

ISSN 2949-5202

23001



9 772949 520000

Philosophical Journal

another one

Том 1
№ 1
2023

Никита Архипов
Рей Брасье
Франсуа Ларюэль
Симон Мартен
Анна Стрельчук
Максим Ухин
Анна-Франсуаза Шмид

Francois Laruelle

another one

Том 1 №1 2023

UN-AUTRE-UN

revue philosophique

Vol. 1 n° 1 2023
François Laruelle



Mozhaisk
Maison d'édition RES PRESS
2023

ЕЩЕ ОДИН философский журнал

Том 1 № 1 2023
Франсуа Ларюэль



Можайск
Издательство РЕС ПРЕСС
2023

ЕЩЕ ОДИН

философский журнал

Издается с 2023 года, выходит 2 раза в год

ISSN 2949-5202

Учредитель — Издательство РЕС ПРЕСС

Том 1 №1 2023



Программа содействия издательскому
делу «Пушкин» Французского института
при Посольстве Франции в России

Programme d'aide à la publication
« Pouchkine » de l'Institut français près
l'Ambassade de France en Russie



Главный редактор: Лолита Агамалова

Редакционный совет

Екатерина Алексеева (Москва, Россия); Никита Архипов (Москва, Россия); Александр Бикбов (Париж, Франция); Рей Брасье (Бейрут, Ливан); Диана Гаспарян (Москва, Россия); Василий Кузнецов (Москва, Россия); Владислав Карелин (Москва, Россия); Александр Писарев (Москва, Россия); Мария Пророкова (Москва, Россия); Матье Рено (Париж, Франция); Оксана Тимофеева (Берлин, Германия)

Редакционная коллегия

Николай Кшевин, Мария Романюк, Максим Ухин

Редактор французских текстов: Никита Архипов

Дизайн, верстка: Татьяна Павлова

Обложка: Родион Китаев

Корректор: Марина Стрепетова

E-mail редакции: ao.philos.journal@gmail.com

Сайт: anotheronejournal.com

Регистрация: ПИ № ФС 77 - 85481 (01.03.2023)

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

Тираж 500 экз.

© Издательство РЕС ПРЕСС, 2023

16+

СОДЕРЖАНИЕ

- 9 От редакции
- 15 Симон Мартен. Краткое введение
- 29 Анна-Франсуаза Шмид. Конец философских времен: как изменить философию, чтобы она могла участвовать в решении проблем реального мира? Философия и проблемы реального мира
- 49 Франсуа Ларюэль. Философия и не-философия. Введение
- 95 Франсуа Ларюэль. Начала не-философии. Введение
- 127 Франсуа Ларюэль. В защиту науки о Философском Решении
- 161 Рэй Брасье. Ларюэль и реальность абстракции
- 197 Анна Стрельчук. Имманентность как сопротивление. (Не-)философский диалог Жюлья Делеза и Франсуа Ларюэля
- 231 Максим Ухин. Сосуществование метафизик, или Реальное (не) в зоне доступа: способны ли мы отказаться от рефлексии?

ПРИЛОЖЕНИЕ

- 267 Франсуа Ларюэль. Ответ Делезу. Я, философ, лгу
- 311 Бастьен Галле, Франсуа Ларюэль. Интервью с Франсуа Ларюэлем, не-философом

ANOTHER ONE

Philosophical Journal

Published since 2023, frequency — two issues per year

ISSN 2949-5202

Establisher — LLC RES PRESS

Volume 1 №1 2023



Программа содействия издательскому
делу «Пушкин» Французского института
при Посольстве Франции в России

Programme d'aide à la publication
« Pouchkine » de l'Institut français près
l'Ambassade de France en Russie



Editor-in-Chief: Lolita Agamalova

Editorial Council

Ekaterina Alekseeva (Moscow, Russia); Nikita Arkhipov (Moscow, Russia);
Aleksandr Bikbov (Paris, France); Ray Brassier (Beirut, Lebanon); Diana
Gasparian (Moscow, Russia); Vasilii Kuznetsov (Moscow, Russia); Vladislav
Karelin (Moscow, Russia); Aleksandr Pisarev (Moscow, Russia); Maria
Prorokova (Moscow, Russia); Matye Reno (Paris, France); Oksana Timofeeva
(Berlin, Germany)

