранних «полотнах» Делёза Юм носит усы, костюм-тройку и бергсоновский котелок, а Бергсон гладко выбрит и щеголяет в красном кафтане со знаменитых портретов кисти Аллана Рэмзи.

Преобладание у раннего Делёза портретов совсем не означает, что в этот период он не делал чего-то наподобие набросков пейзажа, о чем свидетельствуют «юношеские произведения», общий для Юма и Бергсона проект «эмпиризма в высшем смысле», а также упомянутый курс лекций «Что значит обосновывать?», который ряд исследователей считают первым эскизом «Различия и повторения»¹⁰⁶. Знакомство с этим отчасти апокрифическим тек-

103. О монструозности см. письмо Арно Виллани от 21 октября 1980 года: *Deleuze G. Lettres et autres textes*. P. 76.

104. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Н.

105. Делёз Ж. Различия и повторение. С. 11.

106. При этом нам не кажется обоснованной высказанная некоторыми исследователями идея «пересмотра» всего проекта «эмпиризма в высшем смысле» на основании данного курса (*Kerslake K. Immanence and the Ver-*

стом¹⁰⁷ помогает лучше понять значение «проблемы Юма» или проблемы «обоснования обоснования», которая становится отправной точкой рассуждений о происхождении права и философской мысли. В еще одном раннем тексте — не опубликованной при жизни Делёза статье «Причины и основания пустынных островов» (1950-е годы) — поднимается схожая проблема подлинно философского начала (хотя формально Делёз говорит о литературе) в его отличии от «абсолютного и радикального», то есть начала мифологического¹⁰⁸.

Юношеские произведения были своего рода ложным стартом (или псевдофилософским началом), который тем не менее помогает понять специфику «эмпиризма в высшем смысле», разработанного Делёзом в 1950-е годы, с оглядкой на двух остро «несвоевременных» для той эпохи авторов — Юма и Бергсона. В этот подготовительный период, который в классификации Ницше можно было бы назвать «периодом верблюда»¹⁰⁹, формируются характерные черты его стиля работы с историко-философским материалом, который мы назвали трансверсальным. Рассматривая определенную философскую систему, Делёз начинает не с фундамента или крыши, а создает нечто вроде картины в разрезе. Слова Лиотара о том, что Делёз, как и Деррида, «понял всю историю философии в 19 лет», кажутся нам явным преувеличением¹¹⁰. Но набросанная нами карта «примитивной территориальности» раннего Делёза позволяет обозначить векторы будущих ретерриторизаций и почувствовать тот шок «радикальной новизны», которым сопровождается рождение подлинно философских концептов.

tigo of Philosophy. From Kant to Deleuze. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009. P. 13–21).

107. В отличие от курсов в Париже-VIII, которые представляют собой стенограммы, достаточно маловероятно, чтобы прочитанный в 1956–1957 годах в лицее курс был записан на пленку, поэтому соответствующая гипотеза английского переводчика не кажется нам убедительной (*Deleuze G. What Is Grounding*. Grand Rapids, MI: K& Publishing, 2015. P. 1).

108. *Idem*. *L'Île déserte et autres textes*. P. 12.

109. В нашей классификации политические работы семидесятых годов соответствуют «периоду льва»: *Блинов Е.* Делёз как политический мыслитель: период льва // Делёз Ж. Мая 68-го не было. С. 6.

110. Со слов дочери Лиотара — философа Коринн Энодо: *Dosse F.* Gilles Deleuze et Félix Guattari. P. 419.

Библиография

- Блинов Е. Дэвид Юм: долгая дорога в классики // Эпистемология и философия науки. 2011. Т. XXVII. № 1. С. 181–197.
- Блинов Е. Делёз как политический мыслитель: период льва // Делёз Ж. Мая 68-го не было. М.: Ad Marginem, 2016. С. 5–17.
- Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ad Marginem, 2017.
- Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011.
- Делёз Ж. Мая 68-го не было. М.: Ad Marginem, 2016.
- Делёз Ж. Ницше и философия. М.: Ad Marginem, 2001.
- Делёз Ж. Переговоры. СПб.: Наука, 2004.
- Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
- Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Кафка: за малую литературу. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Москва: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
- Досс Ф. Жиль Делёз, Феликс Гваттари. Перекрестная биография. М.: Дело, 2020.
- Bianco G. Ferdinand Alquié et Jean Hyppolite // Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze / S. Leclercq (ed.). P.: Vrin, 2005. P. 91–101.
- Bianco G. Le Bergson de Deleuze entre existence et structure // Gilles Deleuze. Politiques de la philosophie / A. Jdey (dir.). Genève: Métis Presses, 2015. P. 99–101.
- Bianco G. Trous et mouvement: sur le dandysme deleuzien. Les cours en Sorbonne 1957–1960 // Concepts. 2004. № 8. P. 84–99.
- Blinov E. Hume, Deleuze and Social Theory: Superior Empiricism and Its Consequences // David Hume and Contemporary Philosophy / I. Kasavin (ed.). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013. P. 171–190.
- Chatelet F. La chronique des idées perdues. P.: Stock, 1977.
- Collapse. 2007. Vol. III: Unknown Deleuze. Speculative Realism / R. Mackay (ed.). Cours inédit de Gilles Deleuze sur le chapitre III de “L'évolution créatrice” (à l'École normale de Saint-Cloud, 1960) // Annales bergsoniennes, II. Bergson, Deleuze, phénoménologie. P.: PUF, 2004. P. 151–190.
- Deleuze and Postcolonial / P. Patton, S. Bignall (eds). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Deleuze G. Foucault. P.: Minuit, 2004.
- Deleuze G. L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974. P.: Minuit, 2002.
- Deleuze G. Lettres et autres textes. P.: Minuit, 2015.
- Deleuze G. Pourparlers. 1972–1990. P.: Éditions de Minuit, 2002.
- Deleuze G. What Is Grounding? Grand Rapids, MI: K& Publishing, 2015.
- Deleuze G., Parnet C. Dialogues. P.: Flammarion, 1996.
- Deleuze, épars / A. Bernold, R. Pinhas (dir.). P.: Hermann, 2005.
- Dosse F. Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée. P.: La Découverte, 2007.
- Eribon D. Foucault. P.: Flammarion, 1989.

- Gandillac M. *Le Siècle traversé. Souvenirs de neuf décennies*. P.: Albin Michel, Paris, 1998.
- Garo I. *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx: La politique dans la philosophie*. P.: Démopolis, 2011.
- Hoctane C. *Panorama des revues à la Libération 1944–1946*. P.: IMEC, 2006.
- Kerslake C. *The Somnambulist and the Hermaphrodite: Deleuze and Johann de Montereggio and Occultism*// Culture Machine, Interzone. 09.04.2007. URL: <https://culturemachine.net/interzone/somnambulist-and-the-hermaphrodite-kerslake>.
- Kerslake K. *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Kleinherenbrink A. *Against Continuity: Gilles Deleuze's Speculative Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
- L'Abécédaire de Gilles Deleuze (1988)*, 3 cassettes, éd. Montparnasse, Arte Vidéo, 1997.
- Lecerle J. L. *Deleuze and the Language*. L.: Palgrave Macmillan, 2002.
- Lundy C. *Deleuze's Bergsonism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- Présentation*// Espace. 1946. № 1. P. 13.
- Sibertin-Blanc G. *State and Politics: Deleuze and Guattari on Marx*. N.Y.: Semiotext, 2016.
- Stark H. *Feminist Theory After Deleuze*. L.: Bloomsbery, 2017.
- Thoburn N. *Deleuze, Marx and Politics*. N.Y.: Routledge, 2014.
- Tombeau de Gilles Deleuze / Y. Beaubatie (dir.)*. Tulle: Mille Sources, 2000.
- Tournier M. *Je m'avance masqué. Entretiens avec Michel Martin-Roland*. P.: Gallimard, 2011.
- Tournier M. *Le vent paralet*. P.: Gallimard, 1977.

THE SHOCK OF A RADICAL NOVELTY: EARLY DELEUZE AND THE GAPS OF SENSE

EVGENY BLINOV. Associate Research Fellow, Social Epistemology Department,
moderator1979@hotmail.com.
Institute of Philosophy, Russian Academy of Science (RAS), 12/1 Goncharnaya St.,
109240 Moscow, Russia.

Keywords: Gilles Deleuze; antihumanism; Jean-Paul Sartre; higher empiricism; transversality; Henri Bergson; David Hume; conceptual characters.

The article analyzes the evolution of Gilles Deleuze's early philosophy by bringing into focus his recently republished journalistic articles from the late 1940s, which are unfamiliar to the Russian reader, as well as his first studies during the 1950s of the history of philosophy. The paper provides a context for his philosophy within the political and aesthetic debates of the post-War period and also alongside the academic philosophy of the time. Particular attention is devoted to the influence of Jean-Paul Sartre and Deleuze's rupture with existentialism, which the young Deleuze wanted to replace with a new version of philosophical anti-humanism.

During those years Deleuze was delving into the history of philosophy through such thinkers as David Hume and Henri Bergson, who were unusual choices at that time. In them Deleuze saw the potential for an extensive project, the "higher empiricism" which would play an important role in Deleuze's mature work over the next three decades. In his analysis of this hypothetical empiricism, Deleuze found common traits between both of those philosophers that led him to propose a new reading. That interpretation ran counter to the critical consensus of the day that pigeon-holed Hume as a radical sceptic and Bergson as a spiritualist. The author concludes that Deleuze in his early work on the history of European thought had already elaborated his own particular way of working with classical philosophical texts and concepts by turning their creators into conceptual characters who were part of his own philosophical undertaking.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-4-63-85

References

- Bianco G. Ferdinand Alquié et Jean Hyppolite. *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze* (ed. S. Leclercq), Paris, Vrin, 2005, pp. 91–101.
- Bianco G. Le Bergson de Deleuze entre existence et structure. *Gilles Deleuze. Politiques de la philosophie* (dir. A. Jdey), Genève, Métis Presses, 2015, pp. 99–101.
- Bianco G. Trous et mouvement: sur le dandysme deleuzien. Les cours en Sorbonne 1957–1960. *Concepts*, 2004, no. 8, pp. 84–99.
- Blinov E. Delez kak politicheskii myslitel': "period l'va" [Deleuze as a Political Thinker: "The Time of Lion"]. In: Deleuze G. *Maia 68-go ne bylo* [May 1968 Was Not a Thing], Moscow, Ad Marginem, 2016, pp. 5–17.
- Blinov E. David Ium: dolgaia doroga v klassiki [David Hume: The Long Road to Classics]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and Philosophy of Science], 2011, vol. XXVII, no. 1, pp. 181–197.
- Blinov E. Hume, Deleuze and Social Theory: Superior Empiricism and Its Consequences. *David Hume and Contemporary Philosophy* (ed. I. Kasavin), Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2013, pp. 171–190.
- Chatelet F. *La chronique des idées perdues*, Paris, Stock, 1977.

- Collapse*, 2007, vol. III: Unknown Deleuze. Speculative Realism (ed. R. Mackay). Cours inédit de Gilles Deleuze sur le chapitre III de “L'évolution créatrice” (à l'École normale de Saint-Cloud, 1960). *Annales bergsoniennes, II. Bergson, Deleuze, phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, pp. 151–190.
- Deleuze and Postcolonial (eds P. Patton, S. Bignall), Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.
- Deleuze G. *Empirizm i sub'ektivnost'*. *Kriticheskaia filosofia Kanta. Bergsonizm. Spinoza* [Empirisme et subjectivité. La philosophie critique de Kant. Le Bergsonisme. Spinoza], Moscow, PER SE, 2001.
- Deleuze G. *Foucault*, Paris, Minuit, 2004.
- Deleuze G. *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974*, Paris, Minuit, 2002.
- Deleuze G. *Lettres et autres textes*, Paris, Minuit, 2015.
- Deleuze G. *Logika smysla* [Logique du sens], Moscow, Akademicheskii proekt, 2011.
- Deleuze G. *Maia 68-go ne bylo* [May 1968 Was Not a Thing], Moscow, Ad Marginem, 2016.
- Deleuze G. *Nitshe i filosofia* [Nietzsche et la philosophie], Moscow, Ad Marginem, 2001.
- Deleuze G. *Peregovory* [Pourparlers], Saint Petersburg, Nauka, 2004.
- Deleuze G. *Pourparlers. 1972–1990*, Paris, Éditions de Minuit, 2002.
- Deleuze G. *Razlichie i povtorenie* [Différence et répétition], Saint Petersburg, Petropolis, 1998.
- Deleuze G. *What Is Grounding?*, Grand Rapids, MI, K& Publishing, 2015.
- Deleuze G., Guattari F. *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniia* [L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie], Yekaterinburg, U-Faktoriia, 2007.
- Deleuze G., Guattari F. *Chto takoe filosofia?* [Qu'est-ce que la philosophie?], Moscow, Saint Petersburg, Institut eksperimental'noi sotsiologii, Aleteiia, 1998.
- Deleuze G., Guattari F. *Kafka: za maluiu literaturu* [Kafka: pour une littérature mineure], Moscow, Institut obshchegumanitarnykh issledovaniï, 2015.
- Deleuze G., Parnet C. *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.
- Deleuze, épars* (dir. A. Bernold, R. Pinhas), Paris, Hermann, 2005.
- Dosse F. *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007.
- Dosse F. *Zhil' Delez, Feliks Gvattari. Perekrestnaia biografiia* [Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée], Moscow, Delo 2020.
- Eribon D. *Foucault*, Paris, Flammarion, 1989.
- Gandillac M. *Le Siècle traversé. Souvenirs de neuf décennies*, Paris, Albin Michel, Paris, 1998.
- Garo I. *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx: La politique dans la philosophie*, Paris, Démopolis, 2011.
- Hoctane C. *Panorama des revues à la Libération 1944–1946*, Paris, IMEC, 2006.
- Kerslake C. The Somnambulist and the Hermaphrodite: Deleuze and Johann de Montereaggio and Occultism. *Culture Machine, Interzone*, April 9, 2007. Available at: <http://culturemachine.net/interzone/somnambulist-and-the-hermaphrodite-kerslake>.
- Kerslake K. *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.
- Kleinherenbrink A. *Against Continuity: Gilles Deleuze's Speculative Realism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2019.
- L'Abécédaire de Gilles Deleuze (1988), 3 cassettes, éd. Montparnasse, Arte Vidéo, 1997.

- Lecerle J.L. *Deleuze and the Language*, London, Palgrave Macmillan, 2002.
- Lundy C. *Deleuze's Bergsonism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2018.
- Présentation. *Espace*. 1946, no. 1, p. 13.
- Sibertin-Blanc G. *State and Politics: Deleuze and Guattari on Marx*, New York, Semiotext, 2016.
- Stark H. *Feminist Theory After Deleuze*, London, Bloomsbery, 2017.
- Thoburn N. *Deleuze, Marx and Politics*, New York, Routledge, 2014.
- Tombeau de Gilles Deleuze* (dir. Y. Beaubatie), Tulle, Mille Sources, 2000.
- Tournier M. *Je m'avance masqué. Entretiens avec Michel Martin-Roland*, Paris, Gallimard, 2011.
- Tournier M. *Le vent paraclét*, Paris, Gallimard, 1977.
- Viveiros de Castro E. *Kannibal'skie metafiziki. Rubezhi poststrukturnoi antropologii* [Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale], Moscow, Ad Marginem, 2017.

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 Кульбашиной 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 делезовскому 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 делезовского 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 третье. 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 третье, 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 третье, которое необходимо искать, так как третье 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 сообщают, что субъект — не более чем саморазворачивание. Гегель дает диалектический анализ: саморазворачивание есть самопреобразование 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 делёзовское 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 делёзовского 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 проистекают? 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» архитектурной 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 «безосновностью/раз-обоснованием» (*sans-fond*), а мы, в свою очередь, достигаем, возможно, главнейшего аспекта проблемы делезовской 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.

Теория диалектических идей: Лотман — Хайдеггер — Делёз

ДЖЕЙМС БАХО

Стипендиат программы Фулбрайта для постдоков, Исследовательская группа по европейской философии и истории идей (EPHI), Школа гуманитарных и социальных наук (SHSS), факультет искусств и образования, Университет Дикина, Австралия. Адрес: 221 Burwood Highway, VIC 3125 Burwood, Australia. E-mail: james.bahoh@deakin.edu.au.

Ключевые слова: Жиль Делёз; Альбер Лотман; Мартин Хайдеггер; онтология; метафизика; метаматематика; диалектическая Идея; проблема.

В «Различии и повторении» общая онтология Делёза структурируется с помощью его теории диалектических проблем-Идей. Эта теория выводит некоторые свои элементы из работ Платона, Канта и истории классического исчисления. Однако Делёз сводит эти элементы воедино, подгоняя их к теории проблем-Идей, разработанной математиком и философом Альбером Лотманом. В своих работах Лотман стремился объяснить природу проблем, или диалектических Идей, которыми занимается математика, и решений, или математических теорий, разработанных для того, чтобы понять проблемы. Разрабатывая свою теорию проблем-Идей, Лотман в значительной мере опирался на раннюю онтологию Мартина Хайдеггера. И хотя Делёз редко цитирует Хайдеггера, если обратить внимание на то, как Лотман выступает в роли посредника между двумя философами, мы увидим, что некоторые элементы онтологии Хайдеггера косвенно влияют на онтологию Делёза. Эта линия хайдеггерианского влияния остается по большому счету не признанной и не исследованной в исследованиях Делёза.

В статье производится попытка (1) прояснить делезовскую теорию диалектических проблем-Идей посредством анализа концептуальных заимствований у Лотмана и Хайдеггера и (2) показать ключевое влияние Хайдеггера, опосредованное Лотманом, на онтологию Делёза. Чтобы достигнуть этих двух целей, автор рассматривает пять основных утверждений, перенятых делезовской теорией у Лотмана. Он реконструирует их соответствующие смыслы в теории Лотмана и обсуждает, как Лотман использует труды Хайдеггера, чтобы объяснить ключевые моменты своей позиции. Эти пять основных делезианских/лотманианских утверждений таковы: (1) проблемы-Идеи отличаются по природе от решений и не исчезают с возникновением решений; (2) проблемы-Идеи диалектичны; (3) проблемы-Идеи трансцендентны в отношении решений; (4) проблемы-Идеи одновременно имманентны этим решениям; (5) между проблемами-Идеями и решениями устанавливается генетическое отношение, то есть решения порождаются на основе определяющих условий проблем-Идей.

I. Введение

В «РАЗЛИЧИИ и повторении» Жиль Делёз представляет сложную онтологию, общая структура которой задается его теорией диалектических Идей, или проблем. Для Делёза эти Идеи являются «диалектическими», потому что они по сути своей проблематичны (в дальнейшем важно сохранить использование обеих терминологий — «Идей» и «проблем»). В этой онтологии сущности являются «симулякрами» или «системами, в которых различное соотносится с различным посредством самого различия»¹. У систем симулякров есть два онтологических регистра: виртуальный, внутри которого происходят конститутивные процессы дифференциации, и актуальный, внутри которого происходят конститутивные процессы дифференциации. Дифференциальные и дифференциальные состояния, произведенные ими, претерпевают трансформации, так что мир сущностей-симулякров представляет собой бурлящий «хаосмос», где поддерживаются лишь частично стабильные идентичности.

Делёз рассматривает ключевые аспекты структуры виртуального и актуального и отношения между ними с точки зрения своей теории диалектических проблем-Идей и решений, порожденных в соотношении с ними. Точнее говоря, он считает, что системы симулякров являются «местом актуализации Идей»², то есть местом определения решений проблем, а проблемы, в свою очередь, составлены из виртуальных или диалектических Идей. В актуализации дифференциальные отношения и сингулярности, составляющие Идею, «драматизируются», «воплощаются», «индивидуируются» или «решаются» пространственно-времен-

Перевод с английского Дианы Хамис по изданию: © Bahoh J. Deleuze's Theory of Dialectical Ideas: The Influence of Lautman and Heidegger // Deleuze and Guattari Studies. 2019. Vol. 13. № 1. P. 19–53. Публикуется с любезного разрешения автора.

1. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С. 334.
2. Там же.

ными динамизмами и теми качествами, экстенсивностями, видами и частями, которые порождают эти динамизмы.

Теория диалектических проблем-Идей выводит некоторые свои элементы из работ Платона и Канта, а также истории классического исчисления. Но Делёз сводит их воедино, подгоняя их к теории проблем-Идей, разработанной математиком и философом начала XX века Альбером Лотманом (1908–1944). Основной задачей Лотмана в связи с этим было объяснение природы проблем, которыми занимается математика — он называл их также «диалектическими Идеями», — и решений или математических теорий, стремящихся эти проблемы понять³. Хотя Лотман не применял свою теорию к сферам вне математики, он утверждал, что диалектические проблемы-Идеи и их соответствующие решения составляют необходимую метафизическую структуру для *всех* сфер исследования и для онтологического генезиса в целом. Делёз перенимает лотмановскую теорию проблем-Идей почти полностью и развивает ее, чтобы привести именно к этим результатам. Другими словами, теория Лотмана приспособливается Делёзом для того, чтобы предоставить общую структуру его онтологии.

Примечательно, что Лотман, развивая свою теорию проблем-Идей, в значительной мере опирался на работы Мартина Хайдеггера. Пусть Делёз цитирует Хайдеггера очень редко — если мы обратим внимание на то, как Лотман выступает в роли посредника между двумя философами, то увидим, что некоторые элементы онтологии Хайдеггера косвенно влияют на онтологию Делёза и составляют некий исторический ориентир, важный для ее осмысления⁴. Лотман формирует ключевую, хотя и игнорируемую исследователями связь между Хайдеггером и Делёзом как на историческом, так и на систематическом уровне. Делёз обращается главным образом к трем эссе Лотмана: «Эссе о понятиях структуры и существования в математике» (*Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, 1938), «Новые исследования диалектической структуры математики» (*Nouvelles recherches sur la*

3. Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics // Lautman A. Mathematics, Ideas and the Physical Real. L.: Continuum, 2011. P. 199.

4. Во всем «Различии и повторении» Делёз открыто упоминает Хайдеггера лишь 11 раз в основном тексте и примечаниях. Я насчитал 24 употребления слов «Хайдеггер» и «хайдеггерианский», хотя не могу гарантировать, что нашел их все. Числа не включают упоминания в библиографии или библиографические сведения из примечаний.

structure dialectique des mathématiques, 1939) и ко второй главе книги «Симметрия и асимметрия в математике и физике» (*Symétrie et dissymétrie en mathématiques et en physique*, 1946), озаглавленной «Проблема времени».

Эссе «Новые исследования» содержит самое значительное обсуждение идей Хайдеггера. В 1956–1957 годах Делёз читал подготовительный курс⁵ в лицее Людовика Великого под названием *Qu'est-ce que fonder?* («Что такое обоснование?»)⁶. Как указывает Нокс Пиден, «текстом-первоисточником» для курса «послужил перевод и комментарий к Хайдеггеру Анри Корбена в сборнике под названием „Что такое метафизика?“»⁷. Этот же том является единственным сборником работ Хайдеггера, на который ссылается Лотман в «Новых исследованиях»; в особенности Лотман опирается на опубликованный в нем перевод хайдеггеровского «О существе основания». Следовательно, можно заключить, что, когда Делёз перенял элементы лотмановской теории проблем-Идей из «Новых исследований», он прекрасно знал о хайдеггеровском влиянии на теорию. Это примечательно с учетом важности Лотмана для «Различия и повторения» и малочисленности открытых упоминаний Делёзом Хайдеггера при обсуждении Лотмана.

В дальнейшем я буду преследовать две цели. Я постараюсь, во-первых, прояснить делезовскую теорию диалектических проблем-Идей в «Различии и повторении» посредством анализа заимствований у Лотмана и Хайдеггера, а во-вторых, показать ключевое влияние Хайдеггера, опосредованное Лотманом, на онтологию Делёза. Эта конкретная линия хайдеггеровского влияния остается по большому счету не признанной и не изученной в исследованиях Делёза. Я начну с рассмотрения того, что Хайдеггер называет «продуктивной логикой» (*produktive Logik*) «основопо-

5. Для поступления в Высшую нормальную школу. — *Прим. пер.*

6. См. английский перевод курса: *Deleuze G. What Is Grounding?* Grand Rapids, MI: K& Publishing, 2015.

7. *Peden K. Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism From Cavaillès to Deleuze*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2014. P. 200, 245. Перевод Корбена, на который ссылается Пиден: *Heidegger M. Qu'est-ce que la métaphysique?* P.: Gallimard, 1938. Этот сборник также содержит выполненные Корбеном переводы «Что такое метафизика?», отрывки из «Бытия и времени» (§ 46–53, 72–76), отрывки из «Канта и проблемы метафизики» (раздел «С. Метафизика Дазайна как фундаментальная онтология») и «Гёльдерлин и сущность поэзии».

лагания» (*Grundlegung*) при прояснении своего отношения к проблематике бытия для того, чтобы структурировать развитие онтологии в истории его мысли⁸.

Это рассмотрение установит контекст, необходимый для понимания нескольких важных аспектов теории проблем-Идей Лотмана. Затем я обращусь к объяснению пяти основных тезисов теории проблем-Идей Делёза за счет исчерпывающей реконструкции их смыслов в теории Лотмана. Попутно я разберу то, как Лотман использует положения Хайдеггера, чтобы объяснить ключевые аспекты своей теории проблем-Идей. В завершение укажу на два фактора, с помощью которых Делёз привнес нечто новое в лотмано-хайдеггеровскую теорию диалектических проблем-Идей⁹. Пять основных тезисов теории Делёза, которые я собираюсь разъяснить, таковы:

1. Проблемы-Идеи отличаются по природе от решений и не исчезают с возникновением решений.
2. Проблемы-Идеи диалектичны.
3. Проблемы-Идеи трансцендентны по отношению к решениям.
4. Проблемы-Идеи одновременно имманентны этим решениям.
5. Между проблемами-Идеями и решениями устанавливается генетическое отношение, то есть решения порождаются на основе определяющих условий проблем-Идей¹⁰.

В следующем фрагменте Делёз утверждает эти положения и прибегает к некоторым связанным с ними терминами, которые я также рассмотрю позднее:

8. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 10.
9. Для ясности следует заметить, что термин «диалектический» не используется Хайдеггером. Лотман вводит его в хайдеггеровский контекст.
10. Следует отметить важность этих утверждений для объяснения теории событий Делёза. Он различает два регистра событий: идеальные события (на уровне виртуального) и актуальные события, так что оба вида событий онтологически реальны. В делёзовской теории идеальных событий: (1) идеальные события — это события, которые происходят при составлении, или композиции, виртуальных Идей; (2) идеальные события одновременно трансцендентны и имманентны по отношению к актуальным событиям; (3) идеальные события конституируют некоторые из условий проблем-Идей, так что эти условия актуализируются в решения; (4) логика идеальных событий является логикой онтологического генезиса как в отношении определения виртуальных Идей, так и в отношении определения полей решений на уровне актуального.

Проблема не существует вне своих решений. Но, далеко не исчезая, она упорствует и сохраняется в покрывающих ее решениях. Проблема определяется во время своего решения, но ее определение не совпадает с решением, эти два элемента существенно различны: определение подобно генезису сопутствующего решения. (Таким образом, распределение сингулярностей полностью принадлежит условиям проблемы, в то время как их спецификация отсылает уже к решениям, возникшим в этих условиях.) Проблема по отношению к ее решениям одновременно трансцендентна и имманентна. Трансцендентна, так как состоит из системы идеальных связей (*liaisons*), или дифференциальных отношений между генетическими элементами. Имманентна, так как эти связи или отношения воплощаются в несходных с ними актуальных отношениях, определяемых полями решений. Никто не показал лучше Альбера Лотмана в его достойной восхищения работе, что проблемы были сначала платоновскими Идеями, идеальными связями между диалектическими понятиями, относящимися к «случайным ситуациям существующего», но также что они актуализируются в реальных отношениях, конститутивных для решений, искомым в *математическом, физическом* или ином поле. В этом смысле, по Лотману, наука всегда причастна к превосходящей ее диалектике, то есть метаматематической и экстрапропозициональной силе, хотя такая диалектика воплощает свои связи лишь в действенных научных пропозициях и теориях. Проблемы всегда диалектичны¹¹.

II. набросок продуктивной логики основоположения Хайдеггера

Центральная проблема Хайдеггера заключается в том, чтобы прояснить природу бытия. Конечно же, он не рассматривает бытие как проблему. Но логика бытия в его онтологии в некотором смысле *является* проблематической. Если говорить терминами Делёза, бытие для Хайдеггера выступает «проблематическим элементом»: оно раскрывается умопостижимым образом в рамках его онтологии, вместе с тем выходя за эти рамки и подталкивая эту онтологию к имманентному развитию¹². Если точнее: рефлексивная логика, задействованная в проблематике бытия, подразумевает, что онтология Хайдеггера и понятия, которые он ис-

11. Делёз Ж. Различие и повторение. С. 203–204. Перевод изменен. — Прим. пер.