Editorial Board

Nikolai Kshevin, Maria Romaniuk, Maxim Ukhin

French language editor: Nikita Arkhipov

Design, layout: Tatiana Pavlova

Cover: Rodion Kitaev

Proofreader: Marina Strepetova

E-mail: ao.philos.journal@gmail.com

Website: anotheronejournal.com

State Registration №: ПИ № ФС 77 - 85481 (01.03.2023)

All published materials passed review and expert selection procedure.

Print run 500 copies.

© LLS RES PRESS, 2023

16+

CONTENTS

- 9 Editors' Introduction
- 15 Simon Martin. Brief Introduction
- 29 Anne-Françoise Schmid. The End of Philosophical Times: how to change philosophy so that it can participate in solving the problems of the real world? Philosophy and the problems of the real world
- 49 François Laruelle. Philosophy and Non-philosophy. Introduction
- 95 François Laruelle. The Beginnings of non-philosophy. Introduction
- 127 François Laruelle. In Defense of the Science of the Philosophical Solution
- 161 Ray Brassier. Laruelle and the Reality of Abstraction
- 197 Anna Strelchuk. Immanence as Resistance. (Non-) philosophical dialog between Gilles Deleuze and François Laruelle
- 231 Maxim Ukhin. Coexistence of metaphysical systems: the (not quite) Reality in the public domain: can we win through reflection?

APPENDIX

- 267 **François Laruelle. Response to Deleuze. I, the philosopher, am lying**
- 311 **Bastien Gallet, François Laruelle. Interview with François Laruelle, non-philosopher**

От редакции

Мы долго рассуждали, как следует выстроить обращение редакции. Этот формат, как правило, имеет четкую структуру: объясниться, кто мы такие, зачем мы пришли и что нового мы привносим; что будет в миру от нас и что в мире изменится. Вроде бы ничего сложного. Тем не менее долгое время мы чувствовали себя в тупике: ответы на эти вопросы предполагают строгую формализацию, в то время как мы видели причину в необходимости создать крутой журнальный проект, иначе — попросту расширить пространство возможных смыслов, где единственной *цензурой, сеткой, тюрьмой* может быть только «прозрачная тюрьма языка», но и тут ключевое — «может». Если подключить философскую рефлексию, обычную философскую процедуру, вероятно, окажется — оказалось прямо сейчас — что сказать следует всего-ничего, всего лишь о том, кто мы на самом деле *поистине есть*. К примеру: «Мы — команда молодых философов...». И вправду: мы — команда молодых философов. Мы достаточно молоды для того, чтобы считать, что философия способна изменить мир, а также верить в знание, способное «разорвать цепи рабства». Но также мы достаточно зрелы, чтобы *дать этому время* и понимать необходимость *времени*, что вовсе не-необходимо подразумевает путь реформ, но скорее — путь решения. Собственно, это «решение» мы принимаем сейчас. Итак, оба этих импульса (мысли об изменении и времени), вероятно, и породили проект, который мы назвали иронично и, мы надеемся, скромно: еще один. Так что это обозначает? Если быть предельно серьезными,

то разрыв и одновременно спайку с традицией (под которой мы будем иметь в виду *наследие*): это просто *еще один философский журнал*, еще одна мысль и еще одна интерпретация, etc... бесконечное поле возможного. Но также *еще один* — *всего лишь* еще один. Поэтому, если быть предельно честными — это нежелание *всегда* быть предельно серьезными. Оставим это содержанию наших выпусков; мы хотели бы, чтобы сообщество порождало не только серьезность, но также и радость.

Первый выпуск *еще одного* посвящен Франсуа Ларюэлю, который... это было спонтанное решение не завязанное ни на чем, кроме бессовестной смелости в выборе незнакомого и — возвращаясь от предельной честности к предельной серьезности — попросту того факта, что есть некий философ *n*, коллега, порою соратник известных *n* в степени *n* (Делез, Нанси, Дюфрен, Лиотар и Ко), создатель некой не-философии, теории-участницы интеллектуальных дебатов второй половины XX в., сегодня. Но если «Что такое философия?» Делеза и Гваттари — уже классика *имманентистской мысли* (в России в частности), то Ларюэль российскому читателю не знаком. Так мы поняли: пора знакомить.

Последний перевод текстов Франсуа Ларюэля с обширным корпусом комментариев был опубликован при финансовой поддержке Французского института в журнале «Синий диван» в 2013 году. Эта публикация стала первым серьезным поводом для дискуссии о Франсуа Ларюэле в российской академической среде. Тем не менее тексты Ларюэля, *ключевые* для понимания не-философии, еще не были переведены на русский язык. И мы с радостью хотим сообщить, что ситуация изменилась: перед вами — целый номер с переводами ключевых текстов, а также блок статей (оригинальных, опубликованных впервые, а также переводных) о Ларюэле и не-философии.

Наконец, наше (общее) путешествие в не-философию не состоялось бы, если бы не: Артем Морозов и Никита Архипов, которые консультировали нас в процессе работы над номером по всем вопросам, связанным с французской

философией, французским и философией и *vice versa*, Анна-Франсуаза Шмид и Симон Мартен, Анна Стрельчук и Михаил Лясковский, Родион Китаев и Артем М., Павел Петров, Татьяна Павлова, Марина Стрепетова, Дмитрий Жуков, Рэй Брасье, Александр Писарев. Также редакция благодарит Французский институт — организацию, благодаря которой в России вышло и, несмотря ни на что, *продолжает* выходить большое количество радикально важных текстов, и благодаря поддержке которого не-философия обрела материальный носитель.

Лолита Агамалова
Николай Кшевин
Мария Романюк
Максим Ухин

Краткое введение

Симон Мартен

Краткое введение

Симон Мартен — докторант Université de Vincennes — Paris 8, Paris, France; email: martin.simon1602@gmail.com

пер. с фр. Дмитрия Жукова

После нашей встречи с Анной Стрельчук и любезного предложения принять участие в первом номере журнала «Еще один» меня, как молодого исследователя творчества Франсуа Ларюэля и хранителя его архива, попросили изложить причины слабой или вовсе отсутствующей рецепции его работ. Мы предлагаем объяснить этот феномен, прояснив некоторые недоразумения, загнавшие творчество Ларюэля в интеллектуальное подполье, снятие покрывала с которого побуждает к медленному, но уверенному его переоткрытию.

Философский остракизм творчества Ларюэля тем более поражает, что автор довольно быстро становится близок к знаменитым фигурам философии. Выпускник Высшей нормальной школы, он защищает диссертацию под руководством Поля Рикера¹, часто встречается Эммануэля Левинаса и Мишеля Анри, близким и верным другом которого впоследствии станет. В 70-е годы его имя стоит рядом с именами Жана-Люка Нанси, Микеля Дюффрена или Жана-Франсуа Лиотара². Ларюэль переиздает некоторые работы Жильбера Симондона³. Его «не-философское» творчество становится предметом споров с

¹ Laruelle F. Économie générale des effets d'être: thèse de doctorat d'État. Paris X, 1975. Готовится к публикации в издательстве Chisokudô Publications.

² Derrida J., Kofman S., Lacoue-Labarthe P., Nancy J.-L. Déclin de l'écriture. Paris: Aubier-Flammarion, 1977; Textes pour Emmanuel Lévinas. Paris: Jean-Michel Place Éditeur, 1980.

³ См.: Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier, 1958; Simondon G. L'individuation psychique et collective. Paris: Aubier, 1989. Обе книги вышли в серии «RES, l'invention philosophique», которой руководил Ларюэль.

Жаком Деррида⁴, Жилем Делезом⁵ и Жаном-Люком Марионом⁶ и приобретает широкую известность после упоминания Делезом и Гваттари в «Что такое философия?», которые посвящают последние страницы этого труда Франсуа Ларюэлю⁷.