12. Там же. С. 221.

пользует для ее выражения, не статичны, но сложным образом развиваются.

Тот факт, что понятия оказываются действенными в том, чтобы выражать проблематику бытия все лучше обоснованными способами, строгим образом предполагает, что они нарушают установленные концептуальные режимы или семантические и синтаксические порядки¹³. Эти нарушения находят

13. Я признаю, что утверждение, согласно которому эволюция хайдеггеровской онтологии подразумевает «все лучше обоснованные» объяснения, звучит странно, так как он крайне критично относился к традиционным понятиям основания и часто делал упор на важность понятия *Un-grund* (см., напр.: *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Fr.a.M.: Vittorio Klostermann, 2003. S. 380). Однако Хайдеггер постоянно прибегал к терминологии основания и отношения обосновывающих и обоснованных элементов, хотя его понятие основания отличалось от традиционных. Для Хайдеггера основание — не окончательный фундамент, принцип или субстрат. «Основание» скорее описывает характер изначальных онтологических структур в той мере, в которой они позволяют более производным онтологическим и онтическим структурам быть. Таким образом, основание схоже с кантовским условием возможности, но Хайдеггер упразднил трансцендентальное единство апперцепции и начиная примерно с 1930 года стал выдвигать теории обосновывающих онтологических структур, предшествующих *Dasein*. Это можно наблюдать в том, как он использует понятие «основы внутренней возможности», *Grund der inneren Möglichkeit* (Хайдеггер М. О сущности истины // Он же. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 15). К тому же важно подчеркнуть, что Хайдеггер многократно использует понятие основания, чтобы охарактеризовать *само* бытие. Так, он утверждает, что «„основание“ составляет трансцендентальную сущностную черту бытия вообще» (Он же. О существе основания // Он же. Что такое метафизика? М.: Академический проект, 2013. С. 215. Курсив снят). Несколькими годами спустя во «Вкладах в дело философии» он разработает теорию (перечеркнутого) бытия (*Sein*) исходя из события (*Ereignis*) и использует концептуальный регистр основания, чтобы выразить сущностные характеристики события. Важно, что его понятие основания подразумевает бездну, или безосновность (*Abgrund*), которая не дает какому-либо основанию стать абсолютным фундаментом. Например, в работе «О существе основания» он развивает понятие «свободы», влекущей за собой «бездонность присутствия» (*Ab-grund des Daseins*) (Он же. О существе основания. С. 218), а во «Вкладах в дело философии» *Abgrund* — одна из трех основных структур основания вместе с *Ur-grund* и *Un-grund*, вносящих вклад в определение бытия как события (Heidegger M. Op. cit. S. 379). Учитывая эти оговорки, можно сказать, что онтология Хайдеггера от ранней к поздней развивается посредством упорядоченного методологического паттерна, который действительно можно описать как производящий все лучше обоснованные взгляды на его проблематику: он (1) рассматривает некое множество терминов,

параллели: (1) в работе Лотмана — в реконфигурациях математической теории, случающихся, когда математика основывается на новых структурных аспектах метаматематических диалектических проблем-Идей или воплощает эти аспекты; (2) в работе Делёза — события на уровне актуального происходят с актуализацией трансформаций в виртуальных диалектических проблемах-Идеях.

В «Бытии и времени» Хайдеггер обсуждает продуктивную логику основоположения, характеризующую его методологию обсуждения вопроса о бытии. Эта продуктивная логика движет эволюцией его онтологии, выражает ключевой смысл хайдеггеровской трансценденции, столь важной для Лотмана, и проясняет природу нарушений установленных режимов или порядков. В контексте обсуждения продуктивной логики Хайдеггер различает два модуса науки: «позитивную» науку и то, что я буду называть «радикальной» наукой. Продуктивная логика основоположения проявляется в радикальной науке.

Согласно Хайдеггеру, у каждой науки есть предметная область (*Sachgebiet*): либо ей выступает какая-то сфера сущих (например, природа, психика или государство), и тогда наука является онтической, либо ей выступает бытие сущностей, и тогда перед нами фундаментальная онтология¹⁴. Я буду время от времени называть некую область, определенную наукой, «проблемным полем». Каждая наука порождает набор основных понятий (*Grundbegriffe*), выражающих основоустройство (*Grundverfassung*) ее предметной области, то есть ее проблемное поле. В психоаналитической версии науки психологии, например, основные понятия принципа удовольствия, принципа реальности, Оно, Я и Сверх-Я могут использоваться, чтобы выразить осно-

используемых, чтобы выразить проблематику бытия или некоторый ее аспект, (2) исследует основание этих терминов, (3) разрабатывает теорию этого основания и (4) перестраивает проблемное поле с точки зрения этого основания. В другой статье я описываю последовательность все лучше обоснованных объяснений на примере того, как Хайдеггер рассматривает онтологическую проблематику сущности истины: сначала идет истина как правильность; затем истина как феноменологическая, *а-летическая* несокрытость сущностей; потом истина как априорные *а-летические* онтологические структуры свободы/открытости и потаенности/закрытости/ускользания; наконец, истина как самодифференциация (*Bahoh J. Heidegger's Differential Concept of Truth in Beiträge // Gatherings: The Heidegger Circle Annual. 2014. № 4. P. 39–69*).

14. Хайдеггер М. Бытие и время. С. 6.

воустройство психики. Основные понятия также служат основой для более производных понятий и операций внутри науки, например для определения психологических нарушений и условий терапевтической практики. Позитивная наука является научно-исследовательской деятельностью, и ее практическое применение имеет место, когда основные понятия науки принимают аксиоматическую роль, становятся бесспорными и более или менее прозрачными для практикующих науку. В позитивной науке исследования производятся внутри проблемного поля согласно логике, определенной набором основных понятий, которые сами не ставятся под вопрос.

В отличие от этого, в радикальной науке основоустройство предметной области проблематизируется, вызывая переоценку ее основных понятий и операцию основоположения. Основные понятия науки открыто проблематизируются, теряют свой аксиоматический статус, а следовательно, обоснованная ими логика больше не служит мерой легитимных (то есть обычных) позитивных операций. Если мы проблематизируем природу бессознательного и обнаружим, что оно структурировано подобно языку, это вызовет переформулирование терминов и практик психоаналитической психологии. Этот вид нарушения можно рассмотреть как пример актуального события в делезовском смысле. Подобное событие требует, с хайдеггеровской точки зрения, пересмотра основных понятий науки с тем, чтобы было дано более подлинное (*eigentlich*) объяснение основоустройства ее предметной области. В свою очередь, он коренным образом перестраивает построенное на ней позитивное научное поле. Радикальное научное движение основоположения устанавливает продуктивную логику, врезаюсь в более изначальное основание и выдвигая новые основные понятия для ее выражения. Важно, что движение, посредством которого основоположение превосходит существующие основные понятия по направлению к изначальному основанию предметной области, — пример движения, называемого Хайдеггером «трансценденцией», что очень важно для Лотмана.

Тогда как любую науку можно вывести из позитивного модуса в радикальный, согласно Хайдеггеру, ни одна онтическая наука сама по себе не может предоставить достаточное объяснение основоустройства своей предметной области. Причина в том, что подобное объяснение требует соответствующего понимания *бытия* сущностей, составляющих предметную область, а это задача фундаментальной онтологии. Таким обра-

зом, поскольку предметная область фундаментальной онтологии — бытие сущего, то есть отчасти основание, позволяющее сущностям быть, она по определению проблематизирует основные понятия всех онтических наук и вызывает их в радикальный модус. Иными словами, по отношению к онтическим наукам фундаментальная онтология *сущностно* выступает радикальной наукой.

Фундаментальную онтологию легко провалить, например сделав из нее онто-теологию. Чтобы избежать этого, следует должным образом установить охват и методологию фундаментальной онтологии. В «Бытии и времени» *Dasein* составляет условие возможности какой бы то ни было онтологии (неся в себе присущее отношение мысли и бытия), а бытие, к которому *Dasein* имеет особый доступ, — его собственное, так что необходимой сценой для фундаментальной онтологии является ее собственное бытие. Итак, фундаментальную онтологию Хайдеггера следует выполнять как экзистенциальный анализ *Dasein*.

Задействованная здесь рефлексивность ведет к продуктивной, бездонной логике, принадлежащей к проблематике бытия в хайдеггеровской онтологии. Для Хайдеггера существование, исследуемое *Dasein*, отчасти конституируется операцией вопрошания. Соответственно, каждый момент выполнения этой операции модулирует существование *Dasein*. Данное обстоятельство выводит меры этого существования за пределы его понимания, представленного в какой-либо момент. В проблематике бытия, выстраиваемой как экзистенциальный анализ *Dasein*, предметная область отчасти открыта, но в то же время ускользает от своего объяснения. В 1930-х годах Хайдеггер представляет этот аспект своей проблематики, прибегая к понятию *Ab-grund*, или «бездонного основания», и онтология движется по траектории к этому *Ab-grund*.

Бездонная логика, принадлежащая проблематике бытия, не устраняет проект онтологии. Напротив, она делает фундаментальную онтологию продолжающимся проектом, где выдвигаются все лучше обоснованные объяснения бытия. Точнее, Хайдеггер проходит через эту бездонную логику и разрабатывает серию теорий существования *Dasein* с точки зрения все более и более изначальных теорий структур, конституирующих это существование путем продуктивной логики основополагания. Следует также заметить, что, тогда как экзистенциальный анализ спрашивает о бытии *Dasein*, *Dasein* как сущее, то есть как его существование,

включает и онтологический, и онтический регистры¹⁵. Открытые онтологические структуры служат в качестве основания, позволяющего более производным онтическим аспектам быть. Тогда как в фундаментальной онтологии *Dasein* воплощает продуктивную логику основополагания, чтобы выразить бездонную логику, принадлежащую проблематике бытия, движение трансценденции, описанное выше с точки зрения радикальной науки, запятнано существованием *Dasein*.

В «Бытии и времени» Хайдеггер описывает динамику существования *Dasein* с точки зрения трансценденции в нескольких регистрах (с точки зрения логики бытия-в-мире или логики темпоральности, например). Но фундаментальная онтологическая трансценденция составляет особенно важный регистр в лотмановском анализе Хайдеггера. Здесь *Dasein* очерчивает бездонный аспект своего бытия, развивает основные понятия, чтобы выразить его, и пересматривает существующие объяснения своего бытия на этом основании, то есть пересматривает целое проблемное поле фундаментальной онтологии. Это непрерывное радикальное научное движение, с помощью которого развивается хайдеггеровская онтология.

15. Некоторые интерпретаторы Хайдеггера могут не согласиться, утверждая, что *Dasein* вовсе не сущее, но лишь онтологическая открытость бытию. Я же считаю эту позицию верной лишь наполовину: *Dasein* — это действительно сущее, которому свойственна подобная открытость. *Dasein* (следует отличать его от *Da-sein*) — имя, данное Хайдеггером человеку или любому сущему, конститутивно включающему в себя отличительную характеристику умопостижимой открытости ему его собственного бытия (пусть даже минимально и дотематически). Также это означает, что *Dasein* не следует путать с полностью определенным сущим, таким как камни и столы. Говоря словами Хайдеггера, «*Dasein* есть сущее (*ein Seiendes*), которое не только случается среди другого сущего. Оно, напротив, онтически отличается тем, что для этого сущего в его бытии (*Sein*) речь идет о самом этом бытии (*Sein*). <...> Онтическое отличие *Dasein* в том, что оно существует онтологично» (Хайдеггер М. Бытие и время. С. 11–12. Перевод изменен. — Прим. пер.). Этот взгляд Хайдеггера на понятие *Dasein* к тому же поддерживается недавними комментаторами: например, согласно Томасу Шихану, «*Dasein* обозначает любого конкретного экзистенциального (*existentiel*) человека» (Sheehan T. *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. L.: Rowman & Littlefield, 2015. P. xvi), а согласно Ричарду Капобланко, *Dasein* — это «человек» (Capobianco R. *Engaging Heidegger*. Toronto: University of Toronto Press, 2010. P. 70).

III. Лотмановская теория диалектических проблем-Идей

Не так давно возросло внимание философов к трудам Альбера Лотмана. Это произошло по двум взаимосвязанным причинам: во-первых, из-за роста интереса к роли математики в онтологии Делёза (Лотман в данной связи является ключевым источником влияния); во-вторых, из-за возобновившегося интереса к французской философии науки и смежным формализмам, разработанным в марксистской и психоаналитической теориях середины XX века¹⁶. Последние уходят корнями в работы Жана Кавайеса, который состоял в диалоге с Лотманом¹⁷.

Хотя Лотман — важная фигура в делезовском исследовании математики как таковой, именно *метаматематика* Лотмана (его метафизика или онтология математики) возымела самое масштабное влияние на Делёза. В своей метаматематике Лотман, однако, также воспринимает некоторые черты ранней онтологии Хайдеггера, чтобы разработать теорию диалектических проблем-Идей и их отношения к математическим теориям, составляющим решение проблем. Эта теория является центральным элементом работ Лотмана, перенятым Делёзом. Но в разделах «Различия и повторения», где он обсуждает Лотмана, Делёз не указывает на хайдеггерианский вклад.

Первое обсуждение Лотманом Хайдеггера можно найти в «Новых исследованиях». Текст, который он рассматривает в этой работе, — французский перевод трактата 1928 года «О существовании», выполненный Анри Корбеном в 1938 году, хотя Лотман один раз мимоходом упоминает «Бытие и время». Как было упомянуто, этот перевод появился в собрании текстов Хайдеггера под редакцией Корбена, опубликованный под заголовком «Что такое метафизика?». Лотмановский Хайдеггер — Хайдеггер ранний, и нет никаких свидетельств того, что он знал о преобразованиях мысли Хайдеггера во время поворота (*Kehre*), ставшего

16. См., напр.: *Duffy S. Deleuze and the History of Mathematics: In Defense of the 'New'*. L.: Bloomsbury, 2013. Ch. IV.

17. См., напр.: *Peden K. Spinoza Contra Phenomenology*. Следует заметить, что, как и Кавайес, Лотман был взят в плен и убит нацистами в 1944 году (он был взят в плен еще раньше, будучи французским офицером, затем бежал из немецкого лагеря для военнопленных, вступил в Сопротивление и был взят в плен снова). Дополнительные сведения о жизни Альбера Лотмана см.: *Lautman J. Introduction // Idem. Mathematics, Ideas and the Physical Real*. P. xiii–xix.

очевидным начиная с 1930 года. Особенно концептуально важны для него хайдеггеровское онтологическое различие между бытием и сущим, соответствующее различие между онтологической и онтической истинами, специфическое понятие трансценденции и операция обоснования, одновременно методологическая и онтологическая.

В последующих разделах я воссоздам центральные элементы метаматематической теории Лотмана, определяющие контекст, в котором он использует положения Хайдеггера. Затем я представляю анализ его обращения к Хайдеггеру, особенно сосредотачиваясь на том, как он перенимает свойства хайдеггеровской онтологии, чтобы объяснить отношение математической теории к диалектическим проблемам-Идеям, операцию, в которой в этом отношении порождается математическая теория, и значение утверждения Лотмана, в соответствии с которым диалектические проблемы-Идеи одновременно трансцендентны и имманентны математике. Здесь я также соотношу с работами Лотмана и Хайдеггера пять основных тезисов делезовской теории проблем-Идей, обозначенных ранее.

Лотмановское различие между математическими теориями и диалектическими Идеями и понятиями (прояснение тезисов 1, 2)

Для Лотмана, как и для Делёза, проблемы-Идеи отличаются по природе от решений и не исчезают с их возникновением. Эта позиция поддерживается в лотмановской метафизике математики с опорой на необходимость различения двух сфер или регистров реальности: «Математики» и «Диалектики»¹⁸. Различие Делёза между актуальным и виртуальным регистрами реальности (или систем симулякров) воспроизводит лотмановское различие. Последнее вкупе с некоторыми другими историческими предшественниками также дает первичный смысл описания Делёзом проблем-Идей как «диалектических».

Для Лотмана «математика» обозначает различные «эффективные математические теории» (например, теорию множеств, арифметику, аналитическую теорию чисел, дифференциальное исчисление) и применение подобных теорий на практике (например, применение определений теории множеств в преобра-

18. *Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 197.*

зовании одной математической пропозиции в другую)¹⁹. Это значение «математики» повторяет хайдеггеровское понятие позитивной науки, так как подобная математика действует на основе фундаментальных аксиом или определений, которые она не проблематизирует. В более существенном смысле, однако, «математика» обозначает то, как математические теории выражают фундаментальные проблемы, организующие теории, узнают больше об этих проблемах и перерабатываются на основе подобного знания. Данный смысл сходен с хайдеггеровской радикальной наукой²⁰.

Диалектика — регистр реальности, отличный от математики. Чтобы прояснить понимание диалектики у Лотмана, необходимо сначала рассмотреть, почему он полагает, что математику необходимо дополнить метаматематикой (метафизикой математики) как частью полноценной онтологии или системы метафизики. По словам Лотмана, «сближение метафизики и математики не контингентно, но необходимо»²¹. Его особенно интересует метаматематика Гильберта и использование онтологии Хайдеггера в метаматематических целях.

Согласно лотмановской интерпретации Гильберта, метаматематика необходима, поскольку любая должным образом формализованная математическая теория «сама по себе неспособна предоставить доказательство своей внутренней согласованности»²². Таким образом, «на нее следует наложить метаматематику, принимающую формализованную математику в качестве объекта и исследующую ее с двойной точки зрения непротиворечивости

19. *Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 197.* Ср.: «Используя термин „эффективная математика“, Лотман рассматривает теории, структуры и построения, задуманные в самой деятельности математика. Термин отсылает к структуре математического знания, а эффективность обозначает *действие* математика по построению математической системы взглядов и то обстоятельство, что подобное действие является конструктивистским или экзистенциальным» (*Zalamea F. Albert Lautman and the Creative Dialectic of Modern Mathematics // Lautman A. Mathematics, Ideas and the Physical Real. P. xxiv.*)
20. В менее важном для моего анализа смысле Лотман иногда употребляет термин «математика», чтобы обозначить поле математических теорий, взятых вместе в тот или иной момент истории его развития.
21. *Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 197.*
22. *Idem. Essay on the Notions of Structure and Existence in Mathematics // Idem. Mathematics, Ideas and the Physical Real. P. 89.*

и полноты»²³. Однако непротиворечивость и полнота в этом случае — лишь «идеалы, на которые ориентируются исследования»²⁴. То есть, так как они структурно проблематичны по отношению к математической теории, их невозможно полностью продемонстрировать в рамках самой теории. Как подчеркивает Даффи, Лотман здесь «подспудно отсылает ко второй теореме о неполноте Гёделя, доказывающей, что ни одна непротиворечивая формальная система не может доказать собственную полноту с помощью своих же аксиом»²⁵.

Метаматематический тезис Лотмана заключается в том, что, пускай идеалы непротиворечивости и полноты могут действительно управлять построением формализованной теории, они не являются формально доказуемыми с ее собственной точки зрения. Лотман считает эти идеалы или, скорее, проблему того, как построить непротиворечивую и полную теорию, примером разновидности фундаментальных проблем, организующих математические теории в целом. Он полагает, что существует множество других и они могут меняться или замечаться со временем. Метаматематика изучает математические теории и их способность иметь дело с фундаментальными проблемами, организующими их (например, она может задать вопрос: как можно постро-

23. *Lautman A.* Essay on the Notions of Structure and Existence in Mathematics. P. 89–90. Говоря подробнее, Лотман пишет: «Дуальность плоскостей, установленная Гильбертом между формализованной математикой и метаматематическими исследованиями этого формализма, имеет своим последствием то, что понятия непротиворечивости и полноты управляют формализмом, внутри которого они не фигурируют как понятия, определенные в этом формализме» (*Ibid.* P. 90). В отличие от этого, «формализм логиков [Венского кружка]» «рассматривал исследование математической реальности как состоящее исключительно из доказательства непротиворечивости определяющих ее аксиом» (*Duffy S.* Deleuze and the History of Mathematics. P. 119). Гёдель доказал, что ни одна формальная система не может доказать свою непротиворечивость и полноту.
24. *Lautman A.* Op. cit. P. 90.
25. *Duffy S.* Op. cit. P. 12. Смит в свое обсуждение аксиоматики и проблематики включает Коэна и утверждает: «Гёдель и Коэн... в своих знаменитых теоремах постепенно обнажили внутренние пределы аксиоматизации (неполноту, неразрешимость), продемонстрировав, что разнообразие математических форм существует в „бесконечном избытке“ по отношению к нашей способности непротиворечиво их формализовать» (*Smith D.* Axiomatics and Problematics as Two Modes of Formalization: Deleuze's Epistemology of Mathematics // *Virtual Mathematics: The Logic of Difference* / S. Duffy (ed.). Manchester: Clinamen Press, 2006. P. 154).

ить «куб, имея двукратный объем куба»? Или: может ли теория множеств предоставить непротиворечивый и полный математический язык?)²⁶.

Согласно такому взгляду, поле математических теорий динамично и фрагментированно, но оно эволюционирует в постоянной попытке дать ответ фундаментальным проблемам или абстрактным идеям, действующим на тот или иной момент в истории. Иногда эти фрагменты вместе позволяют вывести ранее неочевидные связи между несходными, на первый взгляд, фундаментальными проблемами или теоретическими конструкциями:

Частичные результаты, прерванные сравнения, попытки, которые схожи с группированиями, организуются под единством одной и той же темы и в своем движении позволяют увидеть связь, обретающую форму в промежутке между некоторыми абстрактными идеями, которые мы предлагаем назвать диалектическими²⁷.

Из того факта, что метаматематика является необходимым дополнением к математике, следует важное наблюдение: любой математической теории присуща структурная отсылка к аспектам реальности, превосходящей то, что можно выразить с помощью этой теории. По словам Лотмана, «в развитии математики утверждается такая реальность, которую математическая философия, согласно своей функции, должна распознать и описать»²⁸. Для него это более чем просто интересный факт, касающийся необходимой

26. *Smith D.* Axiomatics and Problematics as Two Modes of Formalization. P. 148.

27. *Lautman A.* Essay on the Notions of Structure and Existence in Mathematics. P. 91.

28. Цит. по: *Duffy S.* Deleuze and the History of Mathematics. P. 19. Одна из целей, которую Лотман ставит своей философии математики, — синтез аспектов «структурной концепции» математики, представленной Гильбертом, и «динамической концепции», представленной Брюнсвиком. Он пишет: «Структурная концепция и динамическая концепция математики на первый взгляд кажутся противопоставленными: одна фактически стремится рассмотреть математическую теорию как завершенное целое, независимое от времени; другая же не отрывает ее от временных этапов ее разработки. Для первой теории подобны сущностям, качественно отличающимся друг от друга, тогда как вторая видит в каждой теории бесконечную способность расширения за ее собственные пределы и связи с другими теориями, посредством чего утверждается единство интеллекта. В дальнейшем мы, однако, попытаемся разработать концепцию математической реальности, совмещающей неизменность логических понятий с движением жизни теорий» (*Lautman A.* Op. cit. P. 90).

неполноты математической теории. Фундаментальные проблемы, которые стремится выразить математическая теория, расположены в поле той избыточной реальности. И даже внутри концептуальной структуры метаматематики эти проблемы определены не полностью, даже необязательно хорошо определены или поняты. Скорее, они сами по себе — эпистемологически и онтологически проблематические структуры реальности. Эта реальность — то, что Лотман называет «диалектикой». Хотя понятие диалектики у Делёза также почерпнуто из Канта и, как и у Лотмана, из Платона, непосредственная важность концепции Лотмана становится видна, когда Делёз пишет:

Под «диалектикой» мы ни в коей мере не подразумеваем некую циркуляцию противоположных представлений, приводящую их к тождественности понятия, но элемент проблемы, отличный от собственно математического элемента решений²⁹.

Делезовская концепция природы диалектики опирается непосредственно на лотмановскую и выступает понятием для этого существенно проблематического аспекта реальности, в отличие от тех ее аспектов, которые являются решениями для диалектики.

В следующем отрывке Лотман использует терминологию диалектики, чтобы заново выразить ту мысль, что фрагментированные линии математической теории часто артикулируют различные аспекты неэксплицитной проблематической структуры:

Хотя необходимо существование математики как свода примеров, в которых может реализоваться идеальная структура диалектики, вовсе не необходимо то, что примеры, соответствующие конкретной диалектической структуре, относятся к конкретному виду. Чаще всего происходит то, что организующая сила одной и той же структуры утверждается в различных теориях, являющих затем схожести (*affinities*) конкретных математических структур, отражающих эту общую диалектическую структуру, к которой они причастны³⁰.

Другими словами, несмотря на определение проблематической диалектической структуры с помощью специализированных терминов тех или иных теорий, фрагментарных по отношению друг к другу, логика той диалектической структуры организу-

29. Делёз Ж. Различие и повторение. С. 221–222. Перевод изменен. — *Прим. пер.*

30. Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 207.

ет подобные теории с явными структурными схожестями, даже если эти схожести не замечаются или недостаточно хорошо поняты. Время от времени на такой основе может быть установлена связь между теориями, и часть проблематической структуры может быть эксплицирована математически. В этом смысле «надлежащее движение математической теории излагает схему связей, поддерживающих некоторые абстрактные идеи, доминирующие в отношении математики»³¹. Хороший пример, подчеркиваемый Смитом, можно найти в ранней истории классического исчисления:

[До Лейбница и Ньютона] дифференциальное исчисление занималось проблематикой *касательных* (как определить касательные линии к данной кривой), тогда как интегральное исчисление занималось проблемой *квадратуры* (как определить площадь, покрываемую данной кривой). Величие Лейбница и Ньютона состоит в том, что они распознали тесную связь между обеими проблематиками (проблема вычисления площади — обратная сторона проблемы определения касательных для кривых) и разработали символизм, чтобы связать их вместе и разрешить их³².

Для Делёза то, что конституируется в качестве решений на уровне актуального, характеризуется разрывами, а именно разрывами *между* актуализированными вещами — сущими-симулякрами. Этот разрыв в некотором смысле схож с отдельным состоянием дифференциального и интегрального исчислений до Ньютона и Лейбница, а у Лотмана мы наблюдаем его в виде фрагментарного статуса математических теорий. Для Делёза конфигурация прерывистых сущих-симулякров в действительности определяется, с одной стороны, диалектическими проблемами-Идеями, а с другой — индивидуализирующими различиями внутри актуального поля решения, то есть актуальными событиями. Когда происходит преобразование в конфигурации поля актуальности, происходит актуальное событие.

Пример выше блестяще иллюстрирует это: до открытий Ньютона и Лейбница дифференциальное и интегральное исчисления действовали как поля решения для разных аспектов диалекти-

31. *Lautman A.* On the Reality Inherent to Mathematical Theories // *Idem.* Mathematics, Ideas and the Physical Real. P. 28.

32. *Smith D.* Axiomatics and Problematics as Two Modes of Formalization. P. 152.

ческой Идеи или проблемы, определяющей разобщенные поля их актуального действия. С событием открытий Ньютона/Лейбница были произведены новые координаты внутри поля актуального (правило, согласно которому проблема вычисления площади есть обратная сторона проблемы определения касательных кривых), что переопределило поле. *Случилось* актуальное событие.

Объяснить природу диалектики сложно, но в этом главная цель метаматематической работы Лотмана. Как должно быть очевидно, диалектика — не методология, но регистр реальности (хотя ее онтологический статус имеет прямые следствия для научной методологии). Диалектика выходит за рамки математической теории, так как она «абстрактна и превосходит математику»³³. Она идеальна, хотя метафизически реальна. Диалектика — «реальное» математики, или, как пишет Фернандо Заламеа, «математическое *реальное*»³⁴. Ее населяют два вида вещей, конституирующие ее структуру: «диалектические понятия» и «диалектические идеи»³⁵.

Диалектические понятия — пары противоположенных коррелятивных терминов наиширочайшего характера, которые конституируют фундаментальные (хотя, возможно, и изменяющиеся) напряжения, структурирующие регистр диалектики. Лотман приводит несколько примеров:

... целое и часть, ситуационные свойства и внутренне присущие свойства, основные области и элементы, определенные на этих областях, формальные системы и их реализации³⁶.

К этому можно добавить оппозиции «конечное и бесконечное», «дискретное и непрерывное», «локальное и глобальное», «алгебра и анализ», «коммутативное и некоммутативное» и т. д.³⁷

Позиция Лотмана отвергает историческую тенденцию к рассмотрению подобных оппозиций как абсолютных антиномий. Как

33. *Lautman A.* New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 199.