Однако упомянутые знакомства вовсе не гарантировали Ларюэлю известности, и мы не можем вменить это «не-философскому» содержанию его работ, от которых философы могли бы вежливо отказаться. Начиная с 70-х годов, еще перед изложением «не-философии»⁸ или «*строгой науки о человеке*»⁹, многие находили его язык сложным и даже неясным. В 1977 г. Жан-Люк Нанси рассматривал эту проблему как следствие «абсолютной само-сконструированности»¹⁰ его речи, которая требует от читателя «особого психологического расположения, интенсивного запоминания, позволяющего без остатка нагромождать концептуальные штрихи»¹¹. Филипп Лаку-Лабарт задается вопросом об обоснованности его «гипер-технического» письма «со всеми философскими и политическими следствиями, которые оно сегодня за собой влечет»¹². Упрек в невразумительности раздается до сих пор¹³. В недавней хорошо известной

⁴ См., например, реакцию Деррида на не-философию, выражающую сомнение, хотя и дружественное: Derrida J. Controverse sur la possibilité d'une science de la Philosophie // Osiris, 1988, № 5. P. 63.

⁵ Там же. С. 101 и далее.

⁶ См. Laruelle F. L'Appel et Le Phénomène. Revue de Métaphysique et de Morale. vol. 96, no. 1, 1991, pp. 27–41. Статья, на которую сжато отвечает Марион См. Там же, С. 72. Напомним, что в 1995 году Марион редактирует его «Принципы не-философии» в «Presses Universitaires de France».

⁷ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009. С. 252-253.

⁸ Мы обнаруживаем прилагательное «не-философский» начиная с 1985 года: Laruelle F. Une biographie de l'homme ordinaire. Paris: Aubier, 1985. P. 48. Но этот термин становится самостоятельным лишь в 1989 г.: Laruelle F. Philosophie et non philosophie. Liège-Bruxelles: Pierre Mardaga Éditeur, 1989.

⁹ Laruelle F. Une biographie de l'homme ordinaire. Paris: Aubier, 1985. P. 8.

¹⁰ Там же, с. 245.

¹¹ Там же, с. 245 и далее.

¹² Там же, с. 267 и далее.

¹³ Там же. По поводу обвинений в невразумительности см.: Blanco J.D. Initiation à la pensée de François Laruelle. Paris: L'harmattan, 1997. P. 201.

мистификации шутники из «Badiou Studies» не преминули осудить стиль Ларюэля, поставить под сомнение его серьезность и свести его мысль к простой философской бессмыслице¹⁴.

Последние критические обзоры склоняются к молчаливому уподоблению мысли Ларюэля «французскому теоретическому» иррационализму, который стал мишенью такого авторитетного философа, как Жак Бувресс¹⁵, чья критика повлияла на целое поколение философов-эпистемологов. В итоге Ларюэль был обойден вниманием историков философии, то есть подавляющего большинства французских профессоров, которые только и были способны прочесть его текст. Сам Ларюэль язвительно осуждал¹⁶ историю философии как университетскую дисциплину. «История философии»¹⁷ демонстрирует увязание философии в фактуальности своего собственного корпуса, и именно в Университете история философии постепенно превратилась в инстанцию, выносящую решение об обоснованности и внутренне философском характере мысли. Вместе с ней «философская практика превратилась в археологию своих собственных руин»¹⁸. Без сносок в конце страницы научность текстов Ларюэля даже не нуждалась в критике, чтобы профессора усомнились в ней и оставили без внимания. Это чтение, требующее университетского образования, но в обход ученых. Итак, Ларюэль обращался к образованным читателям, способным признать актуальность интересующих его проблем и понять если не все, то большую часть отсылок. Но эти читатели также вышли из университета и философии: противоречивое предписание, которое сдерживает академи-

¹⁴ Barberousse A., Huneman P. Un "philosophe français" label rouge, Relecture tripodienne d'Alain Badiou // Carnet Zilsel, № 5.

¹⁵ См. Bouveresse J. Rationalité et cynisme. Paris: Minuit, 1984.

¹⁶ См. Laruelle F. Les crimes de l'histoire de la philosophie // Pourquoi pas la philosophie? Cahier, 1983, №2. Например, см. Там же, с. 23: «Университетская философия – это большая философия, в руках историков философия стала болезнью мысли».