34. *Idem.* Essay on the Notions of Structure and Existence in Mathematics. P. 89; *Zalamea F.* Albert Lautman and the Creative Dialectic of Modern Mathematics. P. xxiii.

35. *Lautman A.* New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 204, 199. Курсив убран.

36. *Ibid.* P. 204.

37. *Dieudonné J.* Preface to the 1977 Edition // *Lautman A.* Mathematics, Ideas and the Physical Real. P. xl.

подчеркивает Жан Дьедонне, эта ошибка делает диалектические понятия «поверхностными явлениями, скрывающими куда более глубокие отношения». Он добавляет, что с 1940 года

... было широко признано, что эти мнимые противопоставления на деле являются полюсами *напряжения* внутри одной и той же структуры и что из этих напряжений проистекает самый примечательный прогресс³⁸.

Как полюса напряжения, эти понятия предвосхищают доиндивидуальные сингулярности, отчасти составляющие виртуальные идеи Делёза.

Для Лотмана диалектические понятия составляют часть структуры математического реального, но математическое реальное есть метафизическое или онтологическое реальное, рассматриваемое с помощью математики и метаматематики. Диалектические понятия — не просто элементы и термины математической или даже метаматематической теории, они формируют конститутивные структуры реальности, а конкретно — диалектического ее регистра.

В отличие от диалектических понятий, диалектические Идеи Лотмана можно предварительно охарактеризовать двумя способами. С одной стороны, в том, что касается отношения Идеи к понятиям, «Идеи предусматривают возможные отношения между диалектическими понятиями»³⁹. То есть они являются полями возможных структурных схем, пересекающих разрывы между диалектическими понятиями и делающих полюса понятий совместимыми (в длинном пассаже, процитированном ранее, Делёз называет эти отношения идеальными «связями» — *liaisons*, — определяемыми в его онтологии более конкретно как «дифференциальные отношения между генетическими элементами»)⁴⁰. Как пишет Заламеа, идея — это «частичное разрешение этой полярности» между понятиями. Например, в том, что касается понятия противопоставления непрерывного дискретному, современная математика выразила Идею «непрерывного как завершения дискретного (Кантор)»⁴¹.

38. Dieudonné J. Preface to the 1977 Edition. P. xli.

39. Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 204.

40. Делёз Ж. Различие и повторение. С. 203.

41. Zalamea F. Albert Lautman and the Creative Dialectic of Modern Mathematics. P. xxxi.

С другой стороны, в том, что касается отношения Идей к математическим теориям, Идеи выступают в роли «проблем», действующих как «структурные схемы, согласно которым организуются эффективные теории»⁴². Схожим образом, согласно Делёзу, проблемы являются идеальными связями или отношениями, имманентными актуальным отношениям, в которых они воплощаются. В этом ключе теория Лотмана, в которой одна сфера реальности организует или управляет другой, указывает на платонизм. Действительно, для Лотмана термин «диалектическая Идея» отсылает к платоновской теории идей и платонизму, характеризующему его философию математики, что важно для осмысления отношения Идей к математическим теориям. Я еще вернусь к этому. Пока что важно подчеркнуть, что Лотман тщательно различает свое понятие Идеи и то, что присутствует в стандартной версии платонизма: «Под Идеями мы не понимаем те модели, чьи математические сущие были бы копиями»⁴³. Другими словами, математические теории не являются миметичными или репрезентативными относительно Идей. Скорее, теории организуются с их помощью. То, как устраивается эта организация, — одна из главных проблем, которую пытается решить Лотман с помощью хайдеггеровской онтологии.

Для Лотмана идеи превосходят или трансцендируют поле, выражаемое существующими математическими теориями, одновременно структурируя эти теории. Идеи не исчезают с решениями, выработанными в ответ на них. Скорее, «диалектические идеи чисто проблематичны»⁴⁴. Словами Хайдеггера, они формируют ту предметную область, на формулировку которой работают основные понятия математической теории. Различные математические теории — или поле математических теорий в какой-либо момент истории математики — конституируют решения проблем. Однако из-за их чисто проблематического характера диалектические идеи превосходят теории и решения, выработанные в их отношении. Говоря иначе, математическая теория формулирует диалектические Идеи, которые конституируют реальность, мыслимую

42. *Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics.* P. 199, 205.

43. *Ibid.* P. 199.

44. *Alumni C. Continental Genealogies. Mathematical Confrontations in Albert Lautman and Gaston Bachelard // Virtual Mathematics: The Logic of Difference.* P. 70.

математикой. Но диалектические Идеи не сводятся к математике: «диалектика не является частью математики»⁴⁵.

Так как математика имеет необходимое отношение к реальности, превосходящей ее собственную и конституирующей ее, она не может предоставить полноценную онтологию сама по себе. Это указывает на необходимость метаматематики, теоретизирующей не только достаточность теорий, чтобы иметь дело с организующими их проблемами, но и природу самой диалектики. В анализе Лотмана онтология Хайдеггера и совместима с его философией математики, и предоставляет это метаматематическое системное дополнение. Хайдеггер предлагает Лотману ресурсы для того, чтобы определить онтологический статус диалектики и, что важно, чтобы выразить отношение математической теории к диалектике.

Делёз рассматривает это отношение как такое, где «идеальные связи, образующие проблематическую (диалектическую) Идею, воплощаются здесь в реальных отношениях, которые установлены математическими теориями и даны в виде решений проблем»⁴⁶. Схожим образом позиция Лотмана заключается в том, что «реальность, присущая математике... заключается в ее причастности к Идеям этой диалектики, управляющей ей», и что в математике «идеальные отношения» диалектики «реализуются конкретными способами»⁴⁷. Итак, математика обретает влияние на реальность посредством ее вовлечения в диалектику и в ее Идеи, или проблемы. Лотман пишет об этом в таких выражениях:

... реальность, присущая математическим теориям, приходит к ним за счет их причастности к идеальной реальности, доминирующей над математикой, пускай и познаваемой лишь с ее помощью⁴⁸.

Как в случае с любой теорией, полагающей различие между двумя или более сферами реальности, главная проблема, которую необходимо решить здесь, — проблема того, как эти сферы могут взаимодействовать (сравните атомизм Эпикура и клинамен, проблема «сознание — тело», неприятие Спинозой картезианского тезиса о существовании множественных субстанций и т. д.). Как утверждает Лотман, «философия науки, не всецело занятая исследова-

45. *Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 204.*

46. *Делёз Ж. Различие и повторение. С. 222. Перевод изменен. — Прим. пер.*

47. *Lautman A. Op. cit. P. 199.*

48. *Idem. On the Reality Inherent to Mathematical Theories. P. 30.*

нием солидарности между сферами реальности и методами исследования, была бы полностью лишена интереса»⁴⁹.

В более общем плане теория Лотмана утверждает, что, хотя нередуцируемость диалектики к математике и их различие онтологически необходимы, существует также онтологическая преемственность, посредством которой математика структурно информируется диалектикой. Чтобы объяснить это, он рассматривает различие между математикой и диалектикой, беря за основу хайдеггеровское онтологическое различие между сущим и бытием. Отношение математики к диалектике воспроизводит отношение онтического (касающегося сущего как сущего) и онтологического (касающегося бытия сущего)⁵⁰. Так как онтология диалектических проблем-Идей и решений в «Различии и повторении» перенимает теорию Лотмана, это обстоятельство указывает на явную линию хайдеггеровского влияния на ее структуру⁵¹.

Ключевой термин, используемый Лотманом для описания отношения диалектики к математике, — *domination*, переводимый Даффи как «управление» (*governing*) или иногда как «доминирование» (*dominating*)⁵². Лотман использует различные аспекты онтико-онтологического отношения Хайдеггера, чтобы объяснить

49. *Lautman A. Mathematics and Reality*// *Lautman A. Mathematics, Ideas and the Physical Real*. P. 9.

50. Нокс Пиден выражает эту идею так: «Для Лотмана математические концепты состоят в отношении к диалектическим идеям, являющимся их условиями, — это схоже с отношением лишь онтических сущностей к составляющих их онтологическим процессам в формулировке Хайдеггера. Лотман попытался переложить хайдеггеровскую структуру для понимания онтологического *вопроса* как предшествующего онтическому *ответу* в математическую теорию онтологической первичности диалектической *проблемы* перед ее концептуальным *решением*» (*Peden K. Spinoza Contra Phenomenology*. P. 28).

51. Хотя я не буду распространяться на тему истории, использование Лотманом Хайдеггера также наделяет его теорию темпоральностью, схожей с хайдеггерианской фундаментально-онтологической трансценденцией. Как и в случае с Хайдеггером, это основывает существенную историчность, характеризующую, для Лотмана, математику в ее вовлечении в диалектику. В этом смысле Пиден полностью прав, утверждая, что «Лотман стремился сделать из понятия онтологического различия между бытием и сущностями систему для понимания математики как исторически обоснованного модуса мышления» (*Ibidem*). Здесь Пиден противопоставляет позицию Лотмана позиции Кавайеса, утверждающего «имманентность рациональности в математике».

52. *Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics*. P. 199.

его природу и то, «как понимание Идей этой Диалектики необходимо улучшается в генезисе эффективных математических теорий»⁵³. Особенно важным элементом последнего является «описание генезиса математики из Диалектики»⁵⁴. Оно подразумевает объяснение причастности математической теории к диалектике и того, как математика реализует или воплощает идеальные отношения конкретными способами. Ключевой здесь является мысль, согласно которой диалектические Идеи и трансцендентны, и имманентны в отношении математики. Делёз принимает этот центральный элемент теории Лотмана как с точки зрения проблем Идей, так и с точки зрения событий: «проблема по отношению к ее решениям одновременно трансцендентна и имманентна» и «по сравнению с реальным [или актуальным рядом событий] идеальный ряд располагает двойным свойством — трансцендентности и имманентности»⁵⁵.

Лотмановская трансцендентальная концепция управляющего отношения (прояснение тезиса 3)

Лотман выступает за «трансцендентальную концепцию отношения управления... между диалектикой и математикой», подразумевающую, что диалектические Идеи одновременно трансцендентны и имманентны по отношению к математике⁵⁶. Он использует термины «трансцендентальный», «трансцендентный» и «имманентный» в сугубо хайдеггерианском смысле. Ранее я указал на ключевой смысл «трансценденции» в фундаментально-онтологическом движении продуктивной логики основополагания Хайдеггера. Я рассматриваю эти термины, особенно смысл «имманентности» и «трансцендентального», подробнее в следующих двух разделах. Будет полезно сориентироваться в этих понятиях, возвращаясь к лотмановскому математическому платонизму.

Во-первых, как должно быть очевидно, фундаментально-онтологическую трансценденцию Хайдеггера следует отличать от того, что я называю «метафизической трансцендентностью». Философская система постулирует метафизическую трансцендентность, если она полагает существование сфер реальности, реально или

53. *Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 197.*

54. *Ibid. P. 206.*

55. *Делёз Ж. Различие и повторение. С. 203, 232. Перевод изменен. — Прим. пер.*

56. *Lautman A. Op. cit. P. 200.*

субстанциально отделенных от нашей, как в стандартной интерпретации платонической метафизики (умопостигаемые формы или Идеи метафизически трансцендентны по отношению к сфере чувственных образов). Философия Лотмана не выдвигает какой-либо метафизической трансцендентности.

И все же его позиция, состоящая в том, что математика вовлечена в метафизически реальную диалектику, отчасти конституированную трансцендентными Идеями, и управляется такой диалектикой, предполагает некую вариацию на тему математического платонизма. Согласно аргументу Лотмана, она, однако, представляется как совместимая с хайдеггеризмом, а для Делёза — с его перевернутым платонизмом. Стандартная форма математического платонизма — приверженность той идее, что «существуют абстрактные математические объекты, чье существование независимо от нас и нашего языка, мыслей и практик» (такие объекты, как «числа и множества»), и что «математические истины, следовательно, открываются, а не изобретаются»⁵⁷. Согласно определению Лотмана, подобный стандартный математический платонизм можно найти в

...любой философии, для которой существование математических сущностей считается за гарантированное, хотя эти сущности нельзя построить за конечную последовательность шагов⁵⁸.

Математический платонизм противопоставляется математическому номинализму — позиции, что подобные объекты и истины не существуют независимо от нас или наших культур, но нами и нашими культурами производятся.

Лотман отвергает как номинализм, так и стандартную форму математического платонизма, предоставляющего, по его мнению, лишь «поверхностное понимание платонизма». Вместо этого он принимает прочтение тех, кого он называет «современными комментаторами Платона», настаивающими,

...что Идеи не являются недвижимыми и несводимыми сущностями умопостигаемого мира, но что они связаны друг с дру-

57. *Linnebo Ø.* Platonism in the Philosophy of Mathematics // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / E. N. Zalta (ed.). Winter 2013. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/platonismmathematics>.

58. *Lautman A.* Essay on the Notions of Structure and Existence in Mathematics. P. 190.

гом согласно схемам высшей диалектики, заправляющей их появлением⁵⁹.

В платонизме Лотмана не утверждается, что *математические* объекты, такие как числа или множества, существуют независимо от математиков и их культур, но что *диалектика* и ее проблемы-Идеи (то есть нематематические объекты математической теории) метафизически реальны и онтологически присутствуют выражающим их математическим теориям. Хотя это реализм в отношении диалектики, это не стандартный философский платонизм, то есть онтология Лотмана — не онтология метафизической трансцендентности. Говоря его словами, тот тип «разрыва между диалектикой и математикой», который можно найти в метафизической трансцендентности, «по сути нельзя представить»⁶⁰.

59. Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 190.

60. Ibid. P. 199. Здесь следует сделать два дополнения. Во-первых, лотмановская философия математики также отвергает гилеморфизм: отношение между математикой и диалектическими Идеями не является «контингентным вмешательством Предмета, гетерогенного по отношению к Идеям» (Ibid. P. 199–200). Во-вторых, реализм Лотмана похож на тот элемент хайдеггеровской мысли после его *Kehre*, который можно назвать его «онтологическим реализмом». Если то, что можно назвать «онтическим реализмом», является реализмом в отношении сущего (то есть тезисом, в соответствии с которым сущее существует независимо от человеческого существования), «онтологический реализм» есть реализм в отношении онтологических структур. Как я писал в своей диссертации, работа Хайдеггера после поворота придерживается этой позиции: имеются онтологические структуры более первичные, чем человеческое существование, например *ἀλήθεια* и *λήθη* в работе «О сущности истины» или *время-пространство (Zeit-Raum)* во «Вкладах в дело философии». Эти структуры обосновывают или позволяют существование людей и миров сущего, и они не зависят от человеческого существования. Схожим образом математический платонизм как реализм в отношении диалектики утверждает, что диалектические Идеи онтологически первичны по отношению к математическим теориям, и позволяет таким теориям существовать. В отличие от стандартного математического платонизма, в теории Лотмана об управляющем отношении диалектических Идеи к математике мы видим «модус эманации от одних к другой, некую процессию, тесно связывающую их» (Ibid. P. 199). Это к тому же не противоречит делезовскому перевернутому платонизму, в котором диалектические Идеи занимают позицию загадочного или проблематического элемента, находящегося в мифическом измерении платонической диалектики и бытия симулякров, тогда как матема-

Чтобы помочь объяснить это управляющее отношение, Лотман перенимает структуру или динамику хайдеггеровской фундаментально-онтологической трансценденции. В частности, он имеет в виду версию, представленную Хайдеггером в работе «О существе основания». «Трансценденция означает превосхождение» в этом тексте, как и в других местах у Хайдеггера, а коррелят «трансцендентный» (или «трансцендирующий») означает «то, что осуществляет превосхождение, пребывает в превосхождении»⁶¹. Например, структура существования *Dasein* трансцендентна, так как постоянно превосходит себя саму, но является самой собой именно в этом превосхождении. Для Хайдеггера «трансцендентальным» именуется то, что конститутивно принадлежит структуре трансценденции. Хотя этот термин сохраняет связь со своим кантианским наследием, трансцендентальное здесь — не просто условие возможности опыта или познания. Скорее, поскольку позиция Хайдеггера состоит в том, что трансценденция — основание, позволяющее онтическому регистру сущего быть (это касается и онтического регистра *Dasein*), трансцендентальное — это то, что принадлежит трансценденции постольку, поскольку трансценденция составляет *онтологическое* основание. «Этим термином именуется всё, что сущностно принадлежит к трансценденции и свою внутреннюю возможность берет от нее внаем»⁶². Лотман перефразирует хайдеггеровское понятие трансценденции следующим образом:

Когда вещи присуще по ее природе выходить за свои пределы, чтобы приблизиться к некому сущему вне ее, без которого эта вещь больше бы не мыслилась как существующая, выход за пределы субъекта к сущности и есть трансценденция⁶³.

Лотман имеет в виду конкретно (1) трансценденцию *Dasein* по отношению к миру и (2) трансценденцию онтологического раскрытия, то есть трансценденцию *Dasein* в его онтическом регистре по направлению к онтологическим структурам, составляющим его бытие, посредством «рациональной активности обоснования

тика занимает позицию актуализации диалектической Идеи в системах симулякров.

61. Хайдеггер М. О существе основания. С. 183–184.

62. Там же. С. 186.

63. Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 205.

(*fondement, Begründung*)»⁶⁴. В его собственной работе она фигурирует в трансценденции математических теорий по направлению к диалектике или диалектическим Идеям.

Интересно заметить, что в конспекте подготовительного курса Делёза для первого года обучения за 1956/1957 учебный год в лицее Людовика Великого, сделанного Пьером Лефевром, Делёз воспроизводит именно эти замечания следующим образом:

Для Хайдеггера мир есть структура человеческого существования. Тогда понятие мира более нельзя отделять от способа бытия человека. Этот [способ есть] трансценденция или превосходжение (*dépassement*). Слово «трансцендентный» теперь означает не сущее, внешнее или высшее по отношению к миру, но акт. Человеческая экзистенция существует как трансцендентная. Хайдеггер различает то, что мы превосходим, и то, к чему мы превосходим. Трансценденция — сущность субъективности, и даже само это слово он замещает трансценденцией⁶⁵.

В работах Хайдеггера движение трансценденции выражается во множестве регистров. Самый знакомый — в экзистенциальном анализе *Dasein* из «Бытия и времени». Там «трансценденция» обозначает структурную динамику *Dasein*, описанную, например, с точки зрения заброшенной проекции или темпоральности. Исходя из этой перспективы, *Dasein* существует, будучи заброшенным в мир, условия которого выходят за пределы его контроля (речь идет об исторических, материальных и социально-экономических условиях, но также и о частностях, например об одноклассниках или о подаренном неисправном велосипеде, из-за которого разбиваешь коленку). Эти условия несут непосредственную конститутивную связь с индивидуальным существованием *Dasein* (например, со свойствами тела и того, как оно вписано в модные тенденции нынешнего времени). Вместе эти условия отчасти создают фактичность *Dasein* — одно структур-

64. *Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 202.* Насколько я знаю, Лотман не различает между *fondement* или *fondation* и *fond*, как это делает Делёз. Для Хайдеггера, как и для Делёза, «проблема основания» и проблема трансценденции тесно связаны (*Хайдеггер М. О существе основания. С. 175*). В тексте «О существе основания» Хайдеггер обозначает трансценденцию как «*область*, внутри которой должна идти речь о существе основания», так что аналогично трансценденция «сама впервые получает более исходное и объемное определение как раз через проблему основания» (Там же. С. 183).

65. *Deleuze G. What Is Grounding? P. 37.*

ное измерение его существования. На основании этой уникальной фактичности *Dasein* интерпретирует и понимает свое существование, мир и проекты, которые считает важным. А с точки зрения этого понимания *Dasein* проецирует для себя возможности или пути действия, которыми может пойти, чтобы выполнить свои задачи в мире.

Поле возможностей, проецируемое *Dasein*, составляет еще одно структурное измерение его существования. «Трансценденция» обозначает непрерывное движение, посредством которого *Dasein* превосходит свою фактичность через поле возможностей, проецируемое в мир. Это, конечно же, не значит, что фактичность остается за бортом, но что *Dasein* как фактичная заброшенная проекция существует как движение трансценденции (*Dasein* «достигает» этого превосхождения и «обитает в» нем). Вступая в некую возможность, *Dasein* превосходит свое нынешнее фактичное состояние, что, в свою очередь, меняет саму его фактичность: то, что когда-то было возможностью в будущем поле *Dasein*, оседает в его фактичности. Это вынуждает модуляции в его интерпретации и понимании себя и мира, а также модуляцию поля проецируемых им возможностей. Данная динамика прекращается только с наступлением смерти.

Dasein трансцендентен, поскольку существует, постоянно передвигая себя вне себя, в возможности, превосходящие предыдущее состояние его существования⁶⁶. Очевидно, что для Хайдеггера трансценденция не является вопросом автоматического воления субъекта и нет такого времени, в котором существовало бы *Dasein* и которое не было бы при этом трансцендентным. Существование *Dasein* само есть трансценденция. Для понимания лотмановского использования трансценденции особенно важна форма этого движения, рассмотренная во втором разделе настоящей статьи, согласно которой *Dasein* направляет себя научным образом к исследованию своего собственного существования (методологическая арена прояснения бытия сущего у раннего Хайдеггера). Она порождает движение трансценденции, состоящее в продуктивной логике Хайдеггера, посредством которого основополагающие превосходит установленные основные понятия в сторону из-

66. Если выражаться с точки зрения темпоральности *Dasein*, трансценденция — движение, в котором *Dasein* из своего аспекта «бывшести» (*gewesend*) проецирует «будущее» (*zukünftig*) поле, к которому он непрерывно движется (Хайдеггер М. Бытие и время. С. 385). То есть «трансценденция» именуется структурную динамику темпоральности *Dasein*.

начального основания их предметной области, производя все лучше обоснованные ее выражения.

На самом базовом уровне лотмановская трансцендентальная концепция управляющего отношения означает, что все элементы этого отношения интегрируются в непрерывное движение или динамику трансценденции. Отсюда следует, во-первых, что диалектические Идеи и понятия превосходят математическую теорию (они трансцендентны), не будучи при этом *метафизически* трансцендентными по отношению к ней, так как математике присуще структурное и конститутивное отношение причастности к диалектике; во-вторых, что в том радикальном движении, в котором заключается жизнь математической теории, математика превосходит саму себя в направлении диалектики, без которой она не была бы; в-третьих, что в этом движении математика выражает новые аспекты диалектики, на основе которой пересматриваются частные элементы математической теории.

Для Лотмана трансцендентальная теория управляющего отношения между диалектикой и математикой позволяет сохранить их различие, не прибегая вместе с тем к метафизической трансценденции, и их близость без установления тождественности. В структуре трансценденции *Dasein* «нельзя помыслить кроме как ориентированное к миру» или к бытию. Лотман, следовательно, видит в Хайдеггере модель «трансценденции как акта сближения [*Dasein* и мира, *Dasein* и бытия], а не... состояния разделения»⁶⁷ в смысле метафизической трансцендентности. И подобно тому, как Хайдеггер настаивает на онтологическом различии между бытием и сущим, Лотман настаивает на различии между диалектикой и математикой.

Трансцендентальная теория управляющего отношения также позволяет Лотману установить «тип предшествования Диалектики по отношению к Математике». Как должно быть ясно, это не предшествование аксиом по отношению к производным пропозициям (и не в нем заключается природа задействованного генезиса). Скорее, речь идет об «онтологической» первичности, которую Лотман также называет первичностью «заботы» (*souci*) или „вопроса“ по отношению к ответу»⁶⁸. Французское *souci* используется Корбенем для перевода немецкого *Sorge*. Забота, конечно же, ключевое понятие хайдеггеровского экзистенциально-

67. Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 205.

68. Ibid. P. 203–204.

го анализа *Dasein* в «Бытии и времени». В конце первого раздела этой книги «забота» обозначает бытие *Dasein* как онтологическое основание, в котором заключается единство всех аспектов бытия-в-мире, ранее разработанных в тексте (таких, что заключаются в мирскости мира, бытии-с, бытии-в и других). Как образец онтологической первичности, забота онтологически первична по отношению к более производным структурам, которые она обосновывает. Более того, мы можем выразить структуру заботы посредством фундаментально-онтологической трансценденции, которая задействована в продуктивной логике основополагания, ориентированной на бытие *Dasein* в экзистенциальной аналитике. Это описывается в следующем пассаже:

...целость структурного целого (*Die Ganzheit des Strukturganzen*) феноменально недостижима через состраивание элементов. <...> Бытие *Dasein*, онтологически опорное структурное целое как таковое, делается доступно в некоем полном просмотре *через* это целое, глядя на *один* исходно единый (*ursprünglich einheitliches*) феномен, уже лежащий в целом, так что он онтологически фундирует каждый структурный момент в его структуральной возможности (*so daß es jedes Strukturmoment in seiner strukturalen Möglichkeit ontologisch fundiert*)⁶⁹.

В рамках этой концептуальной схемы хайдеггеровское понятие заботы формируется именно как решение проблематики бытия или же ответ на вопрос о бытии (*Seinsfrage*), сформулированный в рамках параметров экзистенциального анализа *Dasein*.

Генезис и имманентность (прояснение тезисов 4, 5)

Одна из главных задач Делёза в его теории Идей — объяснение онтологического генезиса, называемого им «статическим генезисом»:

...генезис идет не от одного актуального термина, каким бы малым он ни был, к другому актуальному термину во времени, но идет от виртуального к своей актуализации, то есть от структуры к ее воплощению, от условий проблемы к случаям ее решения, от дифференциальных элементов и их идеальных связей к актуальным терминам и разнообразным реальным отношениям, ежемоментно конституирующим актуальность времени⁷⁰.

69. Хайдеггер М. Бытие и время. С. 181.

70. Делёз Ж. Различие и повторение. С. 227. Перевод изменен. — Прим. пер.

Для Лотмана трансцендентальная концепция управляющего отношения между диалектикой и математикой позволяет ему прояснить именно такую генетическую операцию, в которой детали математических теорий производятся диалектическими Идеями. То есть она позволяет ему объяснить, как математика реализует или воплощает идеальные отношения конкретными способами, в особенности так, что можно выполнить «обогащение познания»⁷¹. В нем производятся новые математические теоретические выражения диалектических Идей, так что эти теории в них приобретают более изначальное или хорошо обоснованное понимание структуры диалектики и ее Идей. Трансцендентальная концепция управляемого отношения показывает, как это происходит:

...усилие понимания, соответствующее диалектическим Идеям, за счет самого факта, что оно применимо к познанию внутренних связей этой диалектики, творит системы более конкретных понятий, в которых утверждаются эти связи. Этот генезис затем больше не мыслится как материальное создание конкретного из Идеи, но как пришествие понятий, соотносительных конкретному в рамках анализа Идеи⁷².

71. Lautman A. *New Research on the Dialectical Structure of Mathematics*. P. 205. Сходным образом экзистенциальная аналитика *Dasein* Хайдеггера объясняет процесс трансценденции, но его особенно интересует то, как трансценденция оперирует в раскрытии бытия *Dasein* и большей аутентичности, достигнутой в результате.
72. *Ibid.* P. 200. Неясно, почему Лотман считает здесь, что усилие понимания может *соответствовать* диалектическим Идеям. Во-первых, диалектические Идеи не *репрезентируются* с помощью математических теорий, а, следовательно, некое дву-однозначное соответствие в традиционном значении не имеет смысла. Во-вторых, если соответствие следует рассматривать не в репрезентативном смысле, но как исчерпывающее выражение предметной области, оно оставалось бы невозможным, так как, согласно Лотману, диалектические Идеи по сути проблематичны — они всегда превосходят их выражение в математических теориях. Кажется, что в (невозможном) случае соответствия диалектика схлопнется в математику. Этот сценарий, однако, несовместим с метаматематикой Лотмана. Напротив, генетическая операция и ее «знание» внутренних связей диалектических Идей — непрерывный процесс без предустановленного конца, в котором аспекты диалектики постоянно превосходят со структурной необходимостью математические теории, выражающие ее (что следует из логики хайдеггеровской трансценденции).

Чтобы объяснить процесс генезиса, Лотман использует различие, проведенное Хайдеггером в «О существе основания» между онтической и онтологической истиной, а также структуру трансценденции, выражающую их отношение. Онтическую истину не следует путать с пропозициональной истиной о сущем, так как она не репрезентациональна. Под «онтической истиной» Хайдеггер понимает явленность или непотаенность сущего как сущего. По Лотману,

... истина сущего онтична и соотносительна с эффективными ситуациями конкретного существования. Отличительная черта сущего состоит в том, чтобы проявить себя, стать раскрытым⁷³.

Онтическая истина — территория сущего, конституирующая феноменальный мир в тот или иной момент времени. Онтологическая истина, с другой стороны, касается регистра бытия сущего. Она обозначает не явленность сущего, но раскрытие того, что позволяет его явленность. Точнее, онтологическая истина — это раскрытие онтологических структур, обосновывающих онтическую истину. Хотя эти два регистра следует разделять, Хайдеггер указывает на присущую им корреляцию: «Онтическая и онтологическая истины касаются, всякий раз по-разному, *сущего* в его бытии и *бытия* сущего. Обе взаимопринадлежны в своей сути на основании их отношения к *различию бытия и сущего* (онтологическая разница)»⁷⁴.

Чтобы прояснить отношение онтической истины к онтологической, особенно коль скоро вторая делает первую возможной, Лотман заимствует еще один основной элемент хайдеггеровской онтологии — предонтологическое понимание бытия. Цитируя Хайдеггера, он пишет: это проявление или

...откровение [онтическая истина] возможно, только если оно «освещено и направлено некой понятностью бытия (бытийного устройства: чем- и как-бытия) сущего»⁷⁵.

73. Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 200. Курсив убран.

74. Хайдеггер М. О существе основания. С. 181.

75. Lautman A. Op. cit. P. 200. Лотман здесь цитирует «О существе основания» (Хайдеггер М. О существе основания. С. 179), его французский источник цитаты можно найти в переводе Корбена (*Heidegger M. Qu'est-ce que la metaphysique?* P. 56).

Следует заметить, что «бытийное устройство» используется здесь для перевода *Seinsverfassung*. Корбен, однако, переводит этот термин как *la structure de son être* («структура его бытия»), и Лотман повторяет эту формулировку в своем тексте. Соответственно, легко понять, как он связывает ее с его представлением о диалектических Идеях как структурных схемах. В свою очередь, Делёз иногда определяет Идеи как структуры: «Структура, Идея — это „комплексная тема“, внутренняя множественность, то есть система множественных нелокализуемых связей между дифференциальными элементами, воплощающаяся в реальных отношениях и актуальных терминах»⁷⁶.

Делезовская структура, или Идея, занимает место хайдеггеровского *Seinsverfassung*, его реальные отношения и актуальные термины — место онтической истины, а генетический процесс воплощения — место раскрытия онтологической истины и ее проявления в сущем. Важнее всего в последней цитате из Лотмана — его апроприация хайдеггерианской идеи, согласно которой онтическая истина возможна только на основе предонтологического понимания бытия, конституированного в существовании *Dasein* как условие возможности какой бы то ни было онтологии. Другими словами, для Хайдеггера «раскрытость (*Enthülltheit*) бытия только и делает впервые возможным обнаружение (*Offenbarkeit*) сущего»⁷⁷. Лотман, разумеется, преобразует хайдеггерианскую идею, ведь его интересует не экзистенциальный анализ *Dasein*, но математика и метаматематика.

Хайдеггер называет структуру изначальной открытости *Dasein* своему собственному бытию и миру его *Erschlossenheit*, или «раскрытием». Предонтологическое понимание *Dasein* как неразвитого раскрытия по отношению к бытию обосновывает возможность тематизации и развития науки о бытии (фундаментальной онтологии). Занимаясь ей, *Dasein* раскрывает изначальные онтологические структуры. Согласно прочтению Лотмана, онтологическая истина является «„раскрытием“, понимаемым как „истина о бытии“»⁷⁸. Так как для Хайдеггера необходимым методологическим горизонтом онтологии служит экзистенциальный анализ *Dasein*,

76. Делёз Ж. Различие и повторение. С. 227. Перевод изменен. — Прим. пер.

77. Хайдеггер М. О существе основания. С. 179. Курсив убран.

78. Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 200.

Здесь Лотман цитирует «О существе основания»: Хайдеггер М. Указ. соч. С. 179.

онтологическая истина раскрывается, то есть бытие проясняется, посредством исследования бытия *Dasein*. Раскрываемые онтологические структуры и процессы — те, что конституируют существование *Dasein* и, в свою очередь, обосновывают феноменальные миры сущего.

Понять это поможет пример. На уровне онтической истины я могу последовать вопросу Аристотеля о сущем как сущем (*ὄν ἢ ὄν*) и спросить: что я за сущее?⁷⁹ В зависимости от моих частных фактических условий (включающих популярно-теоретические системы, господствующие в истории на этот момент) я интерпретирую свое существование разными способами: я — биологический организм средних размеров, мой мозг — вычислительная машина из плоти, я американец, я плачу налоги. Все это — аспекты меня, которые касаются моего бытия *сущим* и обозначаются внутри логики позитивной науки. Матрица таких интерпретаций определяет проекты, которые я нахожу стоящими в мире, пути, которыми я иду, чтобы достигнуть их назначений, и смысл, который приписывают мне другие сущие, встречаемые мной в мире. Однако, когда я занимаюсь фундаментальной онтологией, то есть поднимаю вопрос моего бытия или существования, я использую радикально-научную операцию основополагания, чтобы различить структуры, позволяющие мне сформировать эти онтические интерпретации. Например, структура самой интерпретации для Хайдеггера является онтологическим элементом моего существования, то есть одним из «экзистенциалов». Онтологическая истина заключается в раскрытии онтологических структур, конституирующих мое бытие. В «Бытии и времени» в их числе среди прочих — интерпретация, проекция, забота, раскрытие, непотаенность и потаенность, историчность и темпоральность.

Для Лотмана различие между онтической и онтологической истинами описывает различие между математической теорией и ее опорой на диалектические Идеи. Причастность математи-

79. Хайдеггер детально обсуждает вопрос Аристотеля в нескольких текстах. В некоторых из них, в том числе в *Beiträge*, ориентация, которая предоставляется этим вопросом для философии, — существенный фактор, управляемый проблематической историей метафизики. Этот фактор, по-видимому, оказал формирующее влияние на ранние работы по фундаментальной онтологии посредством экзистенциального анализа *Dasein*, однако начиная с самокритики 1930-х годов Хайдеггер стремится установить онтологическое основание, независимое от него.

ки к Идеям аналогична раскрытию онтологической истины *Dasein* — раскрытию изначальных онтологических структур, обосновывающих онтически. Как, однако, это позволяет Лотману объяснить генезис математики из диалектики или, другими словами, реализацию идеальных отношений в математической теории? Для этого он воссоздает хайдеггеровскую теорию раскрытия как «акта» трансценденции: «в анализе раскрытия бытия создается общая теория актов, являющихся для нас генезисами и называемыми Хайдеггером актами трансценденции или превосходения»⁸⁰. Но акты трансценденции — те акты, в которых *Dasein* превосходит себя, например, к миру или к основоустройству (*Grundverfassung*) своего собственного бытия. Обсуждение Лотмана рассматривает оба сценария, но я сконцентрируюсь на втором. Его воссоздание раскрытия действует с точки зрения логики вопросов и ответов на них.

«Раскрытие бытия» «проистекает главным образом из акта *задания вопроса* о чем-либо»⁸¹. Конечно же, предметная область, о которой спрашивает Хайдеггер, — бытие сущего, и она столь же доступна, сколь и бытие *Dasein*. В некотором смысле *Dasein* существует как вопрос: это сущее, ставящее под вопрос свое бытие. Но здесь важнее тот факт, что из-за своего предонтологического понимания *Dasein* может разработать науку, в которой бытие эксплицитно концептуализуется. Хотя акт вопрошания не включает в себя достаточное понимание исследуемой предметной области, он составляет ее «предшествующее определение»⁸². То есть сам вопрос определяет предметную область доконцептуальным образом: он определяет проблемное, или проблематическое, поле на основе доступного смутного понимания. В случае фундаментальной онтологии определение дается предонтологическим пониманием бытия. Раскрывая основные структуры проблемного поля, можно сформировать тщательно разработанное «понятие бытия».

Согласно продуктивной логике Хайдеггера, принадлежащей его фундаментальной онтологии, формирование понятия бытия развертывается через процесс основополагания (*Grundle-gung*). То есть основоустройство (*Grundverfassung*) бытия *Da-*

80. *Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 200.*

81. *Ibidem.*

82. *Ibidem.*

sein (его устройство бытия, *Seinsverfassung*) проблематизируется, и логика смутного понимания бытия, выражающего вопрос, отслеживается к онтологическому основанию, позволяющему эту артикуляцию. Разрабатываются структуры этого основания, и формируются выражающие их основные понятия. Эти понятия несут в себе логику раскрытых онтологических структур. По Лотману, формирование такого понятия бытия — «акт, в котором структура раскрывается интеллекту», на основе чего тот «обретает способность структурирования ряда конкретных проблем, касающихся стоящего под вопросом бытия»⁸³. «Акт» задавания вопроса о бытии определяет тематическое пространство, а внутреннее отношение вопроса и исследуемого предметного поля составляет предварительное выражение этого предметного поля, которое затем можно разработать с помощью ряда основных понятий (*Grundbegriffe*), служащих в качестве ответа на вопрос.

Это генетическое движение раскрытия онтологической истины крайне важно для Лотмана, но, чтобы завершить его, следует довести его до генезиса онтического истины или эффективной математической теории. Дальнейший необходимый шаг вытекает, впрочем, с легкостью:

Тогда складывается следующая ситуация, и для нас это ключевой момент: раскрытие онтологической истины бытия не может быть произведено без того, чтобы конкретные аспекты онтического существования обрели форму в то же самое время⁸⁴.

Иными словами, раскрытие онтологической истины вместе с тем модулирует онтическое состояние дел (и при этом немиметическим образом)⁸⁵.

Разовью пример, приведенный выше: когда я раскрываю структуру интерпретации как частично конститутивную относительно

83. *Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics*. P. 200.

84. *Ibid.* P. 200–201.

85. Схожим образом модуляция онтического положения дел может позволить более подходящее выражение онтологических структур. Если вместо того, чтобы определять свое существование с точки зрения ценностей капитализма и проживать свое время в роли банкира, я пойму себя как *Dasein*, я смогу направить свои усилия на жизнь философа и разработать лучшее объяснение бытия.

но моего бытия и разрабатываю логику интерпретации (герменевтический круг), тем самым подрывается легитимность онтических терминов, в которых я ранее гипостазировал себя (мое бытие не определяется сущностно такими терминами, как «американец», «налогоплательщик» и т.д.). Это, в свою очередь, модулирует матрицу проектов и значения, конституирующую мой мир. То, как я понимаю себя и мир, — и тот факт, что мир и я оба *есть*, — на онтическом уровне перестраивается, чтобы быть согласованным с онтологической структурой моего бытия, раскрытой мной. Ее пронизывает логика интерпретации. Хайдеггер описывает эту переменную с точки зрения тяготения к большей подлинности. Таким образом, раскрытие онтологической истины одновременно модулирует истину онтическую.

Для Делёза описанная здесь хайдеггериански реконфигурация пересматривается с точки зрения теории актуальных событий. Когда, например, актуальный дискурс науки подвергается влиянию диалектической Идеи, определяющей науку как поле потенциальных решений, это поле претерпевает реконфигурацию. Происходит актуальное событие, производящее новые поля решений. Лотман повторяет мысль Хайдеггера, грубо говоря, в научном регистре следующим образом:

... та же самая активность, как видно... действует в двух разных плоскостях: составление бытия сущего на онтологической плоскости неотделимо от определения на онтической плоскости фактического существования сферы, в котором объекты научного знания наделяются жизнью и материей⁸⁶.

Для Лотмана та же самая неразделимость и одновременная — но нерепрезентационная — модуляция разворачиваются в связи между диалектическими Идеями и математической теорией. В рамках этого контекста можно лучше определить то, как Лотман понимает имманентность математических теоретических решений диалектическим проблемам:

Будучи поставленными проблемами, относящимися к связям, которые, вероятно, поддержат некоторые диалектические понятия, Идеи этой диалектики определенно трансцендентны (в привычном смысле) по отношению к математике [то есть они конституируют реальность, превосходящую реальность

86. *Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 201.*

математики. — Д. Б.]. С другой стороны, так как любое усилие, предпринятое с тем, чтобы предоставить решение проблемы связей, является, исходя из самой природы вещей, составлением эффективных математических теорий, обоснованно интерпретировать общую структуру этих теорий с точки зрения имманентности логической схемы искомого решения. Таким образом, существует тесная связь между трансцендентностью Идей и имманентностью логической структуры решения диалектической проблеме в математике. Эта связь — понятие генезиса, данное нами, по крайней мере в том виде, в котором мы попытались его постичь, описывая генезис математики из диалектики⁸⁷.

Говоря структурно, генетическое движение, описанное Лотманом, тождественно движению фундаментально-онтологической трансценденции у Хайдеггера. Генетическому отношению Лотмана можно добавить еще больше деталей, если рассмотреть это последнее. Когда *Dasein* занимается фундаментальной онтологией, им воспроизводится движение трансценденции вдоль радикально-научной оси основания. Я рассматриваю фундаментальные структуры, с точки зрения которых я в данный момент понимаю свое бытие и, согласно Хайдеггеру, нахожу их недостаточными. Я исследую основание, позволяющее этим структурам быть, и разрабатываю ряд основных понятий, чтобы выразить их. Схожим образом математическая теория занимается диалектическими проблемами-Идеями и формирует ряд основных понятий, чтобы выразить их. На этой базе на онтическом уровне генерируются целые ряды позитивного научного дискурса.

Однако, так же как структурно проблематическое измерение моего бытия смещается за пределы новых онтологических основных понятий, проблематическое измерение диалектических Идей выходит за пределы новых основных математических теоретических понятий. Это побуждает меня (или математика) разработать новые основные понятия, чтобы выразить проблемный элемент еще более изначальными способами. В свою очередь, производится заново сконфигурированный позитивный онтический или математический дискурс... и так далее. Движение радикально-научной или фундаментально-онтологической трансценденции, моти-

87. *Lautman A.* New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 205–206.

виrowанной проблематическим элементом, порождает «решения» на онтическом уровне.

На основе заимствований у Хайдеггера в текстах Лотмана можно видеть, что его математический платонизм заключается не в утверждении какой-либо метафизической трансцендентности, но в некоем онтологическом реализме, то есть в реализме по отношению к онтологическим структурам (диалектическим Идеям и понятиям), которые стремится выразить математическая теория. Эта позиция является не конструктивизмом, но некой разновидностью рационализма. Теоретические практики математики ухватывают реальность, раскрывая аспекты диалектических структурных схем, принимая логику этих схем в свод основных понятий математической теории, а затем пересматривая на данной опоре поле позитивной математики. Существует имманентная структурная информация, с помощью которой операция радикальной математики производит математическую теорию, причастную логике диалектики и ее Идеи.

Заключение: как Делёз выходит за пределы теории диалектических Идеи Лотмана — Хайдеггера

Хотя Лотман главным образом занимается диалектическими проблемами-Идеями и их отношением к математическим теоретическим решениям, он рассматривает описанную здесь структуру как применимую к любой науке:

Математическая логика не располагает в этом отношении какими-либо особыми привилегиями. Она — лишь одна теория из многих, и поднимаемые или решаемые ей проблемы можно найти, почти в той же самой форме, и в других областях⁸⁸.

Он даже считает, что генетическое отношение структуры «проблема-Идея — решение» описывает онтологическую операцию, посредством которой вещи производятся в целом. Лотман пишет:

... мы можем, касательно отношения между Диалектикой и Математикой, тщательно проследить за механизмом операции, в которой анализ Идеи проявляется в эффективном творении, где виртуальное преобразуется в реальное. Математика, таким об-

88. *Lautman A. On the Reality Inherent to Mathematical Theories. P. 28.*

разом, играет по отношению к другим сферам воплощения — физической реальности, социальной реальности, человеческой реальности — роль модели, в которой наблюдается то, как вещи обретают существование⁸⁹.

Хотя Делёз считает, что математика — в особенности классическое исчисление — играет важную роль в онтологии, важность Лотмана для него не ограничивается математическим. В «Различия и повторении» Делёз принимает лотмановский тезис, что диалектические Идеи не связаны преимущественно с математическими решениями/теориями, но скорее структурируют множественные поля решений. Вслед за Лотманом он утверждает, что генетическое отношение в структуре «проблема-Идея — решение» предоставляет описание онтологической операции, посредством которой порождается сущее любого порядка. Существуют разные порядки диалектических проблем-Идей, структурирующие множество теоретических полей:

Математика начинается с полей решений, воплощающих диалектические Идеи последнего порядка, и с выражения проблем, соотносимых с этими полями. Другие порядки в Идее воплощаются в других полях и в других выражениях, отвечающих другим наукам. Так, исходя из диалектических проблем и их порядков, протекает генезис различных научных областей⁹⁰.

Делёз заходит еще дальше: в системе, предложенной в четвертой главе «Различия и повторения», сама реальность структурируется как комплекс проблем, как диалектическая пара «проблема-Идея — решение».

Делёз принимает аппарат лотмановской теории проблем-Идей чуть ли не целиком. Воспроизводя три из центральных положений, обсуждаемых выше, Делёз определяет комплекс «проблема-Идея — решение» в лотмановских терминах следующим образом:

Согласно общему тезису Лотмана, проблема имеет три аспекта: ее сущностное отличие от решения; ее трансцендентность в отношении решений, порожденных ею исходя из собственных

89. *Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. P. 203.*
90. *Делёз Ж. Различия и повторение. С. 224. Перевод изменен. — Прим. пер.*

определяющих условий; имманентность проблемы перекрывающим ее решениям⁹¹.

В свете вышеизложенного перенос элементов онтологии раннего Хайдеггера в онтологию Делёза очевиден, несмотря на то что в «Различии и повторении» Делёз никак не упоминает влияние Хайдеггера на Лотмана. Следует лишь вспомнить, что Лотман определяет различие по природе между проблемами-Идеями и решениями с точки зрения различия Хайдеггера между онтическим и онтологическим, что Лотман понимает трансценденцию проблемы по отношению к решениям с точки зрения хайдеггерианской фундаментально-онтологической трансценденции и что на этом основании он понимает имманентность проблемы решению с точки зрения хайдеггеровской имманентности онтологических структур сущему, конституированному с опорой на них⁹².

Но онтология Делёза ни в коем случае не сводится к онтологии Хайдеггера. Делёз соглашается с Лотманом, что «проблемы всегда диалектичны» и что «идеальные связи, образующие проблематическую (диалектическую) Идею, воплощаются здесь в реальных отношениях, установленных математическими теориями и данных как решения проблем». Он также принимает тот факт, что «математическими (или физическими, биологическими, психическими, социологическими) являются решения», а не проблемы⁹³. Однако внутри этой лотмано-хайдеггерианской системы Делёз пересматривает природу диалектических идей с точки зрения своей дифференциальной онтологии и пересматривает на этой основе генетическое отношение между Идеями и решениями. Для Делёза

... диалектическая, проблематическая Идея — это система связей между дифференциальными элементами, система дифференциальных отношений между генетическими элементами⁹⁴.

91. Делёз Ж. Различие и повторение. С. 222. Перевод изменен. — Прим. пер.

92. Заметьте, что Пиден также утверждает, что «виртуальное и актуальное... действуют как переложение хайдеггеровского онтологического различия в его [Делёза] собственной системе» (*Peden K. Spinoza Contra Phenomenology*. P. 249).

93. Делёз Ж. Указ. соч. С. 222. Курсив снят, перевод изменен. — Прим. пер.

94. Там же. С. 224. Перевод изменен. — Прим. пер.

В его терминологии это можно перефразировать, сказав, что диалектические проблемы-Идеи представляют собой «множественности» (*multiplicities*). Множественности — системы структурированного различия. Миры квазистабильных, актуальных идентичностей симулякров выступают решениями проблем, конституированными как дифференциальные множественности.

Библиография

- Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
- Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
- Хайдеггер М. О существе основания // Он же. Что такое метафизика? М.: Академический проект, 2013. С. 172–229.
- Хайдеггер М. О сущности истины // Он же. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 8–27.
- Alunni C. Continental Genealogies. Mathematical Confrontations in Albert Lautman and Gaston Bachelard // *Virtual Mathematics: The Logic of Difference* / S. Duffy (ed.). Manchester: Clinamen Press, 2006. P. 65–99.
- Bahoh J. Deleuze's Theory of Dialectical Ideas: The Influence of Lautman and Heidegger // *Deleuze and Guattari Studies*. 2019. Vol. 13. № 1. P. 19–53.
- Bahoh J. Heidegger's Differential Concept of Truth in *Beiträge* // *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*. 2014. № 4. P. 39–69.
- Capobianco R. *Engaging Heidegger*. Toronto: University of Toronto Press, 2010.
- Deleuze G. *What Is Grounding?* Grand Rapids, MI: K& Publishing, 2015.
- Dieudonné J. Preface to the 1977 Edition // Lautman A. *Mathematics, Ideas and the Physical Real*. L.: Continuum, 2011. P. xxxix–xliv.
- Duffy S. *Deleuze and the History of Mathematics: In Defense of the 'New'*. L.: Bloomsbury, 2013.
- Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Fr.a.M.: Vittorio Klostermann, 2003.
- Heidegger M. *Qu'est-ce que la métaphysique?* P.: Gallimard, 1938.
- Lautman A. Essay on the Notions of Structure and Existence in Mathematics // *Idem. Mathematics, Ideas and the Physical Real*. L.: Continuum, 2011. P. 87–196.
- Lautman A. *Mathematics and Reality* // *Idem. Mathematics, Ideas and the Physical Real*. L.: Continuum, 2011. P. 9–12.
- Lautman A. *New Research on the Dialectical Structure of Mathematics* // *Idem. Mathematics, Ideas and the Physical Real*. L.: Continuum, 2011. P. 197–228.
- Lautman A. *On the Reality Inherent to Mathematical Theories* // *Idem. Mathematics, Ideas and the Physical Real*. L.: Continuum, 2011. P. 27–29.
- Lautman J. Introduction // Lautman A. *Mathematics, Ideas and the Physical Real*. L.: Continuum, 2011. P. xiii–xix.
- Linnebo Ø. *Platonism in the Philosophy of Mathematics* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / E. N. Zalta (ed.). Winter 2013. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/platonismmathematics>.
- Peden K. *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism From Cavallès to Deleuze*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2014.
- Sheehan T. *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. L.: Rowman & Littlefield, 2015.

- Smith D. Axiomatics and Problematics as Two Modes of Formalization: Deleuze's Epistemology of Mathematics // *Virtual Mathematics: The Logic of Difference* / S. Duffy (ed.). Manchester: Clinamen Press, 2006. P. 145–168.
- Zalamea F. Albert Lautman and the Creative Dialectic of Modern Mathematics // Lautman A. *Mathematics, Ideas and the Physical Real*. L.: Continuum, 2011. P. xxiii–xxxviii.

DELEUZE'S THEORY OF DIALECTICAL IDEAS: THE INFLUENCE OF LAUTMAN AND HEIDEGGER

JAMES BAHOH. Fulbright Postdoctoral Fellow, European Philosophy and the History of Ideas Research Group (EPHI), School of Humanities and Social Sciences (SHSS), Faculty of Arts and Education, james.bahoh@deakin.edu.au. Deakin University, 221 Burwood Highway, VIC 3125 Burwood, Australia.

Keywords: Gilles Deleuze; Albert Lautman; Martin Heidegger; ontology; metaphysics; metamathematics; dialectical Idea; problem.

In *Différence et répétition*, Deleuze's overall ontology is structured by his theory of dialectical Ideas or problems. This theory draws features from Plato, Kant, and classical calculus. However, Deleuze brings those features together by fitting them into a theory of Ideas/problems developed by the mathematician and philosopher Albert Lautman. Lautman sought to explain the nature of the problems or dialectical Ideas with which mathematics engages and the solutions or mathematical theories which attempt to comprehend them. Lautman drew heavily upon Martin Heidegger's early ontology to develop his theory of Ideas/problems. Although Deleuze seldom cited Heidegger, understanding how Lautman serves as a mediator between the two shows that certain elements in Heidegger's ontology indirectly shaped Deleuze's. This line of Heidegger's influence has been largely unrecognized and unexplored in Deleuze scholarship.

In this article the author seeks (1) to clarify Deleuze's theory of dialectical Ideas or problems through an analysis of its debts to Lautman and Heidegger and (2) to demonstrate Heidegger's crucial influence via Lautman on Deleuze's ontology. In order to do this he focuses on five core claims that Deleuze's theory of dialectical Ideas adopts from Lautman's. The article provides an extensive reconstruction of what those claims mean in Lautman's theory and discusses Lautman's use of Heidegger to explain key parts of his position. The five core claims of Deleuze/Lautman that the author outlines are: (1) Ideas/problems are different in kind from solutions and do not disappear with solutions; (2) Ideas/problems are dialectical; (3) Ideas/problems are transcendent in relation to solutions; (4) Ideas/problems are simultaneously immanent in those solutions; (5) the relation between Ideas/problems and solutions is genetic, that is, solutions are generated on the basis of the determining conditions of Ideas/problems.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-4-109-152

References

- Alunni C. Continental Genealogies. Mathematical Confrontations in Albert Lautman and Gaston Bachelard. *Virtual Mathematics: The Logic of Difference* (ed. S. Duffy), Manchester, Clinamen Press, 2006, pp. 65–99.
- Bahoh J. Deleuze's Theory of Dialectical Ideas: The Influence of Lautman and Heidegger. *Deleuze and Guattari Studies*, 2019, vol. 13, no. 1, pp. 19–53.
- Bahoh J. Heidegger's Differential Concept of Truth in Beiträge. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 2014, no. 4, pp. 39–69.
- Capobianco R. *Engaging Heidegger*, Toronto, University of Toronto Press, 2010.
- Deleuze G. *Razlichie i povtorenie* [Différence et répétition], Saint Petersburg, Petropolis, 1998.
- Deleuze G. *What Is Grounding?*, Grand Rapids, MI, K& Publishing, 2015.

- Dieudonné J. Preface to the 1977 Edition. In: Lautman A. *Mathematics, Ideas and the Physical Real*, London, Continuum, 2011, pp. xxxix–xluii.
- Duffy S. *Deleuze and the History of Mathematics: In Defense of the 'New'*, London, Bloomsbury, 2013.
- Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003.
- Heidegger M. *Bytie i vremia* [Sein und Zeit], Moscow, Ad Marginem, 1997.
- Heidegger M. O sushchestve osnovaniia [Vom Wesen des Grundes]. *Chto takoe metafizika?* [Was ist Metaphysik?], Moscow, Akademicheskii proekt, 2013, pp. 172–229.
- Heidegger M. O sushchnosti istiny [Vom Wesen der Wahrheit]. *Razgovor na proselochnoi doroge* [Feldweg-Gespräche], Moscow, Vysshiaia shkola, 1991, pp. 8–27.
- Heidegger M. *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Paris, Gallimard, 1938.
- Lautman A. Essay on the Notions of Structure and Existence in Mathematics. *Mathematics, Ideas and the Physical Real*, London, Continuum, 2011, pp. 87–196.
- Lautman A. Mathematics and Reality. *Mathematics, Ideas and the Physical Real*, London, Continuum, 2011, pp. 9–12.
- Lautman A. New Research on the Dialectical Structure of Mathematics. *Mathematics, Ideas and the Physical Real*, London, Continuum, 2011, pp. 197–228.
- Lautman A. On the Reality Inherent to Mathematical Theories. *Mathematics, Ideas and the Physical Real*, London, Continuum, 2011, pp. 27–29.
- Lautman J. Introduction. In: Lautman A. *Mathematics, Ideas and the Physical Real*, London, Continuum, 2011, pp. xiii–xix.
- Linnebo Ø. Platonism in the Philosophy of Mathematics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. E. N. Zalta), Winter 2013. Available at: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/platonismmathematics>.
- Peden K. *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism From Cavaillès to Deleuze*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2014.
- Sheehan T. *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*, London, Rowman & Littlefield, 2015.
- Smith D. Axiomatics and Problematics as Two Modes of Formalization: Deleuze's Epistemology of Mathematics. *Virtual Mathematics: The Logic of Difference* (ed. S. Duffy), Manchester, Clinamen Press, 2006, pp. 145–168.
- Zalamea F. Albert Lautman and the Creative Dialectic of Modern Mathematics. In: Lautman A. *Mathematics, Ideas and the Physical Real*, London, Continuum, 2011, pp. xxiii–xxxviii.

Mechanica finalis и философия неофинализма Раймона Рюйе

ИГОРЬ КРАСАВИН

Доцент, кафедра социальной философии, Уральский федеральный университет (УрФУ). Адрес: 620083, Екатеринбург, пр-т Ленина, 51. E-mail: krasavin.i@gmail.com.

Ключевые слова: неофинализм; сознание; существо; агрегат; абсолютный обзор; оценка; механика.