¹⁷ Laruelle F. Les crimes de l'histoire de la philosophie // Pourquoi pas la philosophie? Cahier, 1983, №2.

¹⁸ Laruelle F. La lutte et l'utopie à la fin des temps philosophiques. Paris: Kimé, 2004. P. 16.

ческое признание и формирование читающей публики.

Нам неизвестно, типично ли для французов заранее высмеивать сдержанных мыслителей. Но прежде подчеркнем, что *отказ от позиционирования, свойственный не-философской практике, взамен подразумевает объективную видимость позиционирования не-философии, согласно философскому или просто поспешному пониманию ситуации.* Отсюда недоразумения. С политической точки зрения равно легко и абсурдно помещать Ларюэля справа¹⁹, радикально слева²⁰ или «в центре»²¹. Более того, по существу не-либеральная стратегия Ларюэля позволила ему в значительной степени избежать культурной и литературной «экономики», за исключением довольно плодотворных, но как правило скромных областей, таких как ОНПН²² и журналы²³ или диссертации, которыми он руководил²⁴. Не будучи ни медийным, ни верующим, ни политизированным, ни чисто университетским философом, Ларюэль отсутствует на философской сцене и в парижских философских кругах²⁵, подобно другим современникам, таким как Патрис Гийамо или Серж Вальдиночи.

¹⁹ В зависимости от того, насколько некоторые «христианские» темы могут представлять не только иррациональный, но и консервативный образ. См.: Laruelle F. *Le Christ futur, une leçon d'hérésie*. Paris: Exils, 2002; Laruelle F. *ChristoFiction, Les ruines d'Athènes et de Jérusalem*. Paris: Fayard, 2013. Что касается более реакционных отзвучиваний, можно упомянуть «Le déclin de l'écriture», там же; Laruelle F. *L'ultime honneur des intellectuels*. Paris: Textuel, 2003.

²⁰ См., например: *Le principe de minorité*, op. cit.; Laruelle F. *Introduction au non-marxisme*. Paris: PUF, 2000; Laruelle F. *Théorie générale des victimes*. Paris: Fayard, 2011.

²¹ Можно считать основную тему «введения демократии в мысль» противостоящей маоизму Бадью [Anti-Badiou, Paris, Kimé, 2011] или слегка гуманистический отзвук понятия «человек-как-личность» и т. д. Laruelle F. *Anti-Badiou*. Paris: Kimé, 2011.

²² По поводу концепции ОНПН (Международная организация не-философии) См. Laruelle F. *La lutte et l'utopie à la fin des temps philosophiques*. Paris: Kimé, 2004. P. 127.

²³ Сначала с 1983 по 1985 гг. Ларюэль издавал «Pourquoi pas la philosophie», потом с 1987 по 1990 гг. — «La Décision philosophique», в издательстве «Osiris». Будучи членом Международного коллежа философии [CIPh], он поспособствовал расширению его влияния и участвовал в издании его журнала.

²⁴ Франсуа Ларюэль был научным руководителем более 35 диссертаций в университете Париж X Нантер между 1987 и 2016 гг.

²⁵ Практически ни одну книгу Ларюэля нельзя купить в знаменитом книжном магазине «Vrin» (Париж, площадь Сорбонны).

Ларюэль, наряду с Деррида и Делезом, был тепло принят в США²⁶ как их наследник или «последний по времени французский философ» наряду с Аленом Бадью²⁷. Эта популярность в Америке обязана также недавнему сближению Ларюэля с современными реализмами²⁸. Изначальная теоретическая составляющая не-философии, предшествование и безразличие Реального по отношению к философии, заставила некоторых авторов отнести ее к современному философскому движению по обновлению реализма, начавшегося со «спекулятивного реализма», чьим основателем невольно стал Квентин Мейясу. Эти современные реализмы, которые были картографированы Изабель Томас-Фогель²⁹, хотели бы видеть у Ларюэля поиск реального, «которое в нас не нуждается»³⁰. Но для Ларюэля реальное также называет себя «Человек» или «en-personne»

²⁶ Об этом говорит количество переводов, которое не перестает увеличиваться с начала 2010-х.