В статье представлена философия неофинализма Раймона Рюйе, предлагающая оригинальное прочтение теории целевой причины, согласуемой с данными естественных наук о природе. В отличие от классической версии *causa finalis*, неофинализм делает акцент не на готовой форме объекта, а на процессе целенаправленного поиска форм его реализации. Целевая причина раскрывается в качестве бес- субъектного сознания, реализуемого в виде качественной оценки, оказывающей влияние на поведение объектов. Рюйе называет это первичное сознание «абсолютным обзором», или внешним контуром сознания. Его вторичной версией является внутренний контур, или сознание интенциональных объектов. Финалистская деятельность реализуется посредством механической последовательности, и результатом финализма является существо, а результатом механики — агрегат. На метауровне механика и финальность совмещаются в деятельности транс-спатиль-

ных и транс-индивидуальных форм, которые собирают структурные решения локальных процессов. Сознание перестает быть «сознанием о чем-то», оно само становится «чем-то», тем, что в докритической философии называли «мысленным бытием».

Работы Рюйе оказали большое влияние на философию Жиля Делёза и вместе с творчеством Габриэля Тарда, Альфреда Нортон Уайтхеда, Анри Бергсона и Жильбера Симондона образуют традицию толкования множественной и сложной природы реальности. Рюйе были предложены или развиты такие понятия дедезианского словаря, как молярность и молекулярность, сборка, виртуальное, трансверсальность, трансдукция, трансиндивидуальность и транспатильность. В статье дан очерк работ Рюйе и представлена его основополагающая работа «Неофинализм» вместе с комментариями и сравнениями со взглядами Платона, Бергсона, Симондона, Делёза, Дэниела Деннета и Антонио Дамасио.

«ВОЗМОЖНО, когда-нибудь нынешний век будет известен как век Рюйе. Его книги настолько выделяются среди прочих, что их довольно трудно обсуждать. Этим же можно объяснить, почему лишь немногие брались за такую задачу» — вполне подходящий зачин для комментария к философии Раймона Рюйе (1902–1987), которая лишь спустя годы после его смерти привлекла внимание не только за пределами Франции, но и на родине. Забвение Рюйе связано не только с тем, что стиль его сложен, а чтение книг требует некоторого труда, но и с тем, что он пошел против основного движения философии последних трехсот лет, разделившего материю и сознание, науку и метафизику, — имплицитного картезианства, отбившего у философов охоту вопрошать мир за пределами головы. Споры нет, разделение метафизики и науки приносит множество разнообразных и полезных открытий, но теоретические объяснения этих открытий переполнены фундаментальными противоречиями, которые и сами науки уже перестали объяснять в силу их неразрешимости. Возможно, философия могла бы здесь сказать свое слово, но она предпочитает помалкивать, как будто метафизические допущения, лежащие в основе научных суждений, самоочевидны.

Философия Рюйе представляет собой неофинализм, представление о целевой причине, присущей не столько человеку, сколько самой природе. Не отрицая вероятностных, то есть случайных, событий, Рюйе показывает, что природная сложность форм перестает быть парадоксальной, как только от случайного перебора возможных вариантов мы перейдем к целенаправленному перебору возможностей. Речь идет не о предустановленной гармонии, и, к слову, философию Лейбница он называет примером плохого финализма, тогда как философию Платона, наоборот, — первым и единственным образцом настоящего финалистского мышления. Рюйе утверждает ни много ни мало, что природным объектам — атомам, молекулам и организмам — присуще целеполагание, а следовательно, *causa finalis* принадлежит не только человеческому воображению, но и реальности в целом. Рюйе отказывается от феноменологического толкования созна-

ния как сознания о чем-то; сознание само является чем-то, иначе говоря, сознателен в первую очередь не человек, но мир, который его породил. Как заметил Алеша Эдлеби, переводчик «Неофинализма», основной работы Рюйе, на английский язык, «бытие мыслит», и в данном случае этот парменидовский тезис надо понимать буквально.

Несомненные теологические коннотации такой философии, аргументация которой при этом строится на многочисленных данных наук о природе, затруднили восприятие идей Рюйе, поскольку соединяли несоединимое. Он стал одним из «восставших из сносок» Жюль Делёза наряду с Габриэлем Тардом и Жильбером Симондоном, образуя с ними направление монадологической философии, прибегающей, как Альфред Норт Уайтхед и Анри Бергсон, к метафизической (трансдуктивной) интерпретации наук, прежде всего наук о природе. Рюйе развивает философию Бергсона, что особенно заметно, когда речь идет о том, что материя представляет собой сознательный процесс деятельности, который происходит во времени и обладает целью реализации формы, общей виртуальной памятью природных форм и множественностью порядков организации.

Эскиз делезианской картины мира был набросан Рюйе. В «Неофинализме» уже присутствует метафора молярности как аналога макроструктуры (в противовес молекулярности — области микроотношений, как это будет подано в «Анти-Эдипе» Жюль Делёза и Феликса Гваттари двадцать лет спустя). Там же многократно используется понятие сборки, ассамбляжа, развиваемое ныне Мануэлем Деландой. Рюйе не чуждо возрожденное Тардом понятие виртуального, поскольку различные формы сознания, описываемые им, виртуальны. Сходство идей Рюйе и Симондона о природе формы очевидно, включая понятия транс-индивидуальности и трансдукции (последнее оба позаимствовали из молекулярной биологии). Оба они исходили из того представления, что субстанциальны не объекты, а деятельность по их формированию. Трансверсальность, до того как ее взял на вооружение Гваттари, была заимствована Рюйе из математики (справедливости ради нужно отметить, что мысль о присутствии схожих форм в разных доменах природы Рюйе почерпнул у Бергсона). Сравнение поздних работ Делёза (в особенности «Складка. Лейбниц и барокко» и «Что такое философия?») и Рюйе демонстрирует, сколь многим первый обязан был последнему в представлении процессов становления сложности (в этом с Рюйе конкурировать может только Симондон).

Профессорская карьера Рюйе прошла в университете Нанси, который ему несколько раз предлагали сменить на Сорбонну. Докторскую диссертацию в двух томах: *L'humanité de l'avenir d'après Cournot* («Человечество будущего согласно Курно») и *Esquisse d'une philosophie de la structure* («Эскиз философии структуры») — Рюйе защитил в 1930 году. Однако в последующем он отказался от понятия структуры как набора уже готовых и функционирующих элементов в пользу понятия формы, способной создавать элементы и отношения. В работе *La conscience et le corps* («Сознание и тело», 1937) он впервые использует понятие сознания как исходной формы, организующей объекты в процессе «обзора», парящего вдоль «абсолютной поверхности». «Парящий обзор» абсолютного сознания стал квинтэссенцией метафизики Рюйе, которую он назвал неофинализмом и детально описал применительно к психологическим, биологическим, химическим и физическим объектам в работах *Eléments de psycho-biologie* («Элементы психобиологии», 1946), *Néo-finalisme* («Неофинализм», 1952) и *La genèse des formes vivantes* («Генезис живых форм», 1958). Рюйе плодотворно трудился до самой смерти, разрабатывая проблемы ценности, информации и теологии, совместимой с современной наукой. Из двадцати двух монографий и более сотни статей, написанных им, наиболее значительными, помимо вышеперечисленных, являются *La cybernétique et l'origine de l'information* («Кибернетика и происхождение информации», 1954), *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme* («Парадоксы сознания и пределы автоматизма», 1960), *L'animal, l'homme, la fonction symbolique* («Животное, человек, символическая функция», 1964), *La Gnose de Princeton: des savants à la recherche d'une religion* («Гнозис Принстона: ученые в поисках религии», 1974) и неоконченный труд *L'Embryogénèse du Monde* («Эмбриогенез мира», 1987).

Работы Рюйе крайне мало обсуждались при его жизни (не считая нескольких кратких обзоров), в связи с чем Раймон Арон даже советовал ему писать попроще; были переведены некоторые его книги и статьи, но не более того. Во Франции первый сборник работ, посвященных Рюйе, вышел в 1995 году под редакцией Луи Вакса и Жан-Жака Вуненбургера, — *Raymond Ruyer, de la science à la théologie* («Раймон Рюйе, от науки к теологии»); а в 1997-м — первая диссертация, *La philosophie biologique de Raymond Ruyer* («Философия биологии Раймона Рюйе») Лорана Мелэ, в 2005 году изданная под названием *Le psychisme et la vie: La philosophie de la nature de Raymond Ruyer* («Психизм и жизнь: философия природы Раймона Рюйе»). В 2007, 2013 и 2017 годах ему были посвящены

специальные выпуски журналов *Les Études philosophiques* и *Philosophia Scientiae* под редакцией Фабриса Колонна, в 2012 году переиздан *Néo-finalisme*, а в 2013-м издан последний неоконченный труд Рюйе *L'embryogenèse du monde et le Dieu silencieux* («Эмбриогенез мира и безмолвный Бог»).

Англоязычные переводы трех статей Рюйе в разные годы были опубликованы в журнале *Diogenes*. Пол Бэйнс представил творчество Рюйе в сравнении с работами Делёза и Гваттари в статье *Subjectless subjectivities* («Бессубъектные субъективности»), вошедшей в сборник *A Shock to Thought* («Шок мысли») 2005 года под редакцией Брайана Массуми. Очерк философии Рюйе был включен в сборник *Deleuze's Philosophical Lineage* («Философская родословная Делёза», 2009) под редакцией Грэма Джонса и Джона Роффа. В 2012 году Элизабет Грош также обратилась к сравнению Рюйе и Делёза в статье *Deleuze, Ruyer and Becoming-Brain: the Music of Life's Temporality* («Делёз, Рюйе и становление мозга: музыка временности жизни»), опубликованной в журнале *Parrhesia*, а в 2017 году посвятила идеям Рюйе отдельную главу в работе *The Incorporal: Ontology, Ethics and the Limits of Materialism* («Бестелесное: онтология, этика и пределы материализма»). Журнал *Deleuze and Guattari Studies* посвятил отдельный номер онтологиям различия Рюйе и Симондона. В том же 2017-м издательство Университета Миннесоты выпустило английский перевод «Неофинализма», центральной работы Рюйе, которая исчерпывающе представляет его метафизику, опираясь на результаты современных ему (на начало 1950-х годов) эмбриологии, физиологии, нейропсихологии и естественных наук. Рецензию на эту работу *Raymond Ruyer and The Metaphysics of Absolute Forms* («Раймон Рюйе и метафизика абсолютных форм») от одного из лучших американских делезианцев Дэниела Смита можно также прочесть в журнале *Parrhesia*. Эта монография и послужила основой для данного комментария (к тому времени, когда он будет опубликован, выйдет *Genesis of Living Forms* — перевод *La genèse des formes vivantes*, развивающей теорию неофинализма).

Рюйе начинает с указания на то, что в современности проблема существования вытеснена проблемой значения, и вместо вопроса «В чем истина?» ставится вопрос «Что это значит?»¹, как если бы истина существования была бы ясна и сомневаться приходилось бы не в истине, а в вещах. В докритической философии

1. Ruyer R. Neofinalism. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 2016. P. 1.

проблема существования и его цели резюмировалась онтологическим доказательством Бога, примером чего является творчество Декарта, который в «Первоначалах философии» не только с помощью сомнения разделяет *res extensa* и *res cogitans*, но и соединяет их в идее Бога. В дальнейшем на место последнего встала проблема априорных форм *cogito*. Рюйе начинает возрождение темы целеполагающего существования с постулирования аксиологического *cogito*, которое, прежде чем погрузиться в сомнение относительно самого себя, оценивает его, различая присутствие вопрошающего субъекта и (пред)полагаемой им реальности. Онтологические доказательства должны демонстрировать противоречивость отрицания бытия Божия. Аксиологическое *cogito* указывает на противоречивость отрицания финальности и подчинения существования вероятностным толкованиям. Последние полагают человека и природу последовательностью механических соединений, случайных и бессмысленных, в связи с чем сознание оказывается в каком-то другом мире, неясное, неопределимое, характеризуемое скорее как вторичный атрибут, нежели как первичная субстанция. Механику при таком подходе можно определить как абстрактную последовательность действий, ведóмых только действующей, предшествующей причиной, *causa efficiens*. Аксиологическое *cogito* предполагает в качестве исходной посылки не «объективные» процедуры рефлексии, а того, кто/что существует, вопрошает и ставит цель, оценивая событие как ситуацию относительно самого себя. Оценка и цель в данном случае принадлежат области эйдетического, идеального, которое реализуется в виде материи. Формы воплощения непреднамеренно (без интенции), но целенаправленно (ведóмые внешней для формы целью) созданы эйдетическим сознанием, которому принадлежат его многочисленные и разнообразные агенты.

Чтобы показать абсурдность механического толкования человека как самого понятного нам наделенного сознанием объекта, Рюйе демонстрирует противоречивость бихевиоризма и недостаточность гештальт-теории, наиболее модных на тот момент направлений в психологии. Его аргументы просты и буквальны. Если, в соответствии с основным тезисом бихевиоризма, действия человека не вызваны целеполаганием, а являются реакцией на стимул, то и собственные утверждения бихевиориста должны быть реакциями на стимулы, выстроенными механическими причинно-следственными связями и не несущими собственного смысла. Демонстрация экспериментального факта наличия ре-

акции на стимул ничего не доказывает, то есть не является синонимом истинностной пропозиции, поскольку чистый эффект одновременно не верен и не ложен. Что же касается динамизма гештальт-теории, исходящей из необходимости достижения равновесия внутриспсихического давления путем внешней деятельности, то для этой деятельности необходим идеальный образ или цель, к которой человек будет стремиться и полагать ее достигнутой, когда реальный результат совпадет с идеальным предположением².

(Нео)финализм предполагает наличие таких факторов, как свобода, существование, деятельность, целеполагание, изобретение и ценность/оценка. Свобода понимается Рюйе как свобода надления смыслом или полагания цели деятельности, а не ее спонтанность, и в этой части свобода не противостоит детерминизму, а дополняет его. Если я выполняю работу, следуя идеальному образу и боясь совершить ошибку, я свободен, и мой разум руководствуется истиной и логикой, а не уравнениями Максвелла и законом сохранения энергии, которые руководят действиями моих рук, — цитируя Эддингтона, пишет Рюйе. Существование сознательно, нет ни чистого разума (*cogito*), ни чистого существования самих по себе. Существование не является безличным, оно каждый раз уникально, конкретно и принадлежит центру актов означивания, которому Вильгельм Штерн дал название «субъективное аксиологическое *a priori*»³. Деятельность того, что существует, не равна его функционированию. Это выполнение задачи, успешное или нет. Спонтанный акт художника, как и любой другой, по меньшей мере будет оцениваться по его предполагаемому эффекту, эстетическому или политическому. Деятельность означает приложение усилий, которые указывают на свободу и полагание цели⁴. Любой вид деятель-

2. Ruyer R. Neofinalism. P. 2.

3. Ibid. P. 8–9. На Рюйе оказали влияние работы Вильгельма Штерна (1871–1938), одного из создателей психологии личности и философии персонализма, который ввел понятие коэффициента интеллекта (*IQ*). Особенно-стью теории Штерна были трактовка эго как *unitas multiplex* (единства в многообразии) и надление персоналистскими чертами группы и организации. Его основные сочинения: *Stern W. Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung*. Bd. 1: *Ableitung und Grundlehre*. Leipzig: Barth, 1906; *Idem. Person und Sache. System des kritischen Personalismus*. Bd. 2: *Die menschliche Personlichkeit*. 3rd ed. Leipzig: Barth, 1923; *Idem. Studien zur Person Wissenschaft. Erster Teil: Personalistik als Wissenschaft*. Leipzig: Barth, 1930.

4. Ruyer R. Op. cit. P. 9–10.

ности сопровождается финальностью, и завершение действия предполагает его смысл и цель. Смысл оборачивает собой все действие целиком, так же, как он это делает с механической последовательностью слов, словно обозревая их. Завершение действия обозначает его финальное состояние, которое имеет место во времени и пространстве, как фазы действия, направленные на его выполнение⁵.

Инвенция, изобретение — любая работа, деятельность в надлежащем смысле — это акт оценивания, предполагающий творение формы. Это не то множество движений, которые совершает машина по заданным каналам связи или из разницы потенциалов силовых полей. В физике деятельность соответствует не «работе» (силе, перемещающей точку приложения), но скорее действию (энергии, умноженной на время). В классической физике «действие» является статистическим феноменом, состоящим из множества элементарных действий. В квантовой физике «действие» — это изобретение формы, а не функционирование. Поскольку любое действие может считаться состоявшимся или нет, оно с очевидностью предполагает понятие оценки и наличие правил, по которым можно действие выполнить или судить о нем. Есть много порядков действий и много порядков оценок. Физический мир, как и биологический или социальный, должен сопровождаться дополнительной областью оценок и смыслов, к которым обращено сознание, как в случае стремления к цели, так и в случае поиска средств.

Идеальная область смысла, цели, деятельности, инвенции (изобретения) сознания неотделима от последовательности причин и следствий. В этой идеальной области сознательная интенция природы может обозревать область причин и следствий, не стесняемая пространственно-временной локализацией. Деятельность, смысл и завершенность как бы «обозревают», «парят» над последовательностью причин и следствий, что придает им единство в многообразии (*unitas multiplex*) в их собственном существовании. Каждый вид деятельности, каждое сознательное существование имеет форму; и каждый продукт финалистской деятельности предстает наблюдателю в виде сложной структуры, чья множественность имманентна конечной форме, как у машины, в которой части, собранные инженером, двигают одна другую⁶.

5. Ruyer R. Neofinalism. P. 11–12.

6. Ibid. P. 12–15.

Необходимо оговориться, о каком типе сознания идет речь. Сознание человека, картезианское *cogito*, является вторичным образованием, результатом деятельности первичного органического сознания. Иными словами, Рюйе отрицает определение сознания в качестве «продукта высшей нервной деятельности», поскольку вероятностная электромеханическая активность не может иметь своим результатом целенаправленность, в противном случае это просто аргумент *ad hoc*. Следовательно, органическая активность также является сознательной, хотя и не субъективной в человеческом смысле. Это удивительное предположение, если судить беспристрастно, не более невероятно, нежели картезианство Ивана Павлова, и в дальнейшем Рюйе приводит аргументы в свою защиту.

Прежде всего он проясняет роль инстинктивной деятельности, которая перестает быть «вещью-в-себе», регистрируемой наблюдателем по факту наличия. Инстинктивное поведение организма во внешнем контуре (окружающем мире) связано одновременно с органической деятельностью и сознательным финализмом. Инстинкт разворачивается в биологическом умелье, поскольку орган почти всегда обращен и к внешнему, и к внутреннему контуру сознания, вне зависимости от того, идет ли речь о мире внешнем для существа или о его внутренностях. Инстинктивная технология продолжает органогенез: искусство плетения паутины является расширением строения желез паука; поведение теплокровных животных, инстинктивно реагирующих на тепло и холод, расширяет деятельность органических механизмов, регулирующих температуру тела⁷.

Что истинно для инстинктивного поведения, тем более таково для интеллектуальной деятельности: культура и социальное общение являются расширением и развитием органогенеза и инстинкта, которым также присущи финальность и смысл, безусловно различаясь на каждом из этих уровней. Что действительно невероятно, так это возникновение осмысленного поведения во внешнем контуре из механической последовательности случайных причинно-следственных связей внутреннего контура организма. Данное предположение не отрицает механических взаимодействий, напротив, как и Андре Леруа-Гуран, Рюйе сводит вместе технологию и биологию⁸. Техническая инвен-

7. Ruyer R. Neofinalism. P. 19.

8. Leroi-Gourhan A. Gesture and Speech / A. Bostock Berger (trans.). Cambridge, MA: MIT Press, 1993. P. 106, 231–233, 246.

ция продолжает инстинктивное движение, с помощью которого живые существа устанавливают контакт. Биологические образы диффузии, сегрегации, мутации и наследственности выражают не только биологическую, но и техническую эволюцию, или, в терминах Симондона, индивидуацию⁹. В самых простых формах жизни, как и в самых сложных, психологическая деятельность начинается с самого сложного — обобщения. Инстинктивное поведение поэтому является тематическим, то есть предметным, приспособлявая организм к его окружению и возможностям тела. Целью инстинкта является не контроль мышц (этот контроль сам является инструментом), а локализация разных форм и фигур движения, что представляет собой означающую деятельность¹⁰.

Финализм деятельности внешних контуров организма меняет толкование роли мозга, который не создает сознание, но сам является продуктом сознания, присущего природе как целепологающей и творящей активности. Мозг расширяет инструментальную область действий существа, добавляя возможность взаимодействия с внешним контуром (даже если пространственно тот находится внутри организма). Мозг посредством органов восприятия и регуляции организует информацию, которую производит и потребляет организм. Собственно, биологически мозг нужен для управления всеми видами движений, которыми пользуется тело. К тому, что обычно называют (само)сознанием, имеет отношение лишь весьма небольшая часть мозга. Вполне возможно, что мозг объединяет функции приемника и передатчика сигналов, с помощью которых генерируются «голограммы» значений.

При этом отдельные функции организма и мозга вполне могут быть замещены электронными или любыми другими механическими приборами, которые являются «проекцией деятельности на плоскость пространственно-временных операций». В этой части мысли Рюйе созвучны рассуждениям Дэниела Деннета, материализм которого, однако, полностью отрицает субстанциальность сознания¹¹. Деннет делает тот же интеллектуальный ход,

9. *Ruyer R.* Neofinalism. P. 20–21; *Simondon G.* On the Mode of Existence of Technical Objects / N. Mellamphy (trans.). University of Western Ontario, 1980 // Simon Fraser University. URL: [https://www.sfu.ca/~andrewf/simondon\(1\).pdf](https://www.sfu.ca/~andrewf/simondon(1).pdf). P. 53–55, 61–62.

10. *Ruyer R.* Op. cit. P. 47.

11. *Хофштадтер Д., Деннет Д.* Глаз разума. Самара: Бахрах-М, 2003. С. 191–204.

что и Рюйе, разделяя субъективность и сознание, хотя использует другую лексику. Для обозначения познавательной способности материи он пользуется метафорой *competence without comprehension* (компетентность без понимания), где понимание приписывается субъективному сознанию — иллюзии разума, для которой невозможно найти объекта приложения в реальном мире. С точки зрения Деннета, как молекулы, так и существа «компетентны» распознавать информацию и взаимодействовать с объектами, но это свойство принадлежит им не как неким эго, а как материи¹².

Сознательной является не конкретная структура механизмов, а процесс сборки, отдельные части которого совместно — каждая в своем контуре, звене цепи взаимодействий — воспринимают окружение, сталкиваются с проблемами, ставят задачи и достигают выполнения цели¹³. Отдельное звено или контур может быть механическим и действовать в причинно-следственных отношениях, одновременно работая на достижение внешней для него цели¹⁴. Для Рюйе аргументом в пользу того, что мозг — это орган сознательной материи, является его эквипотенциальность. Дело не только в способности разных отделов исполнять функции друг друга; мозг реагирует на восприятие тематических, предметных значений наращиванием нейронов. Строение нейронных связей осуществляется не простейшим путем линейной цепи, но их переплетением, что осложняет прохождение сигналов, зато работает на разнообразии идеальных значений¹⁵.

Из близких соображений исходит и Антонио Дамасио, полагая, что организм и, в частности, мозг состоят из множества взаимосвязей, которые являются друг для друга внешними контурами, то есть действуют едино, структурно не являясь едины-

12. *Dennett D. From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds.* N.Y.; L.: W. W. Norton & Company, 2017. P. 335–340.

13. Джулио Тонони и Кристоф Кох в своей теории интегрированной информации (*integrated information theory, ИТ*) приходят к близким выводам и пользуются сходной аргументацией, настаивая на онтологической природе сознания, его комплексном строении и зависимости от типа используемой информации: *Tononi G., Koch C. Consciousness: Here, There and Everywhere? // Philosophical Transactions of the Royal Society B.* 2015. Vol. 370. Iss. 1668. e20140167. URL: <http://royalsocietypublishing.org/doi/full/10.1098/rstb.2014.0167>.

14. *Ruyer R. Neofinalism.* P. 36–43.

15. *Ibid.* P. 52, 69.

ми¹⁶. Как и Рюйе, Дамасио указывает на способность мозга создавать идеальные значения для выполнения операций во внешних контурах организма. Целью данной способности является нацеленность мозга и отдельных его частей на сохранение жизни. В связи с этим чувства являются не только электрическими сигналами нервной ткани, но и ментальными событиями, которые помогают решать нестандартные проблемы, выделять значимую информацию. Образы необходимы для регулятивной деятельности мозга: при передаче нейронами информации, воспроизводящей зрительные данные, никакой оптики уже нет, информация потребляется в превращенном виде; то же самое характерно для безглазых существ, например морских звезд, которые воспринимают оптическую информацию посредством кальциевых линз¹⁷.

Целеполагающая деятельность мозга оперирует ожиданиями, наделенными идеальными финалистскими значениями в реальном контексте деятельности. В процессе работы мозг производит картирование совершаемых во внешнем контуре действий путем группирования цепей нейронов в устойчивые соединения. Материальное тело нацелено на работу с идеальными значениями¹⁸. Разум необходим организму в качестве дополнительного контура восприятия и переработки информации, дополняющего коммуникацию электрохимических сигналов атомов и молекул¹⁹. Сознательная деятельность существ основана на распознавании и предвосхищении форм в своем (макро- или микро-) умельте. Эти тематические, предметные формы распознаются в связи с приписываемыми им значениями в разных контекстах и име-

16. Damasio A. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. N.Y.: Avon Books, 1995. P. 83–88.

17. *Idem*. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. L.: William Heinemann, 2003. P. 201.

18. *Ibid*. P. 194–195.

19. Исследования проекта *Blue Brain* выявили, что мозг непрерывно занимается созданием разных конфигураций нейронных волокон и формирует многомерные — трех-, семи- и одиннадцатимерные — пространственные фигуры, в которых форма, толщина, расположение отдельных волокон и пустот между ними имеют непосредственное значение для преобразования электрического сигнала в предметное значение. Чем сложнее выполняемая задача, тем сложнее выстраиваются фигуры, исчезая после окончания требуемой деятельности (*Reimann M. W. et al. Cliques of Neurons Bound Into Cavities Provide a Missing Link Between Structure and Function // Frontiers in Computational Neuroscience*. 2017. Vol. 11).

ют эйдетический характер²⁰. Распознавание существом тематических форм в геометрических паттернах опирается на их тематические свойства. Структурирование воспринимаемой сложности следует как от простых паттернов к созданию сложных фигур, так и наоборот: от сложных композиций объектов к простым. Более того, было продемонстрировано, что нейроны памяти реагируют не просто на изображение, а на концепт, идею того, что изображено (один и тот же объект на разных изображениях: портрет, карикатура и т. д.)²¹.

Эквипотенциальность, по мнению Рюйе, ясно указывает на деятельность первичного органического сознания, которое занимается творением идеальных объектов. Учитывая исключительную сложность структур и связей, которые разворачиваются одновременно в макро- и микромире, формирование ими идеальных предметностей, их нельзя признать только механической последовательностью друг друга; они должны быть децентрированным единством, *unitas multiplex*²² (в современной нейрофизиологии гиперграф (многоуровневая сеть) связей мозга был назван коннектомом, на основе чего Константин Анохин предложил понятие когнитома как материальной структуры сознания).

Здесь мы подходим к важному различию механических агрегатов и центров активности, агрегатных сборок и существ. Механически собираемые, самоорганизующиеся агрегаты не являются источником собственной целеполагающей активности, образуясь в качестве внешних эффектов деятельности существ, их молярных сборок. Существо же является центром активности, который полагает себя как в микро- (атомы и молекулы), так и в макромирах (тела). Агрегаты и существа создаются путем мультипликации, но агрегаты становятся органами, тогда как существа — телами. Когда клетка создает из одного индивидуального бытия два, мы имеем дело с разумным поведением, с «самообзором»²³. Эта концепция Рюйе предвосхищает теорию аутопоэзиса Умберто Матураны и Франсиско Варелы, она же открывает дополнительные смыслы в тематическом устройстве «Анти-Эдипа» Делё-

20. Ruyer R. Neofinalism. P. 111–113.

21. Quian Quiroga R. et al. Invariant Visual Representation by Single Neurons in the Human Brain // Nature. 2005. Vol. 435. P. 1102–1107.

22. Ruyer R. Op. cit. P. 70–72.

23. Ibid. P. 86–89.

за и Гваттари, затушеванные политикой и психоанализом²⁴. Разделение на молярные агрегаты и молекулярные желающие машины представляет собой мультипликацию или парафраз изложенных выше идей Рюйе. Сам концепт желания как организующей активности, создающей тело без органов, явно выполняет роль сознания, агентом которого являются машины. Рюйе, однако, не был сторонником машинности и отстаивал сознательность существ, противопоставляя машинной деятельности оценочное различие и целеполагание.

Есть некоторое сходство между формой и эволюцией дельты, формой и эволюцией меандров ручья, облаков, вулканических извержений, но это сходство является вторичным и производным, объясняется сходством причин. Инвенция же не имеет, строго говоря, причины и по определению отличается от функционирования. ... Сходство двух инвенций не то же самое, что и сходство двух эрозий. <...> Даже в области классической физики, поднимаясь от причины к причине, мы приходим к «природе» первичных физических существ, которые не имеют причины и не вызваны «сходством». Сходство двух молекул железа не может объясняться так же, как сходство двух облаков; молекула соответствует норме, которая может быть проанализирована математически, но не, строго говоря, причинно. Используемая математика зависит от того, к микро- или макроскопической физике она будет применена. В макроскопической физике математика позволяет нам проследовать по цепи причин от первичных типов к производным «типам». Например, географ-математик вычислит время образования дельты определенного типа от потока осадков, береговой линии и воздействия волн. В микроскопической физике, напротив, не нужно выводить эффекты-явления от причин-явлений; молекула железа, очевидно, не образуется так же, как дельта²⁵.

Возможно, Симондон мог бы добавить в защиту механики, что образование агрегатов и существ — две стороны одного процес-

24. Матурана У., Варела Ф. Древо познания. М.: Прогресс-Традиция, 2001; Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр., послесл. Д. Кралечкина, под науч. ред. В. Кузнецова. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
25. Ruyer R. Neofinalism. P. 125–126. Приведенная цитата — ответ детерминизму Дарси Томпсона, который в работе «О росте и форме» описывал превращения форм, опираясь на математическую интерпретацию физико-химических процессов (*D'Arcy Thompson W. On Growth and Form. Cambridge: Cambridge University Press, 1945. P. 1026–1093*).

са. В терминах Симондона это модуляция (повторяющееся взаимодействие двух систем) и кристаллизация (образование единичной, не заданной заранее системы), рассматриваемые на макро- и микромасштабе²⁶. Механика не тождественна автоматизму, то есть чистому повторению без преобразования информации, которую воплощает собой материальный объект. Инвенция механических форм взаимодействия и соответствующих им объектов предполагает окружение, ассоциативное множество, взаимодействуя с которым индивидуируется объект²⁷. Например, молекулы представляют собой агрегированные совокупности атомов, однако чем сложнее молекула, тем в большей степени ей может быть свойственно избирательное поведение, как это происходит с вирусами. В свою очередь, молекулы ассоциируются в агрегаты (самовоспроизводящиеся системы) клеток, проявляющих избирательную, целеполагающую активность. Сообщества атомов, молекул, генов, вирусов, бактерий и клеточных организмов ведут себя как самоорганизующиеся агрегаты наподобие облаков, тогда как их индивидам, наряду с механическим, можно приписать целеполагающее поведение.

Агрегат собирается механически, а индивидуальное существо проявляет сознательную агентность. Но эта сознательная агентность индивидуируется механическим путем репликации и мультипликации как ее расширения. (Вос)произведение основано на механизме обратной связи (колебательного движения, ведущего к равновесию), который Стюарт Кауфман и Дуглас Хофштадтер описывают применительно к процессам самоорганизации посредством обмена информации²⁸. И хотя последние двое отрицают существование сознания, для работы с информацией материя должна быть способной распознавать и генерировать идеальные значения.

Делёз и Гваттари превращают идею молярных агрегатов и молекулярных существ в «двойную артикуляцию», которой под-

26. *Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2013. P. 535–536.*

27. *Idem. On the Mode of Existence of Technical Objects. P. 49–50.* Эта мысль оказывается близкой концепции «расширенного разума» (*extended mind*) Энди Кларка в аналитической философии сознания (*Clark A., Chalmers D. The Extended Mind // Analysis. 1998. Vol. 58. P. 7–19*).

28. *Kauffman S. At Home in the Universe: the Search for the Laws of Self-Organization and Complexity. Oxford: Oxford University Press, 1995. P. 13–16; Хофштадтер Д. Гёдель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. Самара: Бахрах-М, 2000. С. 473–513.*

вергаются объекты: с точки зрения их содержания (то есть субстанциально) и с точки зрения выражения (то есть формы)²⁹. Продолжением этой линии рассуждения является концепция гибридных объектов Бруно Латура, который прослеживает последовательности связей вещей, принимающих участие в создании отношений и вкладываемых в них смыслов³⁰. Двойная артикуляция как способ связи и гибридность как способ существования, конечно, более гибкие понятия, нежели жесткое противопоставление агрегатов и существ. Тем не менее это важное различие, фиксирующее сингулярности (крайние формы) гибридного существования.

Механика — примитивная (а значит, всеобщая) форма сознания, которая, пройдя от распознавания паттернов до предметной оценки (на любом масштабе рассмотрения), может вести себя как существо: оперировать формами и осуществлять целеполагание. Если такое предположение кажется невероятным, можно предположить, что жизни свойственны разные формы, которые взаимно дифференцируют друг друга. Первичное разделение нуля и единицы, различия и повторения, бытия и ничто — это механическая операция, которая, проводя линию границы, создает тематическую форму точно так же, как нейросеть мыслит, механически различая один объект с другим по их сходству. Другим примером совмещения механической и целеполагающей активности является игра «Жизнь»³¹ — клеточный автомат Джона Конвея. Формы клеточных автоматов, которые возникают в результате накопления опыта (необратимого структурирования по заданным правилам), не являются ни редуктивно детерминированными, ни в полной мере случайными, но предполагаются в качестве виртуальных возможностей. Формы агрегатов, как и существ, являются тематическими, но производятся причинно, механически. Существом свойственно как механическое, так и целеполагающее поведение, которые взаимно реализуют друг друга, поскольку сама механика — одна из тематических форм, предметная деятельность.

Здесь следует сказать, что, помимо прочего, концепция неофункционализма была ответом Рюйе на дискуссию о случайной или целе-

29. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. Я. Свирского, под науч. ред. В. Кузнецова. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 73.

30. Латур Б. Надежды конструктивизма // Социология вещей: сб. ст. / Под ред. В. Вахштайна. М.: Территория будущего, 2006. С. 370–377.

31. См. URL: <http://www.conwaylife.com>.

направленной сущности эволюции, которая активно шла в теоретической биологии в первой половине XX века. Естественный отбор случаен, но является ли таковым развитие организмов? Одним из результатов этой дискуссии стала переориентация идеи целенаправленности с конечного объекта на процесс, или траекторию развития, примером чего стало понятие креода, или эпигенетического ландшафта (процесс развития организма, реагирующего на изменение физических параметров и присутствие других объектов)³². Тем не менее эта траектория виделась если не детерминированной (математически и физически), то кодированной генотипом или окружающей средой³³.

Открытие ДНК (уже после публикации «Неофинализма»), казалось, сделало эту дискуссию вторичной, поскольку распространение геномов случайно и почти не имеет значимой связи с миром видов. Все же вопрос о том, может ли случайное соединение геномов создать алгоритмический механизм, которым является ДНК, остался открытым. По крайней мере, исследования Стюарта Кауфмана показали, что эволюционирующие сети геномов могут демонстрировать сложное поведение, совмещая фиксированные и хаотические состояния³⁴. Также открытым остался вопрос о поведении и взаимодействии микроструктур и клеток. Поэтому, когда Ричард Докинз, к примеру, пытается заменить представление об индивидуальном организме на «расширенный фенотип», ему приходится описывать взаимодействия в макро- и микромире посредством сочетания в работе объектов (молекул, организмов и знаковых систем) алгоритмических действий и социального поведения с явно или неявно предполагаемым целеполаганием³⁵.

Концепция неофинализма переносит внимание с детерминации форм на их поиск, который описывается с помощью понятия цели. Если не предполагать наличие целей как на уровне организма, так и на уровне молекул, остается детерминизм *causa*

32. Уоддингтон К. Основные биологические концепции // На пути к теоретической биологии. I. Прологомены. М.: Мир, 1970. С. 11–38, 108–115.
33. Mayr E. Speciation Evolution or Punctuated Equilibria // The Dynamics of Evolution / A. Somit, S. Peterson (eds). N.Y.: Cornell University Press, 1992. P. 21–48.
34. Kauffman S. The Origins of Order. Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 184–185.
35. Докинз Р. Расширенный фенотип: длинная рука генов. М.: Corpus; Астрель, 2010.

efficiens: математический (топология форм Рене Тома³⁶) или физический (механическое взаимодействие в духе Дарси Томпсона или молекулярного неодарвинизма)³⁷. Однако, хотя детерминизм в состоянии реконструировать последовательность создания объекта, он неспособен объяснить разнородность развития. Необратимая множественность отношений, в которых находятся объекты, является условием не только случайности, но и порядков. Наличие процесса преобразования форм, создание объектов и отношений, не свойственных источнику причины, должно предполагать наличие решений, которые и выступают внешними целями. Под целеполаганием или целенаправленностью понимается прежде всего качественная, тематическая оценка окружения, в котором находится существо или агрегат, в зависимости от его свойств и доступного спектра отношений. Эта оценка выявляет формы, их действия и возможные отношения между ними. Поскольку и существа, и агрегаты можно представить в виде мультимасштабных иерархий сетей отношений, которые друг для друга являются внешними контурами, то и реализуемые цели также сложны.

Таким образом, когда объект вступает в отношения, которые меняют его форму, он подвергается двойной детерминации на всех уровнях своей организации как со стороны причин, так и со стороны целей. *Causa finalis* представляет собой более экономное, нежели детерминизм, метафизическое описание этого многоуровневого и многозадачного процесса в условиях неполноты данных у наблюдателя. Более того, эта неполнота имеет не только эпистемологическое значение представления объектов, но и онтологическое, как условие их существования. Процессы деятельности, в ходе которых создаются формы и отношения, разворачиваются параллельно во времени на многих масштабах, оказывая влияние друг на друга. Доступные цели и формы ограничены свойствами существ и агрегатов, задающими доступные возможности изменений. В таких условиях существо и агрегат лишены полноты информации, как и наблюдатель. В связи с этим описание их поведения через детерминацию задает общие процедуры изменений, но упускает конкретные явления.

36. Том Р. Структурная устойчивость и морфогенез. М.: Логос, 2002. С. 10–16.

37. D'Arcy Thompson W. On Growth and Form. P. 1026–1034; Hartl D., Clark A. Principles of Population Genetics. Sunderland, MA: Sinauer Associates, 2006. P. 318–321.

Поскольку целью теперь является не конечная форма объекта, но процесс изменений, финальность предстает не в виде установленной гармонии, а в виде репликации и мультипликации форм. Функционирование молекулярных соединений геномов в качестве воплощенных машин Тьюринга представляет собой образец финалистской механики, в которой цель (цели) является внешней, со-присутствуя на разных уровнях осуществления процессов. Молекулы и клетки принадлежат разным масштабам существования, эволюционируя параллельно друг другу, а их индивидуация происходит трансдуктивно, осуществляя дарвиновский, очищающий, ламарковский и прочие отборы на обоих уровнях существования³⁸. Целью эволюции генома простейших было создание механизма репликации, эффективного для выживания. Более сложные формы организации, вплоть до клеточной, появляются хотя и в виде исключения, но путем целенаправленного конструирования дополнительных органов/механизмов. Их создание чрезмерно усложнило исходно простые агрегаты геномов, но привело к появлению параллельной формы существования клеток, которые продолжили поиск путей собственной репликации посредством мультипликации органов и коллективных агрегатов.

Природе в равной мере свойственны машинность и сознание, взаимно реализующие друг друга. Целеполагание алгоритмических молекулярных и клеточных машин замкнуто на мультипликации, для чего машины воспринимают информацию окружающего их мира. Если восприятие, память и целеполагание свойственны клеточным существам, то они свойственны и молекулам, из которых клетки состоят. Разумеется, восприятие, память и действия у клеток и молекул различны, но их спектр (все то, что Дэниел Деннет называет взаимодействием) молекулам должен быть доступен. Формы существования, которые мы наделяем свойством развития, появляются в виде синтеза механизма мультипликации и эйдетики информации. В таком случае появление клеточной организации перестает быть парадоксом, даже если конечная форма клетки оказалась незапланированной. Параллельные

38. Кунин Е. Логика случая. О природе и происхождении биологической эволюции. М.: Центрполиграф, 2014. С. 38–40. Сам Кунин видит процесс эволюции исключительно стохастическим, что вынуждает его для объяснения происхождения жизни использовать в качестве аргумента понятие актуальной бесконечности миров, что выглядит не менее фантастично, чем теория предустановленной гармонии (Там же. С. 412–413).

существования оказываются друг для друга виртуальными: процессы одного масштаба обуславливают, но не детерминируют процессы другого масштаба. Будучи локальными, в ходе непрерывного взаимодействия они наслаиваются друг на друга, каждое — ведомое своими целями³⁹.

Согласно Рюйе, тематические формы агрегатов и существ являются транс-спатальными и транс-индивидуальными, они не локализованы в исключительных, отдельно взятых областях, пространствах, поверхностях, не присущи отдельно взятым существам. Они проявляют себя в разных мирах, существование и различия которых сами представляют собой тематические формы. Одним из аргументов, который приводит Рюйе, развивая тезисы Бергсона, является феномен мнемической эвокации (воскрешения памяти)⁴⁰. Формирование организмов существ происходит при обращении к общей памяти природы. Разные существа обращаются к одним и тем же свойствам и формам: использование существами ультразвука должно было преодолеть ту же техническую сложность, с которой столкнулись люди (вызываемые волны должны быть достаточно коротки, чтобы не создавать эха). Инвенция природных и технических сонаров представляет собой реализацию одной и той же формы в разных средах, но с похожими задачами⁴¹.

Таким образом Рюйе отвечает на вопрос, каково быть летучей мышью, который двадцать лет спустя поставит Томас Нагель. Поскольку все существа и агрегаты оказываются связанными общим набором форм, их индивидуация не может исходить ни из отдельно взятой формы, ни из отдельно взятого объекта или типа взаимодействия. Как и Симондон, Рюйе полагает, что индивидуация существ и агрегатов происходит трансдуктивно: источником для них является весь контекст отношений, из которых они состоят⁴². Однако трансдукция не означает бесконечного разнообразия решений, напротив, принимаются схожие решения, что вызывает появление ароморфоз и феномен параллельной эволюции: появление схожих признаков у несхожих видов⁴³. Кроме того, вы-

39. Ruyer R. Neofinalism. P. 121.

40. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999. С. 594.

41. Ruyer R. Op. cit. P. 124.

42. Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'informati-
on. P. 31–33.

43. Марков А. В. Ароморфозы и параллельная эволюция. Доклад, прочитанный в Институте общей генетики 18 марта 2004 г. // Проблемы эволюции. URL: <http://evolbiol.ru/document/770>.

бор фенотипических черт структурирован во времени. Овладение разнообразием движений, а также пространством и скоростями, которые это разнообразие делает доступными, произошло у макроскопических существ постепенно, нарастая по мере появления млекопитающих. Также и разнообразие социальных отношений людей растет с течением времени в виде вариаций ограниченно-го набора форм, типичных для любого общества.

Эвокация предполагает мнемическую субсистенцию — виртуальное предсуществование памяти в отношении актуальных сборок. Понимание существами конкретных значений основывается на сведении их к знакомым темам (ритмам, пространственным кластерам). Их актуальное значение может быть временным, но в качестве виртуальных транс-спатальных тем они являются вечными сущностями. Всякое восприятие тематично и распознает эйдосы форм. Поскольку механизм перехода от чувственной формы к идеальной форме отсутствует, распознавание форм может быть только тематичным и должно усматривать сущности. Имитация — обратная сторона инвенции. Имитируется то, что нам почти удалось изобрести⁴⁴.

Мы можем добавить, что подражание в семейном или социальном образовании продлевает действие наследственности и органической памяти. Ребенок имитирует своих родителей; его психика моделируется по их психике так же, как был сформирован организм ребенка тем же специфическим потенциалом, который уже сформировал его родителей. Почти неразличимое использование двух процедур (мнемической и подражательной) в биологическом воспроизводстве является очень ярким подтверждением аналогии между памятью и имитацией. <...> Память без энграмм (следов воздействия), действие сходства, подражания без прослеживания... Чтобы понять эти явления, мы должны прибегнуть к транс-спатальным темам, или сущностям. Сходство двух реализаций одной памяти требует идеи мнемической темы; органическое сходство двух индивидов одного и того же вида требует идеи определенного потенциала. Точно так же сходство органов между двумя очень отдаленными видами, сходство этих органов с нашими инструментами указывает на то, что все эти подобные актуализации «финансируются» чем-то другим, что расположено в транс-спатальном регионе⁴⁵.

44. Ruyer R. Neofinalism. P. 127–129.

45. Ibid. P. 130–131.

Транс-спатальные и транс-индивидуальные мнемические темы виртуальны и образуют «абсолютные поверхности» сознания, творящего реальность. Они позволяют уйти от отождествления сознания и субъективности, которое из источника сознания становится его агентом, одним из воплощений. Так же и материальная корпускула или волна может что-то создавать только потому, что сама она реализована посредством тематических форм. Тематические формы — это виртуальные возможности и решения реализации реальности. Они не принадлежат какой-то одной предметной области и реализуются в различных средах и масштабах. Целеполагание природы в деле создания существ и агрегатов выражается в том, что, в зависимости от типа объекта и типа контекста, виртуальные возможности заранее моделируют пространственно-временные формы и спектр действий. И поскольку пространственно-временные формы конечны, изменение объектов, их воплощающих, подчинено этой конечности.

Представление о наличии транс-спатальных тематических форм, находящихся за пределами физического пространства, не отрицает последнее. Рюйе подхватывает мысль Бергсона о том, что «слово *είδος*, которое мы переводим термином „идея“... обозначает, во-первых, качество, во-вторых, форму или сущность, в-третьих, цель или намерение выполняемого действия, то есть, в сущности, картину этого действия, предполагаемого исполненным»⁴⁶.

Греческий термин *είδος* очень кстати несет двойной смысл «идеи» и «формы». Если форма (идея-форма или тема-форма) и не находится в пространстве и времени, тем не менее она опространствлена и темпорализована. Форма идеи относится к пространству-времени, поскольку она учитывает геометрические формы в пространстве и во времени. Мнемические темы живых видов контролируют их анатомические формы и временную мелодию их развития. Транс-спатальная форма находится «вне» пространства-времени, но именно потому, что она его создает. Уже давно ясно, что пространство или время, определяемые *partes extra partes* (один за другим, в механической последовательности. — И. К.), будут не фактическим пространством или временем, а чистой множественностью, которая не может создать вселенную⁴⁷.

46. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. С. 349.

47. Ruyer R. Neofinalism. P. 134–135.

Этот мир транс-спатальных форм сознания является абсолютно платоновским, а философию Платона Рюйе полагает наиболее совершенным образцом финалистского мышления в философии. Описанный в «Тимее» мир Платона, по мнению Рюйе, это мир активного субъекта и области его деятельности, состоящий из сферы актуального и виртуального⁴⁸. Хотя актуальная деятельность всегда несовершенна, она нацелена на достижение собственной исполненности и завершенности, что позднее в «Государстве» Платон подчеркивает идеей Блага, которое предшествует сущему. Транс-спатальные формы Рюйе происходят из платоновских эйдосов треугольных плоскостей, которые складываются в квадраты и объемные фигуры — частицы четырех стихий. Качественное превращение эйдосов реализуется посредством количественных соотношений, совмещающая финализм и механику. Сущности и ценности переходят в физико-химический и биологический миры так же, как элементы материального мира из разных предметных областей переходят друг в друга⁴⁹.

Для финализма материя не является более реальной, чем идеи-формы. Время такого мира уже не может быть контейнером или простой последовательностью и становится мнемическими ритмами деятельности/действий⁵⁰. Любое индивидуальное существование неотделимо от действия как такового. Транс-спатальные и транс-индивидуальные тематические формы являются чистым единством деятельности, «метафизическим трансверсалем», пересекающим домены конечных миров. У них есть только формы активности, которые создают целепологающих существ и самоорганизующиеся агрегаты. Рюйе называет эти мультимасштабные линии деятельности «волоконистой структурой Вселенной», которая разворачивается посредством детерминированной причинности, но ее композиция подчинена цели (целям) развития. Не материя, а деятельность является основанием, субстанцией мира. Идея аналитического расчленения и редуцирования всех типов деятельности к неким фундаментальным основам имела смысл до тех пор, пока явления классической физики принимались в качестве первичных, однако она бесполезна, если мы сочтем каждый индивидуальный объект первичным⁵¹.

48. Ruyer R. Neofinalism. P. 121.

49. Ibid. P. 137–141.

50. Ibid. P. 147–150.

51. Ibid. P. 151–156.

Итак, процесс сборки существ и агрегатов выводит сознание из области субъективности. Вместо этого сознание отождествляется с бессубъектной целеполагающей активностью, *causa finalis*, которая реализуется посредством собираемых в материальном мире агентов. Не-эготичное сознание обозначается понятием «абсолютного обзора» — множественной локальной оценки. Абсолютный обзор означает присутствие сознания в каждой части реальности, и, чтобы подчеркнуть эту мысль, Рюйе использует метафору «парения»⁵². Движение сознания воплощается во взаимодействии виртуальных форм, которое реализуется в виде последовательностей оценок. Это исходное движение форм Рюйе называет *self-enjoyment*, подчеркивая, что не субъект является источником форм, определяя их превращения, а сами они взаимодействуют друг с другом, превращая субъекта в точку приложения творящей виртуальности, ее агента. В «Лекциях о Лейбнице» Делёз указывает на источник этого *self-enjoyment*; им оказывается библейское «Возрадуйтесь!», а в качестве синонима индивидуации форм данное понятие впервые появляется в «Процессе и реальности» Уайтхеда⁵³.

Целеполагание «абсолютного обзора» осуществляется до интенции субъективного сознания. Последнее является его аналогией, феноменологической имитацией реальности в виде умвелта, мира, которая производится посредством виртуально существующих идей. «Внутренний мир» субъективности представляет собой контур интенциональных феноменов, идеальных объектов, дополнительных по отношению к внешнему контуру первичных объектов — виртуальных транс-спатальных и транс-индивидуальных форм, реализующих себя в виде материальных объектов. Субъективное сознание здесь оказывается вторичным, тогда как органическое сознание «материальной» природы — первичным. Если целеполагание форм происходит до интенции, то мы оказываемся в реальном, не зависящем от субъекта мире, содержащем (вернее, создающем) закономерности, частью которого является субъективность в виде виртуальной (эйдетической) проекции материально воплощенного целеполагающего (единичного) существа. Реализация сознания в виде объективирования мира, то есть оценки своей связи с окружением, присуща всем суще-

52. Ruyer R. Neofinalism. P. 100–101.

53. Whitehead A. N. Process and Reality: An Essay in Cosmology. N.Y.: The Free Press. 1978. P. 145, 289.

ствам и присуща именно потому, что сознание замкнуто на самом себе, и формы, из которых оно состоит, также замкнуты на собственное воспроизведение⁵⁴.

Наконец, стоит отметить, что, хотя эйдетически единый мир — платоновский по происхождению, к Рюйе он пришел все-таки в виде философии Бергсона. Очевидно не только сходство, но и преемственность традиции от Бергсона через Рюйе к Делёзу, которая каждый раз акцентуирует новые черты старых идей. В последней части «Творческой эволюции» Бергсон предпринимает синтез философии Платона и Аристотеля, совмещая теорию идей и теорию причин. Идеи должны существовать сами по себе, но реализуются они в движении, бесконечно изменяясь во времени путем причин и следствий. Взаимодействие идей образует активный интеллект природы, которому подражает рассуждающий интеллект субъекта⁵⁵. Именно там формы впервые описываются как «парящие над временем, рассекающие» его. И там же Бергсон называет не зависящее от времени понятие *concept*’ом, неразделимые вариации и парящий обзор которого живописал Делёз в работе «Что такое философия?»⁵⁶. Идея виртуального сознания как способности природы самой творить себя предстает у Бергсона в виде длительности, а у Рюйе в виде целеполагающей активности, чтобы у Делёза превратиться в «становление-мозгом» — пример единства агрегата и существа, чья деятельность разворачивается во множестве миров.

Библиография

- Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
- Докинз Р. Расширенный фенотип: длинная рука генов. М.: Corpus; Астрель, 2010.
- Кунин Е. Логика случая. О природе и происхождении биологической эволюции. М.: Центрполиграф, 2014.

54. Ruyer R. Neofinalism. P. 77–78; Colonna F. Ruyer. P.: Les Belles Lettres, 2007. P. 61, 85.

55. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. С. 357–358.

56. Там же. С. 353–354; Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 27, 33–34.

- Латур Б. Надежды конструктивизма // Социология вещей / Под ред. В. Вахштайна. М.: Территория будущего, 2006. С. 370–377.
- Марков А. В. Ароморфозы и параллельная эволюция. Доклад, прочитанный в Институте общей генетики 18 марта 2004 г. // Проблемы эволюции. URL: <http://evolbiol.ru/document/770>.
- Матурана У, Варела Ф. Древо познания. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
- Том Р. Структурная устойчивость и морфогенез. М.: Логос, 2002.
- Уоддингтон К. Основные биологические концепции // На пути к теоретической биологии. I. Прологомены. М.: Мир, 1970.
- Хофштадтер Д. Гёдель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. Самара: Бахрах-М, 2000.
- Хофштадтер Д., Деннет Д. Глаз разума. Самара: Бахрах-М, 2003.
- Clark A., Chalmers D. The Extended Mind // Analysis. 1998. Vol. 58. P. 7–19.
- Colonna F. Ruyer. P.: Les Belles Lettres, 2007.
- D'Arcy Thompson W. On Growth and Form. Cambridge: Cambridge University Press, 1945.
- Damasio A. Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain. N.Y.: Avon Books, 1995.
- Damasio A. Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain. L.: William Heinemann, 2003.
- Dennett D. From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds. N.Y.; L.: W. W. Norton & Company, 2017.
- Hartl D., Clark A. Principles of Population Genetics. Sunderland, MA: Sinauer Associates, 2006.
- Kauffman S. At Home in the Universe: the Search for the Laws of Self-Organization and Complexity. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Kauffman S. The Origins of Order. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Leroi-Gourhan A. Gesture and Speech. Cambridge, MA: MIT Press, 1993.
- Mayr E. Speciation Evolution or Punctuated Equilibria // The Dynamics of Evolution / A. Somit, S. Peterson (eds). N.Y.: Cornell University Press, 1992. P. 21–48.
- Quijan Quiroga R., Reddy L., Kreiman G., Koch C., Fried I. Invariant Visual Representation by Single Neurons in the Human Brain // Nature. 2005. Vol. 435. P. 1102–1107.
- Reimann M. W., Nolte M., Scolamiero M., Turner K., Perin R., Chindemi G., Dłotko P., Levi R., Hess K., Markram H. Cliques of Neurons Bound Into Cavities Provide a Missing Link Between Structure and Function // Frontiers in Computational Neuroscience. 2017. Vol. 11.
- Ruyer R. Neofinalism. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 2016.
- Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2013.
- Simondon G. On the Mode of Existence of Technical Objects // Simon Fraser University. URL: [http://sfu.ca/~andrewf/simondon\(1\).pdf](http://sfu.ca/~andrewf/simondon(1).pdf).
- Stern W. Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung. Bd. 1: Ableitung und Grundlehre. Leipzig: Barth, 1906.
- Stern W. Person und Sache. System des kritischen Personalismus. Bd. 2: Die menschliche Persönlichkeit. 3rd ed. Leipzig: Barth, 1923.
- Stern W. Studien zur Person Wissenschaft. Erster Teil: Personalistik als Wissenschaft. Leipzig: Barth, 1930.

Tononi G., Koch C. Consciousness: Here, There and Everywhere? // Philosophical Transactions of the Royal Society B. 2015. Vol. 370. Iss. 1668. e20140167. URL: <http://royalsocietypublishing.org/doi/full/10.1098/rstb.2014.0167>.

Whitehead A. N. Process and Reality: An Essay in Cosmology. N.Y.: The Free Press, 1978.

MECHANICA FINALIS AND RAYMOND RUYER'S PHILOSOPHY OF NEOFINALISM

IGOR KRASAVIN. Associate Professor, Department of Social Philosophy, krasavin.i@gmail.com.

Ural Federal University (UrFU), 51 Lenin Ave., 620083 Yekaterinburg, Russia.

Keywords: neofinalism; a being; aggregate; absolute survey; value; mechanics; consciousness.

The article discusses Raymond Ruyer's philosophy of neofinalism, which offers an original reading of the theory of final cause consistent with the data of the natural sciences. In contrast to the classical version of *causa finalis*, neofinalism accentuates not the object in its finished form, but rather the goal-oriented process of searching for the forms of its realization. Final cause opens out as unsubjected consciousness that is realized as qualitative evaluation which influences the object's behavior. Ruyer calls this primary consciousness an "absolute survey" or external contour of consciousness. Its secondary version is an internal contour or the consciousness of intentional objects. The finalist process is realized through a mechanical consequence, and the result of finalism is a being, while the result of the mechanics is an aggregate. Mechanics and finality converge at the meta-level in the operations of trans-spatial and trans-subjective forms that assemble the structural solutions for local processes. Consciousness ceases to be "conscious about something" and on the contrary, becomes "something" itself, a thing that in precritical philosophy would have called a "mental entity."

Ruyer's works exerted great influence on Gilles Deleuze's philosophy and fit into the ongoing tradition of exegesis of the multiple and complex nature of reality alongside the *oeuvre* of Gabriel Tarde, Alfred North Whitehead, Henri Bergson and Gilbert Simondon. Ruyer proposed and developed such terms in Deleuze's vocabulary as molar and molecular, assemblage, virtuality, transversality, trans-individuality and trans-spatiality. The article provides an outline of Ruyer's writings and gives an account of his main work *Neofinalism* together with commentaries and comparisons with the views of Plato, Bergson, Simondon, Deleuze, Felix Guattari, Daniel Dennett and Antonio Damasio.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-4-155-181

References

- Bergson H. *Tvorcheskaia evoliutsiia. Materiia i pamiat'* [L'Évolution créatrice. Matière et mémoire], Minsk, Kharvest, 1999.
- Clark A., Chalmers D. The Extended Mind. *Analysis*, 1998, vol. 58, pp. 7–19.
- Colonna F. *Ruyer*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- D'Arcy Thompson W. *On Growth and Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1945.
- Damasio A. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, Avon Books, 1995.
- Damasio A. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, London, William Heinemann, 2003.
- Dawkins R. *Rasshirenniy fenotip: dlinaia ruka genov* [The Extended Phenotype: The Gene as Unit of Selection], Moscow, Corpus, Astrel', 2010.

- Deleuze G., Guattari F. *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniia* [L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie], Yekaterinburg, U-Faktoriia, 2007.
- Deleuze G., Guattari F. *Chto takoe filosofii?* [Qu'est-ce que la philosophie?], Moscow, Saint Petersburg, Institut eksperimental'noi sotsiologii, Aleteiia, 1998.
- Deleuze G., Guattari F. *Tysiacha plato: Kapitalizm i shizofreniia* [Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie], Yekaterinburg, Moscow, U-Faktoriia, Astrel', 2010.
- Dennett D. *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*, New York, London, W. W. Norton & Company, 2017.
- Hartl D., Clark A. *Principles of Population Genetics*, Sunderland, MA, Sinauer Associates, 2006.
- Hofstadter D. *Gedel', Esher, Bakh: eta beskonechnaia girlianda* [Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid], Samara, Bakhrakh-M, 2000.
- Hofstadter D., Dennett D. *Glaz razuma* [Mind's I], Samara, Bakhrakh-M, 2003.
- Kauffman S. *At Home in the Universe: the Search for the Laws of Self-Organization and Complexity*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Kauffman S. *The Origins of Order*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Kunin E. *Logika sluchaia. O prirode i proiskhozhdenii biologicheskoi evoliutsii* [The Logic of Chance. The Nature And Origin of Biological Evolution], Moscow, Tsentrpoligraf, 2014.
- Latour B. Nadezhdy konstruktivizma [The Promises of Constructivism]. *Sotsiologiiia veshchei* [Sociology of Things] (ed. V. Vakhshayn), Moscow, Territoria budushchego, 2006, pp. 370–377.
- Leroi-Gourhan A. *Gesture and Speech*, Cambridge, MA, MIT Press, 1993.
- Markov A. V. Aromorfozy i paralel'naia evoliutsiia. Doklad, pročitannyi v Institute obshchei genetiki 18 marta 2004 g. [Aromorphoses and Parallel Evolution. Speech at the Institute of General Genetics, March 18, 2004]. *Problemy evoliutsii* [Problems of Evolution]. Available at: <http://evolbiol.ru/document/770>.
- Maturana U., Varela F. *Drevo poznaniia* [The Tree of Knowledge], Moscow, Progress-Traditsiia, 2001.
- Mayr E. Speciation Evolution or Punctuated Equilibria. *The Dynamics of Evolution* (eds A. Somit, S. Peterson), New York, Cornell University Press, 1992, pp. 21–48.
- Quian Quiroga R., Reddy L., Kreiman G., Koch C., Fried I. Invariant Visual Representation by Single Neurons in the Human Brain. *Nature*, 2005, vol. 435, pp. 1102–1107.
- Reimann M. W., Nolte M., Scolamiero M., Turner K., Perin R., Chindemi G., Dłotko P., Levi R., Hess K., Markram H. Cliques of Neurons Bound Into Cavities Provide a Missing Link Between Structure and Function. *Frontiers in Computational Neuroscience*, 2017, vol. 11.
- Ruyer R. *Neofinalism*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2016.
- Simondon G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2013.
- Simondon G. On the Mode of Existence of Technical Objects. *Simon Fraser University*. Available at: [http://sfu.ca/~andrewf/simondon\(1\).pdf](http://sfu.ca/~andrewf/simondon(1).pdf).
- Stern W. *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung. Bd. 1: Ableitung und Grundlehre*, Leipzig, Barth, 1906.
- Stern W. *Person und Sache. System des kritischen Personalismus. Bd. 2: Die menschliche Persönlichkeit*, 3rd ed., Leipzig, Barth, 1923.
- Stern W. *Studien zur Person Wissenschaft. Erster Teil: Personalistik als Wissenschaft*, Leipzig, Barth, 1930.

- Thom R. *Strukturnaia ustoichivost' i morfogenez* [Stabilité structurelle et morphogénèse], Moscow, Logos, 2002.
- Tononi G., Koch C. Consciousness: Here, There and Everywhere? *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 2015, vol. 370, iss. 1668, e20140167. Available at: <http://royalsocietypublishing.org/doi/full/10.1098/rstb.2014.0167>.
- Waddington C. Osnovnye biologicheskie kontseptsii [The Main Biological Concepts]. *Na puti k teoreticheskoi biologii. I. Prolegomeny* [Towards a Theoretical Biology. I. Prolegomena], Moscow, Mir, 1970.
- Whitehead A. N. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York, The Free Press, 1978.

Порядок оснований: Марсиаль Геру и структурный генезис философских систем

Анна Лонго

Ассоциированный сотрудник, направление эстетики и критической теории культуры, Институт АСТЕ, Университет Париж 1 Пантеон Сорбонна. Адрес: 47 rue des Bergers, 75015 Paris, France. E-mail: annlongo@gmail.com.

Ключевые слова: Жиль Делёз; Марсиаль Геру; Спиноза; диалектика; генетический метод; конструкция; проблема; рационализм.

В своей рецензии на книгу Марсиала Геру о Спинозе Делёз утверждает, что она является превосходным примером авторской методологии Геру и что спинозизм воплощает самый насыщенный и исчерпывающий объект для такого метода. Метод Геру рассматривается Делёзом не просто как орудие для предоставления исторического изложения философий прошлого, но и как действительная актуальная философия истории философии, чьи условия заключаются в «генетическом рационализме», подобном тому, что задействован в философских системах наподобие спинозизма. Делёз, таким образом, высоко оценивает взаимосвязанность между методом, используемым Геру, и объектами, к которым этот метод им применяется и которые показываются реализациями исторических условий философии.

В статье показывается, что, открыв благодаря монографиям Геру «генетическую или конструктивную философию» Спинозы, Декарта или Фихте, используя тот же самый тип трансцендентального метода, занимающийся историческими структурными изменениями философских проблем, Делёз также открыл для себя возможность становления философии. Чтобы подкрепить данный тезис, в статье сначала рассматривается введенное Геру понятие философии истории философии, затем показывается, как это понятие может использоваться в качестве метода исследования философских систем прошлого, и, наконец, проводится разбор того, как Делёз в своей оригинальной манере перенял этот метод, чтобы развить в своих работах творческое становление философии.

В СВОЕЙ рецензии на книгу Марсиаля Геру о Спинозе¹ Делёз утверждает, что она является превосходным примером авторской методологии Геру и что спинозизм «воплощает самый насыщенный, самый исчерпывающий объект для такого метода»². Таким образом, метод Геру рассматривается не просто как орудие для исторического изложения философий прошлого, но и как действительная актуальная философия истории философии, чьи условия заключаются в «генетическом рационализме», подобном тому, что задействован в философских системах наподобие спинозизма. Делёз, таким образом, высоко оценивает взаимосвязанность метода, используемого Геру, и объектов, к которым этот метод им применяется и которые показываются реализацией исторических условий философии.

В этой статье я покажу, что, открыв благодаря монографиям Геру «генетическую или конструктивную философию»³ Спинозы, Декарта или Фихте, используя тот же самый тип трансцендентального метода, занимающийся историческими структурными изменениями философских проблем, Делёз также открыл для себя возможность становления философии. Чтобы подкрепить данный тезис, я сначала рассмотрю введенное Геру понятие *философии истории философии*, затем покажу, как это понятие может использоваться в качестве метода исследования философских систем прошлого, и, наконец, проведу разбор того, как Делёз

Перевод с английского Дианы Хамис. Английский заголовок статьи — *The Order of Reasons*. В случае Геру это словосочетание было переведено на русский как «порядок доказательств» (см.: *Блауберг И. И.* Дианоэма-тика и структурный метод Марсиаля Геру // Историко-философский ежегодник 2008. М.: Наука, 2009), а в случае Декарта — как «порядок причин». Здесь, поскольку слово *reason* используется в тексте много раз с акцентом на разные аспекты его значения, слова «причина» и тем более «доказательство» не могут корректно передать смысл этого словоупотребления, и было принято решение в этом тексте переводить *reason* как «основание», а *order of reasons*, соответственно, как «порядок оснований». — *Прим. пер.*

1. *Gueroult M.* Spinoza I: Dieu. P.: Aubier, 1968.
2. *Deleuze G.* Gueroult's General Method for Spinoza // *Idem.* Desert Islands and Other Texts. L.A.: Semiotext(e), 2004. P. 155.
3. *Ibid.* P. 151.

в своей оригинальной манере перенял этот метод, чтобы развить в своих работах творческое становление философии.

Философские системы и история философии

Марсиаль Геру родился в Гавре в 1891 году. Он был студентом Леона Брюнсвика; это важная фигура французского идеализма, и у него также учились Жан Кавайес и Альбер Лотман. Критический идеализм Брюнсвика исследовал активность разума, проявляющуюся в истории математики, науки и философии, — этот подход отличается от дедуктивного подхода Канта и стоит ближе к неокантианству. Геру некоторое время преподавал в Университете Страсбурга, затем занял место своего учителя в Сорбонне, а в 1951 году был назначен профессором Коллеж де Франс, где переименовал свою позицию, назвав ее «историей и технологией философских систем».

Это название превосходно объединяло и выражало его интересы: с одной стороны, он посвятил себя исследованию архитектуры классических философских систем (Декарта, Фихте, Маймона, Спинозы) и их рациональной сконструированности в согласии с тем, что он называет «порядком оснований», а с другой стороны, Геру относился к истории философии как к серии автономных построений и отказывался считать их шагами к развертыванию окончательной философской истины. Таким образом, в его понимании философии вместо исторического развития к открытию философской истины фигурирует истина как то, что делает некую систему ценной для исторического знания. С этой, антигегельянской точки зрения история философии не представляет собой развитие и выражение единственной философской истины, но касается отдельных автономных истин, которые воплощает и выстраивает некое философское учение. Именно поэтому свою главную работу Геру назвал «ДианоэMATика» (*dianoema* — доктрина), а не «история философии».

«ДианоэMATика», которую Геру так и не смог закончить, состоит из двух частей: «История истории философии»⁴ и «Философия

4. Первая книга состояла из трех томов: *Gueroult M. Histoire de l'histoire de la philosophie*. P.: Aubier, 1984–1988. Т. 1: *En Occident, des origines jusqu'à Condillac* («На востоке, от истоков до Кондильяка», 1984). Т. 2: *En Allemagne, de Leibniz à nos jours* («В Германии, от Лейбница до наших дней», 1988). Т. 3: *En France, de Condorcet à nos jours* («Во Франции, от Кондорсе до наших дней», 1988).

истории философии»⁵. Первая книга представляет собой обзор разных подходов к философии, начиная с Аристотеля и заканчивая постгегельянскими направлениями (Дильтей, Виктор Дельбо, Брюнсвик). Геру, в частности, утверждает, что история философии стала полноправной наукой, цель которой — установить истинное знание философии, вместо того чтобы служить иным интересам (апологетическим, националистическим, социалистическим, эпистемологическим, психологическим), только после возникновения *критицизма*. По его словам, эти критические и научные амбиции исторической дисциплины приводят к парадоксу, который он стремится разрешить:

Может ли философия, всегда выражаемая через доктрину, данную как истинная и таким образом как безвременная, позволить себе подчиниться истории, сводящей всю философию до преходящего события, то есть до чего-то лишённого истины (коль скоро истина непреходяща)? И наоборот: может ли история, сводящая всю философию к преходящему событию, принять философию, постоянно утверждающую собственную истинность, избегающую превратностей и законов истории, хотя она сама появилась в конкретный момент истории?⁶

В отличие от истории науки, где новая теория опровергает предыдущую, возникновение новой философской теории не влечет за собой опровержение других теорий, так что ценность старой философии не уменьшается за счет философий новых. Таким образом, в отличие от науки философию нельзя считать прогрессирующим процессом к разворачиванию определенной объективной истины. Отсюда следует, что историк не может относиться к античным философиям как к принадлежащим прошлому, так как они не состоят из мертвых исторических фактов, чья обоснованность ограничена определенным контекстом и временем, но наделены вечной ценностью.

Иными словами, если история является дисциплиной, которая занимается фактами, имевшими место в прошлом, и чья правильность (*validity*) ограничена этим контекстуальным прошлым, то она не может заниматься философскими системами, относясь к ним как к фактам, оценка которых лежит в пределах конкретного времени. Истина любой философской системы вечна, и по этой при-

5. *Gueroult M. Philosophie de l'histoire de la philosophie*. P.: Aubier, 1979.

6. *Idem. The History of Philosophy as a Philosophical Problem // The Monist*. 1969. Vol. 53. № 4. P. 567.

чине она превосходит историю. Но, на первый взгляд, отсюда следует, будто бы история философии невозможна. Более того, создается впечатление, что новые философии всегда возникают путем отрицания истории философии и непрерывности ее становления.

Например, как показывает Геру, Декарт выстроил свою философию как настоящее отрицание прошлого: он пошел против средневековой традиции и поддержал идею необходимости создания новой философии, полностью независимой от истории. Однако, как дает нам заметить Геру,

...отлучение истории от философии проистекает из ложного понимания этого усилия глубинного восприятия. В действительности и сам Декарт не отказывался от этого усилия, он мог выйти за пределы традиции, только ассимилируя ее⁷.

Таким образом, вместо того чтобы стоять в отдельности друг от друга, философия и история особым образом смешиваются:

Историк философии не может перестать быть философом, так как предыдущие доктрины не были отвергнуты в прошлом за счет некоторого числа приобретенных истин, они остаются перед ним в вечном настоящем как собрание латентных философских возможностей, предоставленных для размышления, из которых философ может бесконечно черпать свое вдохновение. Философия также, со своей стороны, не может изолировать себя от собственной истории⁸.

Тем не менее историки зачастую отказываются видеть эти связи и, относясь скептически к философской истине, говорят о каждой системе как о наборе контингентных фактов, объяснимых внешними психологическими, социологическими или контекстуальными причинами. Геру вменяет в вину этой перспективе следующее: вместо того чтобы признать внутреннюю правильность (*validity*) философии, производимую внутренними автономными и рациональными доказательствами и/или основаниями, она подразумевает замещение философской истины социологической или психологической. Такого рода история является

...знанием, внешним по отношению к своему объекту, [которое] невозможно дедуцировать из внутренних оснований, соответственно, оно сомнительно и, следовательно, бесполезно. Даже если оно

7. *Gueroult M. The History of Philosophy as a Philosophical Problem. P. 571.*

8. *Ibid. P. 572.*

достигает несомненности по отношению к факту, это знание контингентно и единичные факты никогда не приводят к науке как таковой, строго говоря, так как наука всегда необходима и всеобща. Желать подчинить философию истории на этих условиях означает довести распад в философии до его наивысшей точки⁹.

В противоположность такого рода подходу Геру выдвигает философию истории философии, способную дать описание внутренних оснований, структурирующих любую философскую систему как автономную реальность, не зависящую от внешних психологических или социологических причин, которые, в свою очередь, можно объяснить некой конкретной рациональной необходимостью как ответ на особую философскую проблему. С этой точки зрения следует отдавать себе отчет в том, что даже если какая-либо философия утвердит себя за счет ниспровержения философской традиции, то из этого еще не следует отрицание ценности философий прошлого — они оказываются увековеченными в их нетронутой ценности, вечно доступными мыслителям.

Итак, согласно Геру, философские системы являются автономными построениями, чья правильность зависит от согласованности и связности их внутренней архитектуры или строения. Их нельзя свести к исторически контингентным фактам, низводимым до статуса мертвого прошлого: они стоят перед нами, их присутствие побеждает время. Правильный подход — подход философии истории философии — состоит в поиске того «нечто, на чем основывается эта неразрушаемость, и именно такое нечто делает философии объектами, достойными возможной истории»¹⁰. Это «нечто» является объектом историко-философских исследований, оно составляет значение или ценность философских систем, причину их вечной правильности на протяжении времени или их вневременности.

Согласно Геру, эта особая философская ценность, воплощенная в серии исторически возникших систем, является самой сущностью философии. Она столь же абсолютна, сколь и относительна. Она абсолютна, потому что значение любой системы зависит от функциональности ее архитектуры, а истинность одной системы не подрывает другие. Она относительна, так как в философии нет окончательной истины или возможности ее достигнуть. Это конкретное значение философии, таким образом, не является свойством или атрибутом; его следует рассматривать как трансцендентальное условие любой философской системы: таково зна-

9. *Gueroult M.* The History of Philosophy as a Philosophical Problem. P. 570.

10. *Ibid.* P. 584.

чение структуры, внутреннего порядка оснований, который производит систему как реальность. Следовательно, у философии истории философии имеется особая форма, являющаяся формулой «трансцендентальной проблемы, а именно: следует искать условия, делающие априори возможной действительную неразрушаемость философии как объектов возможной истории»¹¹.

Ценность философских систем зависит от внутренней рациональной архитектуры, основанной на конкретных структурных условиях, вследствие чего истина не зависит от репрезентационной силы философий. Как раз наоборот — легко заметить, что любая философия противоречит на этом уровне любой другой. Истина философии, согласно Геру, заключается не в *adequatio rei et intellectus* (соответствии вещи представлению), но в *veritas in re* (истине в самой вещи), а именно в «присущей им истине, то есть в том понятии, что в них заключено нечто реальное (*sui generis*), рожденное из их систематики и архитектоники». Однако отсюда еще не следует, что можно считать философию лишенной какого бы то ни было интереса к реальности. Философские системы — не самодостаточные воздвижения наподобие памятников искусства, но теории, дающие ответы на проблемы, которые касаются природы реальности.

Чтобы создать эти работы, философ ставит себе целью не создание их как таковых, но всегда открытие истины суждения, теории соответствующей реальности вещей, подобно ученому¹².

Тем не менее это не делает философскую истину истиной научной, поскольку, как уже было сказано, научные теории имеют ценность за счет репрезентации и их описания должны соответствовать данной реальности. В то время как философская истина автономна и философия нацелена на предоставление истинных суждений о реальности, философскую систему нельзя свести ни к самодостаточному произведению искусства, ни к научной репрезентационной теории — так что же такого особенного в философии? Ответ, полностью соответствующий трансцендентальной форме вопроса, заключается в том, что философия не довольствуется данным эмпирическим реальным, но полагает реальность или предоставляет условия, чтобы выстроить данное так, чтобы оно легитимировало возможность научного знания и художественного творчества. Соответственно, дианоэматика, будучи наукой

11. *Gueroult M. The History of Philosophy as a Philosophical Problem. P. 584.*

12. *Ibidem.*

о философских доктринах, исследует те трансцендентальные генетические структуры, позволяющие каждой философской системе выстраивать или постулировать реальность:

Мы должны предположить, что, так как нет реальности помимо той, которую каждый раз устанавливает философствующая мысль, эта мысль неспособна обосновать свою правильность исходя из своего утверждаемого соответствия готовому «реальному», предшествующему ее постановлению¹³.

Итак, «дианоэматика — философия данных в качестве фактов философий — формируется как проблематика реальности»¹⁴. Метод Геру состоит в поиске трансцендентальных структур или оснований, путем которых философские системы постулируют не только реальность, но и возможность установления истинных суждений о ней. Таким образом, философию можно оценить как становление, происходящее на трансцендентальном уровне философских проблем, а не на эмпирическом уровне контингентных исторических фактов.

Мы можем сказать, что Геру составляет историю философских проблем, независимых от причинно-следственных последовательностей психологических или социологических фактов, влияющих на индивида в его повседневном опыте. Хотя, конечно же, существует временная последовательность реализованных философий, воплощенная в действительно написанных книгах, проблематические условия этих временных реализаций или фактов располагаются на ином, идеальном и проблематическом плане, чье автономное становление является реальным условием становления нашей исторически воспринимаемой философии. Это особое трансцендентальное измерение — один из факторов, вдохновивших Делёза на введение в своей философии того, что он назовет «планом имманенции»: генетического и проблематического условия создания концептов, характеризующих философию.

Архитектура философских систем

Метод Геру может быть резюмирован следующим образом:

Нам следует начать с известного, то есть с прожитого, философского опыта в истории и подняться оттуда до неизвест-

13. *Gueroult M.* The History of Philosophy as a Philosophical Problem. P. 586.

14. *Ibidem.*

ного — до сущности философии, заставляя себя методически раскрыть априорные условия, делающие подобный опыт возможным¹⁵.

Он использует именно этот трансцендентальный метод в своих работах о Маймоне, Фихте, Декарте, Спинозе и Лейбнице¹⁶, чтобы показать, как эти философы выстраивали системы в соответствии с некоторой априорной рациональной структурой или логическим порядком оснований. Вместо «горизонтальной истории» философии, объясняющей хронологическое возникновение философии посредством эмпирических контекстуальных причин, Геру разрабатывает «вертикальную историю», показывающую генезис философской реальности, начиная с ее трансцендентальной структуры и следуя генеративному «порядку оснований». Таким образом показывается, что некая философская реальность прорастает как решение из идеальной проблемы, поставленной ее автором. Последнюю можно было бы сравнить с математической проблемой: используемый метод подразумевает возможность решения. Так, в работе «Спиноза I» Геру пишет:

Структура мысли и структура метода едины, и ясно, что единственно допустимый метод проникновения в доктрину заключается в том, чтобы вступить в доказательный процесс, единственно способный произвести истину в соответствии с доктриной. <...> Мы, стало быть, следуем за генетическим ходом мыслей автора согласно дедуктивному порядку, заданному им глубинными требованиями разума¹⁷.

Философу истории философии требуется показать, как философское реальное производится независимым и строгим образом в рамках некой философской системы. Он объясняет ту внутреннюю необходимость, в силу которой определенная философия развивается согласно определенному логическому порядку мышления. То есть каждая философия понимается не как каталог

15. *Gueroult M.* The History of Philosophy as a Philosophical Problem. P. 587.

16. Я привожу избранную библиографию: *Idem.* La Philosophie transcendantale de Salomon Maimon. P.: Alcan, 1929; *Idem.* L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte. P.: Les Belles Lettres, 1930; *Idem.* Descartes selon l'ordre des raisons: En 2 vols. P.: Aubier-Montaigne, 1953; *Idem.* Leibniz, dynamique et métaphysique. P.: Aubier-Montaigne, 1967; *Idem.* Spinoza I: Dieu. P.: Aubier-Montaigne, 1968; *Idem.* Spinoza II: L'âme. P.: Aubier-Montaigne, 1974; *Idem.* Etudes sur Fichte. P.: Aubier-Montaigne, 1974.

17. *Idem.* Spinoza I: Dieu. P. 14.

тем, но как система, где каждая часть связана с каждой другой согласно порядку оснований:

Совокупность этой системы не является энциклопедией фактически собранных узнанных единиц знания, но основополагающим единством первых принципов, из которых проистекает все возможное несомненное знание¹⁸.

Геру особенно интересуют те системы, в которых реальность постулируется или выстраивается вместо того, чтобы быть эмпирически данной, и в которых показывается, что это построение соответствует нашему знанию. Его первая книга, например, была посвящена Соломону Маймону, который поставил себе цель обосновать априорные синтетические суждения Канта как операции интегрирования дифференциальных идеальных отношений, составляющих ноуменальное реальное. Таким образом, он мог показать, что представление конечного субъекта необходимо вытекает из метафизического дифференциального генезиса реального и не зависит от реальности, данной неким таинственным образом. Следовательно, явления производятся нашим конечным интеллектом в соответствии с дифференциальными проблематическими условиями, составляющими идеи бесконечного рассудка.

Геру также интересовался Фихте, поскольку тот сходным образом намеревался найти основание неоспоримости априорных синтетических суждений в том обстоятельстве, что материя в действительности соответствует трансцендентальным формам. В «Наукоучении», с одной стороны, он выводит категории, позволяющие научным образом описать реальность, начиная с аффектов ограниченного «Я», а с другой — показывает, как эти же самые аффекты производятся самоограничением свободного абсолютного «Я»: данное эмпирическое реальное активно производится путем самоопределения.

Как в случае Маймона, так и в случае Фихте знание субъекта представлений обречено на конечность, но философ может возвыситься в своем знании до принципа, что позволяет ему утверждать, что существует преемственность между познавательной деятельностью и рациональным путем производства реальной материи. В этом отношении Геру утверждает, что

18. *Gueroult M. Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons / R. Ariew (trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. P. 4.*

...объект философствующей мысли является продуктом действия этой мысли, и это самое действие возводит продукт в изначальную реальность, которая предшествует мысли и ее активности[, и что] ...системы — не органы мышления, объясняющие некое реальное, но продукты философствующей деятельности, каждый из которых сам по себе реален¹⁹.

Важно заметить, что здесь необходимы два различных порядка: один касается деятельности мысли, тогда как второй — рационального генезиса реального, который, что и требуется доказать, соответствует возможности науки. Отсюда следует, что Геру проводит важное различие между основаниями познания (*ratio cognoscendi*) и основаниями бытия (*ratio essendi*). Изложение первых принципов аналитично, оно позволяет достигнуть абсолютной неоспоримой истины — например, Бога у Декарта или самополагающего «Я» у Фихте, — играя роль точки отправления, генерирующей систему. Начиная с этого принципа, изложение становится синтетическим, показывая генезис реального, которое, по основаниям бытия, используется как рационально умопостигаемое построение. В работе «Декарт» Геру пишет:

По сути, порядок анализа является порядком открытия, а следовательно, и порядком *ratio cognoscendi*: он определяется согласно условиям нашего неоспоримого знания, и сплетение условий делает его возможным. Синтетический порядок же, с другой стороны, — то, что устанавливается между результатами наук, и эти результаты являются истиной вещи. Он, таким образом, является порядком *ratio essendi*, согласно которому вещи связаны между собой касательно их реальной зависимости²⁰.

В конечном счете «философия разрабатывается как чистая геометрия, обязанная своей неоспоримостью в целом внутренней связи ее оснований без какой-либо отсылки к внешней реальности»²¹, то есть любая философская система состоит из рациональной структуры, объясняющей генезис рационального построения реальности таким образом, чтобы была обеспечена возможность познания. То же самое различие между *ratio cognoscendi* и *ratio es-*

19. Gueroult M. La Philosophie de l'Histoire de la Philosophie. P. 228.

20. *Idem*. Descartes's Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons. P. 9.

21. *Ibidem*.

sendi присутствует в исследовании Геру о Спинозе, как заметил Делёз в своей рецензии. В связи с этим он поясняет:

Согласно методу Геру, структура определяется порядком оснований. Основания являются дифференциальными и генеративными элементами соответствующей системы; это настоящие философы, существующие только во взаимосоотнесении. Основания тем не менее сильно различаются в зависимости от того, являются ли они простыми основаниями познания или же настоящими основаниями бытия — то есть в зависимости от того, является ли их порядок аналитическим или синтетическим, порядком познания или порядком производства. Только во втором случае генезис системы является также генезисом вещей посредством этой системы и в ней²².

Делёз подчеркивает, что Геру пытается дать проявиться «структуре спинозистской системы, то есть детерминации генеративных элементов и видов отношений, в которых они состоят»²³, и «основаниям, на которых геометрический метод Спинозы строго соответствует этой структуре»²⁴. В частности, Делёз высоко оценивает объяснение, данное Геру первым восьми положениям «Этики», образующим некую «генеалогию субстанции», противопоставленную второй части, которая посвящена генезису сущих, «или же, заимствуя у Гоббса выражение, вдохновившее Спинозу: первая является *descriptio generati*, тогда как вторая — *descriptio generationis*»²⁵. Согласно Делёзу, «отсюда вытекает методологическое единство спинозизма как генетической философии»²⁶, в которой атрибуты субстанции предстают в полностью имманентной манере подлинными основаниями бытия.

Геру достаточно ясно показывает, что субстанция не является трансцендентной, так как «строгое переплетение сущности и потенции не позволяет сущим быть моделями в творческом рас­судке, а потенции — быть простым усилением в творческой воле»²⁷:

Генетического и синтетического метода не существовало бы, если бы порождаемое не было некоторым образом равно генерирующему (таким образом, модусы суть не более и не менее,

22. Deleuze G. Gueroult's General Method for Spinoza. P. 146.

23. Ibid. P. 148.

24. Ibidem.

25. Ibid. P. 151.

26. Ibidem.

27. Ibid. P. 153.

чем субстанция) и если бы генерирующее не было само объектом генеалогии, основывающей генезис генерируемого²⁸.

Как станет ясно, такое понимание генеративной имманентности структуры как имманентной сущим объясняет возможность познания. С этой точки зрения абсолютное знание возможно (Геру называет систему Спинозы «абсолютным рационализмом»), поскольку наш рассудок является модусом, не отличающимся по сути от божественного рассудка, и он может постичь структурные основания бытия, согласно которым каждое определенное сущее помещено в сеть определенных отношений.

Иначе говоря, «формальный статус рассудка объясняет возможность геометрического, синтетического и генетического методов»²⁹. Таким образом, перед нами — круг, пускай и не порочный: аналитические основания познания возвышают наш рассудок до структурных генетических условий, выступающих основаниями бытия. Это позволяет нам генетически отслеживать развертывание существующего согласно порядку оснований.

Геру и Делёз

Перед более пристальным рассмотрением влияния метода Геру на философию Делёза я бы хотела в нескольких словах представить Виктора Гольдшмидта и Жюля Вьюемена — двух исследователей, на которых Марсиаль Геру повлиял явно и напрямую.

Гольдшмидт преподавал у Делёза во время его занятий для получения степени агреже в Сорбонне. Его книга «Стоическая система и проблема времени»³⁰ вдохновила Делёза на написание «Логики смысла». В эссе «Время историческое и время логическое в интерпретации систем философии»³¹ Гольдшмидт открыто заявляет о согласии с методом Геру и своем желании продолжать применять этот метод ради такой истории философии, которая позволяла бы особой истине системы проявиться автономным путем, а не считала бы ее следствием более общей социологической, исторической или контекстуальной истины. В своем исследовании философии стоицизма Гольдшмидт подчеркивает различие между историческим, или хронологическим, временем причин

28. *Deleuze G. Gueroult's General Method for Spinoza. P. 154.*

29. *Ibidem.*

30. *Goldschmidt V. Le système stoïcien et le problème du temps. P.: Vrin, 1953.*

31. *Idem. Temps historique et temps logique dans l'interprétation de systèmes philosophiques (1970) // Ecrits. P.: Vrin, 1984. T. 2.*

и следствий, с одной стороны, и логическим, или нематериальным, временем генезиса тел — с другой.

Это различие совпадает с делёзовским различием между темпоральностями Эона и Хроноса, крайне для него важным, так как Делёз желал, подобно своим учителям, пометить дизъюнкцию между виртуальным временем события и актуальным историческим временем физического взаимодействия. Данное различие резонирует с вертикальной темпоральностью философских систем, противопоставляемой Геру горизонтальной историчности, и именно оно позволяет представить философскую работу автономным и творческим актом мысли. Согласно Гольдшмидту³², историк философии должен быть способен показать автономную генерацию философских систем исходя из того, что он называет «философским решением» — творческим актом, независимым от каких бы то ни было интересов в эмпирической или социологической реальности, актом, выражающим приверженность автора «философской ответственности».

Жюль Вьюемен, чья работа «Кантианское наследие и коперниканский переворот»³³ посвящена Марсиаю Геру и чей текст «Что такое философские системы?»³⁴ явно написан под влиянием структурного подхода последнего, исследует независимую архитектуру философских систем и то, как каждая философия оказывается способна легитимировать знание, демонстрируя рациональный генезис реального исходя из трансцендентальных или идеальных условий, а не из чувственных данных. В «Философии алгебры»³⁵ он сравнивает философию и математику с точки зрения рациональной структуры, позволяющей определить различные объекты познания. Он сравнивает философские системы Маймона и Фихте с методами решения уравнений Гаусса и Лагранжа в плане рационального освобождения от образов, воспринимаемых во времени и пространстве, избегания ими эмпирически данного.

Делёз ссылается на Вьюемена и цитирует его почти во всех своих книгах, и наряду с Альбером Лотманом тот становится главным источником постлейбнизианского развития техники дифференциального исчисления, предоставляющей модель генезиса для философии Делёза. Следовательно, Делёз интересовался не просто ра-

32. Ср.: *Goldschmidt V. Questions platoniciennes*. P.: Vrin, 1970. P. 19–20.

33. *Vuillemin J. L'héritage kantien et la révolution copernicienne: Fichte, Cohen, Heidegger*. P.: PUF, 1954.

34. *Idem. What are Philosophical Systems?* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

35. *Idem. La philosophie de l'algèbre*. P.: PUF, 1962.

ботами Геру (все они упоминаются в библиографических списках и примечаниях к его книгам), но и тем, как его ученики развивали его метод. До некоторой степени можно заключить, что Делёз применял тот же самый философский подход, то есть ту же форму структурализма, которую разделяли Геру, Лотман, Гольдшмидт и Вьюемен, хотя и придавал ей большее расширение. Далее я укажу на точки соприкосновения между понятиями философии Геру и Делёза — философии как автономного творчества, чьи структурные условия отлучены от хронологического или горизонтального исторического времени, и покажу, как философия различия выходит за пределы метода философии истории философии в направлении общего метода производства философии становления.

Следы влияния Геру можно найти во всех книгах Делёза, однако я сосредоточу свое внимание на работе «Что такое философия?», так как в ней речь идет об обосновании метода философского творчества, который Делёз использовал с самого начала своей карьеры («Пожалуй, вопросом „что такое философия“ можно задаваться лишь в позднюю пору, когда наступает старость, а с нею и время говорить конкретно»³⁶), и по этой причине на ее примере проще провести сравнение с программой Геру.

Примечательно то, что в этой книге Делёз называет Спинозу «королем философов»³⁷, поскольку в системе Спинозы

... не имманентность относится к субстанции и модусам, а сами спинозовские концепты субстанции и модусов относятся к плану имманенции как к своей пресуппозиции³⁸.

Как отмечалось выше, Делёз считает Спинозу в представлении Геру идеальным объектом для своего метода, то есть некой моделью философской конструкции: возводя самое точное воплощение его метода в статус образца философского производства, Делёз получает свое понятие философии как имманентного творчества концептов. Следует заметить, что субстанция, или самопричинный Бог, определяемый как множественность³⁹, «так как он подразумевает внутреннее различие и взаимную гетерогенность составляющих его сущностей»⁴⁰, играет в отношении

36. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 9.

37. Там же. С. 65.

38. Там же.

39. Deleuze G. Gueroult's General Method for Spinoza. P. 150.

40. Ibidem.

концептов и реальных актуализаций ту же роль, что и виртуальный план имманенции у Делёза.

Следовательно, «спинозовские концепты субстанции и модусов относятся к плану имманенции как к своей пресуппозиции»⁴¹, а значит, Спиноза «дал завершение философии, осуществив ее пре-философское предположение»⁴². Соответственно, если ответ на вопрос «Что такое философия?» звучит как «Дисциплина, состоящая в творчестве концептов»⁴³, то спинозизм Геру являет собой первообразец творчества концептов, воплощения структурно-генетического подхода, унаследованного самим Делёзом, из-за доступа к пре-философскому предположению философии. Когда Делёз пишет, что «история философии требует оценивать не только историческую новизну концептов, созданных тем или иным философом, но и силу их становления в процессе их взаимопереходов»⁴⁴, то, осмелюсь утверждать, он превозносит философию Спинозы, ставшую для Геру структурным методом исследования истории философии, и отдает дань ее важности, позволяя этому методу перейти в его собственную философию.

Говоря, что «Христом философов является Спиноза, а другие величайшие философы скорее лишь апостолы»⁴⁵, Делёз числит и самого себя среди апостолов Спинозы — тех немногих, кто способен увидеть в его системе не только «„лучший“ план имманенции — то есть самый чистый, который не отдается во власть трансцендентности и не привносит вновь трансцендентного»⁴⁶, но и метод, позволяющий осуществить «бесконечное становление-философом»⁴⁷. Спинозизм — философская система, созданная согласно чистейшему методу философского творчества, который, хотя он всегда присутствовал и действовал внутри философии, был ясно понят только однажды, «подобно тому как однажды воплотился Христос»⁴⁸. Таким образом, ответ на вопрос «Что такое философия?» находит свой наиболее уместный ответ в спинозизме, где метод творения любой возможной философии был схвачен чистым и понятным образом.

41. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 65.

42. Там же.

43. Там же. С. 14.

44. Там же. С. 40.

45. Там же. С. 79.

46. Там же.

47. Там же.

48. Там же.

Немалая заслуга Геру заключается в том, что он постиг и использовал этот метод в качестве ответа на современную проблему истории философии. Этот метод творения — то «нечто», согласно Геру, благодаря которому философские системы достойны истории и в котором заключается творческая сила становления, используемая Делёзом для производства собственной системы становления философии ради будущей истории этой дисциплины. Следовательно, «высший жест философии» состоит не столько в том, чтобы «мыслить „настоящий“ План имманенции, сколько показывать, что он наличествует, немислимый, в каждом плане»⁴⁹.

Структура, план имманенции или пре-философское предположение философии — то, что зачастую ускользает от историков, так как оно

... тождественно факту сказывания, чистому философскому данному (*factum*), но такому, что постоянно извращается сказанным как со стороны рассматриваемого материала, так и со стороны сведенных вместе идей⁵⁰.

Для Делёза философия состоит в создании концептов, а концепты любой философской системы зависят от пре-философского предположения, которое он называет планом имманенции: концепты — как атрибуты по отношению к субстанции у Спинозы, а модусы выступают как актуализация этой абстрактной машины, или, иначе говоря, концепты служат основаниями бытия, существующими внутри определенной философской структуры, чтобы породить определенную неданную реальность. Нам не стоит забывать эту генеалогию понятий Геру при прочтении делёзовских определений плана имманенции и философской задачи творения концептов. Она явственно видна в первом примере из «Что такое философия?», где Делёз приводит данную Геру интерпретацию Декарта в переложении на свои термины:

Картезианский план состоит в том, чтобы устранить любые эксплицитно-объективные пресуппозиции, при которых концепт отсылал бы к другим концептам (например, «человек как разумное животное»). Он опирается только на пре-философское понимание... то есть проблема ставится следующим образом: каким будет первичный концепт в этом плане, или с чего начать, чтобы определить истину как абсолютно чистую субъективную

49. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 79.

50. Deleuze G. Gueroult's General Method for Spinoza. P. 147.

достоверность? Именно таково *cogito*. Другие концепты поймут и на завоевание объективной действительности, но лишь при условии, что они связаны мостами с первичным концептом, решают проблемы, подчиненные тем же, что и он, условиям, и остаются в том же, что и он, плане...⁵¹

Порядок оснований, показанный Геру, — порядок, в соответствии с которым концепты производятся сообразно определенной логике и исходя из проблемы (или вопроса), характеризующей план имманенции или пре-философское предположение. Это сеть концептов, вытекающих как решение проблемы, которую можно считать не-философской начальной точкой философии Декарта. Подобная концептуальная структура населяет план и придает ему консистентность. Она — решение, не существующее вне условий проблемы, но не входящее в ее состав. Порядок оснований как логическая концептуальная архитектура генерируется внутри некой виртуальной темпоральности, вертикальной истории творчества системы, предоставляющей совокупность оснований бытия.

Концепты суть события, а план — горизонт событий, резервуар или же резерв чисто концептуальных событий... [или] план служит объектом бесконечной спецификации, а потому кажется Всецелостью лишь в каждом отдельном случае, для которого специфичен выбор того или иного движения⁵².

Делёз признает разницу между вертикальной историей автономного философского творения и горизонтальной историей прожитого опыта, введенной Геру, и с учетом этого он заключает:

История улавливает в событии лишь то, как оно совершается в состояниях вещей или жизненном опыте; событие же в своем становлении, в своей собственной консистенции, в своем самополагании как концепта — неподвластно Истории⁵³.

В полном согласии с тезисами Геру Делёз предполагает, что становление философии нельзя свести до хронологической истории философии, и считает такое автономное становление тем самым философским «нечто», пре-философским актом учреждения плана имманенции. Он также утверждает, еще более явно соглашаясь

51. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 39.

52. Там же. С. 49–50, 53.

53. Там же. С. 144.

с Геру: «Философия — это становление, а не история, сосуществование планов, а не последовательность систем»⁵⁴, — и объясняет:

Философское время — это время всеобщего сосуществования, где «до» и «после» не исключаются, но откладываются друг на друга в стратиграфическом порядке. Это и есть бесконечное становление философии, которое пересекается с ее историей, но не совпадает с нею⁵⁵.

Философия не может быть сведена к своей истории, потому что философия постоянно отрывается от этой истории, дабы творить новые концепты, которые вливаются в историю, а не истекают из нее⁵⁶.

Если и есть связь между временем философского творения и реальным, актуальным или историческим временем, то второе является побочным эффектом первого: философское творчество как виртуальное событие «само по себе обращено к некоей будущей форме, оно взывает к новой земле и еще не существующему народу»⁵⁷, и в этом заложена высшая задача философии как автономной детерриторизации, подверженной ретерриторизации в случае, если она призывает к актуализации виртуального события.

Итак, мы видим, что делёзовское понятие философии как творчества концептов можно считать становлением понятия философии истории философии у Геру. К тому же Делёз был связан с так называемым французским рационализмом — видом структурализма, с которым также были связаны Геру, Лотман, Кавайес, Гольдшмидт и Вьюемен. В статье «По каким критериям узнают структурализм?»⁵⁸ Делёз вносит ясность в отношении своего понятия структурализма, подчеркивая важность дифференциальной структуры как трансцендентального условия актуализации реальности. Эта структура, находящаяся в постоянном становлении, описывается Делёзом не только как пре-философская, но и как пресубъективная, в то же самое время обуславливающая возникновение субъективности.

Упор Делёза на пресубъективности структуры знаменует определенное направление становления, в котором движется его фи-

54. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 178.

55. Там же. С. 77–78.

56. Там же. С. 124.

57. Там же. С. 140–141.

58. Делёз Ж. По каким критериям узнают структурализм? // Он же. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 1998. С. 133–174.

лософия в сравнении с философией Спинозы, Геру и других «апостолов». Не вдаваясь в подробности, можно сказать, что других «апостолов» не интересовало становление субъекта и что, мысля более классически, они мыслили субъективность согласно универсалистской модели. В то же время событие, олицетворяемое философией Делёза, затрагивает проблему генезиса мыслящего субъекта, философа, внутри философии (а не наоборот, как это обычно делается).

В «Что такое философия?» Делёз вводит понятие «концептуальных персонажей», которые «представляют собой точки зрения, с которых различаются или сближаются планы имманенции, но вместе с тем и условия, при которых каждый план заполняется концептами одной группы»⁵⁹. Концептуальный персонаж — это не философ как исторический или психологический субъект, но скорее имя собственное пре-философской проблемы, то есть того акта, который порождает событие некоторой философской системы и, как следствие, определенного философского субъекта:

Концептуальный персонаж — это не представитель философа, скорее даже наоборот, философ предоставляет лишь телесную оболочку для своего главного концептуального персонажа и всех остальных, которые служат высшими заступниками, истинными субъектами его философии⁶⁰.

Понятие концептуального персонажа важно, поскольку оно высвечивает дистанцию между классической философией и философией Делёза, чье нововведение заключается в том, что философия более не мыслится как произведенная единичным действием или субъектом, но сам субъект мыслится как пресубъективная виртуальная структура. В отличие от Геру и его героев — Декарта, Маймона, Фихте, — для которых универсалистский субъект играет центральную роль, Делёз стремится мыслить субъект как следствие, как нечто возникающее внутри определенной проблемы в качестве конкретного ее решения. Универсалистского субъекта философии не существует — существует только пресубъективная инстанциация:

...структуралистский *герой*: ни Бог, ни человек, ни личный, ни универсальный, он — без тождества, сделанный из неперсональных индивидуальностей доиндивидуальных сингулярностей. Он

59. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 99.

60. Там же. С. 83.

обеспечивает расщепление структуры, затронутой избытком или недостатком, он противопоставляет свое собственное идеальное событие тем идеальным событиям, которые мы только что определили⁶¹.

Подобная концепция, включающая в себя субъективность, которая возникает из события структурного становления, делает возможной политическую деятельность Делёза — за счет идеи о том, что становление философии призывает грядущий народ и совершенно новый способ, или модус, существования.

Библиография

- Блауберг И. И. Дианоэматика и структурный метод Марсиала Геру // Историко-философский ежегодник 2008. М.: Наука, 2009. С. 222–239.
- Делёз Ж. По каким критериям узнают структурализм? // Он же. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 1998. С. 133–174.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
- Deleuze G. Gueroult's General Method for Spinoza // Deleuze G. Desert Islands and Other Texts. L.A.: Semiotext(e), 2004. P. 146–155.
- Goldschmidt V. Le système stoïcien et le problème du temps. P.: Vrin, 1953.
- Goldschmidt V. Questions platoniciennes. P.: Vrin, 1970.
- Goldschmidt V. Temps historique et temps logique dans l'interprétation de systèmes philosophiques (1970) // Ecrits. P.: Vrin, 1984. T. 2.
- Gueroult M. Descartes selon l'ordre des raisons: En 2 vols. P.: Aubier-Montaigne, 1953.
- Gueroult M. Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons / R. Ariew (trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Gueroult M. Etudes sur Fichte. P.: Aubier-Montaigne, 1974.
- Gueroult M. Histoire de l'histoire de la philosophie. P.: Aubier, 1984–1988. T. 1–3.
- Gueroult M. L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte. P.: Les Belles Lettres, 1930.
- Gueroult M. La Philosophie transcendantale de Salomon Maimon. P.: Alcan, 1929.
- Gueroult M. Leibniz, dynamique et métaphysique. P.: Aubier-Montaigne, 1967.
- Gueroult M. Philosophie de l'histoire de la philosophie. P.: Aubier, 1979.
- Gueroult M. Spinoza I: Dieu. P.: Aubier-Montaigne, 1968.
- Gueroult M. Spinoza II: L'âme. P.: Aubier-Montaigne, 1974.
- Gueroult M. The History of Philosophy as a Philosophical Problem // The Monist. 1969. Vol. 53. № 4. P. 563–587.
- Vuillemin J. L'héritage kantien et la révolution copernicienne: Fichte, Cohen, Heidegger. P.: PUF, 1954.
- Vuillemin J. La philosophie de l'algèbre. P.: PUF, 1962.
- Vuillemin J. What are Philosophical Systems? Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

61. Делёз Ж. По каким критериям узнают структурализм? С. 172–173. Перевод изменен. — *Прим. пер.*

THE ORDER OF REASONS: MARTIAL GUEROULT AND THE STRUCTURAL GENESIS OF PHILOSOPHICAL SYSTEMS

ANNA LONGO. Adjunct, Aesthetics and Critical Theories of Culture, ACTE Institute, annlongo@gmail.com.

University Paris 1 Panthéon Sorbonne, 47 Rue des Bergers, 75015 Paris, France.

Keywords: Gilles Deleuze; Martial Gueroult; Benedict Spinoza; dianoematics; genetic method; construction; problem; rationalism.

In his review of Martial Gueroult's book on Spinoza, Deleuze claims that it is a perfect example of his own methodology and furthermore that Spinoza's theories are the most suitable and definitive object for such a method. Gueroult's method then should not be regarded as a straightforward tool for providing a historical account of past philosophies, but instead as pertinent to a definite philosophy of the history of philosophy whose conditions can be found in the same sort of "genetic rationalism" as is employed within philosophical systems like Spinoza's. The coherence that Deleuze detects is between the method employed by Gueroult and the objects to which it is applied; and those objects appear as realizations of the historical conditions of philosophy.

The article argues that Gueroult's monographs had introduced Deleuze to the "genetic or constructive philosophy" of Spinoza, Descartes or Fichte in which those philosophers had employed the same kind of transcendental method to address the historical structural changes of the philosophical problems. From this Deleuze came to understand the possibility that becoming applies to philosophy. In order to support this thesis, the article first introduces Martial Gueroult's notion of the philosophy of the history of philosophy; then it shows how this can be applied as a method to the study of past philosophical systems; and it deals finally with Deleuze's personal and original application of this method to produce a creative becoming of philosophy.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-4-185-205

References

- Blauberger I. I. Dianoematika i strukturnyi metod Marsialia Geru [Dianoematic and the Structural Method of Martial Gueroult]. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2008* [History of Philosophy Yearbook 2008], Moscow, Nauka, 2009, pp. 222–239.
- Deleuze G. Gueroult's General Method for Spinoza. *Desert Islands and Other Texts*, Los Angeles, Semiotext(e), 2004, pp. 146–155.
- Deleuze G. Po kakim kriteriiam uznaiut strukturalizm? [A quoi reconnaît-on le structuralisme?]. *Marsel' Prust i znaki* [Proust et les signes], Saint Petersburg, Aleteia, 1999, pp. 133–174.
- Deleuze G., Guattari F. *Chto takoe filosofia?* [Qu'est-ce que la philosophie?], Moscow, Saint Petersburg, Institut eksperimental'noi sotsiologii, Aleteia, 1998.
- Goldschmidt V. *Le système stoïcien et le problème du temps*, Paris, Vrin, 1953.
- Goldschmidt V. *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970.
- Goldschmidt V. Temps historique et temps logique dans l'interprétation de systèmes philosophiques (1970). *Ecrits*, Paris, Vrin, 1984, t. 2.
- Gueroult M. *Descartes selon l'ordre des raisons: En 2 vols*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953.

- Gueroult M. *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
- Gueroult M. *Etudes sur Fichte*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.
- Gueroult M. *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1984–1988, t. 1–3.
- Gueroult M. *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Paris, Les Belles Lettres, 1930.
- Gueroult M. *La Philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, Paris, Alcan, 1929.
- Gueroult M. *Leibniz, dynamique et métaphysique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- Gueroult M. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1979.
- Gueroult M. *Spinoza I: Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- Gueroult M. *Spinoza II: L'âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.
- Gueroult M. The History of Philosophy as a Philosophical Problem. *The Monist*, 1969, vol. 53, no. 4, pp. 563–587.
- Vuillemin J. *L'héritage kantien et la révolution copernicienne: Fichte, Cohen, Heidegger*, Paris, PUF, 1954.
- Vuillemin J. *La philosophie de l'algèbre*, Paris, PUF, 1962.
- Vuillemin J. *What are Philosophical Systems?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

ЛОГОС_

ГДЕ КУПИТЬ

ИНТЕРНЕТ-
МАГАЗИНЫ <http://www.libroroom.ru/>
<http://www.labyrinth.ru/>
<http://urss.ru/>
<http://www.ozon.ru/>

В ЭЛЕКТРОННОМ
ВИДЕ <http://www.litres.ru/>
<http://bookmate.com/>
<http://www.ozon.ru/>

МОСКВА **Фаланстер**, ул. Тверская, 17, (495) 749-57-21, falanster@mail.ru

Киоски **Издательского дома «Дело»** в РАНХиГС,
пр-т Вернадского, 82, (499) 270-29-78, (495) 433-25-02,
magazin1@anx.ru

Циолковский, Пятницкий пер., 8, стр. 1, (495) 951-19-02,
primuzee@gmail.com

БукВышка, университетский книжный магазин ВШЭ,
ул. Мясницкая, 20, (495) 628-29-60, books@hse.ru

Книжная лавка **У Кентавра** в РГГУ, ул. Чайнова, 15,
(499) 973-43-01, kentavr@rsuh.ru

Garage Bookshop, павильон Музея современного искусства
«Гараж», ул. Крымский Вал, 9, стр. 32 (Центральный парк
культуры и отдыха им. М. Горького), (495) 645-05-21

Гнозис, Турчанинов пер., 4, (499) 255-77-57

Фаланстер на Винзаводе, 4-й Сыромятнический пер., 1,
стр. 6, (495) 926-30-42

Ходасевич, ул. Покровка, 6, (965) 179-34-98, sg@yngbk.ru

Оптовая торговля: **издательство «Европа»**, М. Гнездииков-
ский пер., 9, стр. 3а, (495) 629-05-54, sales@europublish.ru

САНКТ-
ПЕТЕРБУРГ **Подписные издания**, Литейный пр-т, 57, (812) 273-50-53,
ivanovnovnov@gmail.com

Порядок слов, наб. р. Фонтанки, 15, (812) 310-50-36,
poryadokslov@gmail.com

Все свободны, ул. Некрасова, 23, (911) 977-40-47,
vsvesvobodny@gmail.com

Санкт-Петербургский Дом книги, Невский пр-т, 28,
(812) 448-23-55, zinger@spbdk.ru

Свои Книги, ул. Репина, 41, (812) 966-16-91

- Fahrenheit 451**, ул. Маяковского, 25, (911) 136-05-66,
books@frngt.ru
- Оптовая торговля: **ИД «Гуманитарная академия»**,
ул. Сестрорецкая, 8, (812) 430-99-21, (812) 430-20-91,
gumak@mail.ru
- ВОРОНЕЖ** Книжный клуб **Петровский**, ул. 20-летия ВЛКСМ, 54а
(ТЦ «Петровский пассаж»), (473) 233-19-28,
knigafe.pr@gmail.com
- ЕКАТЕРИНБУРГ** **Пиотровский** в Президентском центре Бориса Ельцина,
ул. Бориса Ельцина, 3, (912) 485-79-35
- КРАСНОДАР** **Bookowsky**, ул. Рашилевская, 106, маркет-зона Культур-
ного центра «Типография», (909) 460-71-41,
bookowsky@bk.ru
- КРАСНОЯРСК** **Бакен**, ул. Мира, 115а, (391) 288-20-82, info@bakenbooks.com
- НИЖНИЙ
НОВГОРОД** **ГЦСИ Арсенал**, Кремль, корп. 6 (здание «Арсенала»),
(831) 423-57-41, ncca@art.nnov.ru
- НОВОСИБИРСК** Литературный магазин **КапиталЪ**, ул. Максима Горького, 78,
(383) 223-69-73
- ПЕРМЬ** **Пиотровский**, Независимый книжный магазин,
ул. Ленина, 54, (342) 243-03-51, piotrovsky.book@gmail.com
- РОСТОВ-НА-ДОНУ** **В порядке**, ул. Тургеневская, 78, (863) 279-38-76,
vpyadkebooks@gmail.com
- СТАВРОПОЛЬ** **Князь Мышкин**, пр-т Карла Маркса, 54в, (928) 963-94-81,
(928) 329-13-43, myshkinbooks@yandex.ru
- ТЮМЕНЬ** **Никто не спит**, ул. 8 Марта, 2, корп. 1,
(3452) 61-38-77, niktonespit_tmnn@mail.ru
- КИЕВ** **Архе**, ул. Дегтяревская, 8а, +38 (063) 437-52-38



ИНСТИТУТ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ
ИМЕНИ ЕГОРА ТИМУРОВИЧА ГАЙДАРА —
крупнейший российский научно-исследовательский
и учебно-методический центр.

Институт экономической политики был учрежден Академией народного хозяйства в 1990 году. С 1992 по 2009 год был известен как Институт экономики переходного периода, бессменным руководителем которого был Е. Т. Гайдар.

В 2010 году по инициативе коллектива в соответствии с Указом Президента РФ от 14 мая 2010 года № 601 институт вернулся к исходному наименованию и получил имя Е. Т. Гайдара.

Издательство Института Гайдара основано в 2010 году. Его задача — публикация отечественных и зарубежных исследований в области экономических, социальных и гуманитарных наук — как классических, так и современных.