²⁷ Разумеется, речь идет и о других современных французских философах, таких как Марион, Нанси, Стиглер, Малабу или Рансьер. См., например, James I. *The New French Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 2012. А также см.: Stockwell C., James I. *The Technique of Thought: Nancy, Laruelle, Malabou, and Stiegler after Naturalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019.

²⁸ «Если реализм стал философски непонятным для европейской мысли после Канта, стоит признать исключительную заслугу работ Франсуа Ларюэля в том, что он показал, как ресурсы трансцендентальной философии могут быть обращены против идеализма, чтобы сделать мыслимым подлинный трансцендентальный реализм». См. Brassier R. *Le néant déchainé. Lumières et extinction*. Presses Universitaires de France, «MétaphysiqueS», 2017. P. 189.

²⁹ Томас-Фогель тщательно старается не записывать Ларюэля в ряды новых реалистов. Скорее для них он играет ограниченную и неотчетливую роль «мэтра». См. Thomas-Fogiel I. *Le lieu de l'universel*, Paris: Seuil, 2015. P. 348.

³⁰ Мейясу понимает Реальное с помощью «архископаемого» или «доисторического», ссылаясь на Реальное, которое, существуя раньше человека, существует раньше акта данности ему мира. Перед бесповоротным реализмом высказывания о доисторическом «все идеализмы сходятся и становятся одинаково экстравагантными». См.: Мейясу К. *После конечности: Эссе о необходимости контингентности*. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2016. С. 31. Или в духе других философов, которые не причисляют себя к реализму, как у Тристана Гарсия: «Мир без меня — это то, что я постоянно нахожу у себя под пальцами и у себя под глазами, всю свою жизнь, ни больше ни меньше [...]. Не нужно думать, что мир, лишенный моего существования, или существования всех людей, или существования всех воспринимающих существ, исчез бы для нас или исчез бы сам для себя, более не существуя, исчезли бы именно мы просто-напросто». Garcia T. *Forme et objet: un traité des choses*. Paris: PUF, 2011. P. 91. По поводу реализма см.: там же, с. 10.

— в чем его недвусмысленно упрекает Рэй Брасье³¹, который не может признать идею лишь человеческого реального. Разного рода концептуальные и тематические сближения могли бы легко превратить Ларюэля в предтечу и предвестника самой современной мысли — либо в ее последнего врага. В любом случае они вписывают Ларюэля в философский горизонт и отодвигают его на позиции, которые содействуют как его продвижению, так и непрерывному возникновению новых недоразумений — метафизических, герменевтических, гуманистических или же относящихся к области науки и искусства. У авторов этого выпуска, безусловно, другие устремления.

Проект Франсуа Ларюэля делится на пять периодов или «этапов», от «Философии I» до «Философии V». Философия I [1971-1978] состоит в утверждении философии, которая стремится к объединению и преодолению других философий, а именно Гуссерля, Хайдеггера, Ницше и Делеза в диалоге с мыслью Деррида, феноменологией и психоанализом. Философия II [1981-1992] обозначает разрыв с философским образом мысли через «открытие не-философии против философии и в пользу науки»³². Последняя, согласно Ларюэлю, есть «более чем разрыв или новое решение первой инстанции», но «подчинение не-философского решения его имманентной причине, видению-в-одном, раскрытом в «Принципе меньшинства»³³ и осуществленном более строго, менее двусмысленно в «Биографии ординарного человека»³⁴,³⁵. В действительности «Био-

³¹ Brassier R. Le néant déchaîné. Lumières et extinction. Presses Universitaires de France, «MétaphysiqueS», 2017. P. 215. И далее: «[...] настойчивость, с которой Ларюэль хочет отождествить необъективируемую имманентность Реального с “человеческим”, украдкой реонтологизирует ее. Хуже того, это в конечном счете случайное отождествление с человеческим индивидом угрожает свести заявленный Ларюэлем радикализм не-философии к трансцендентальному индивидуализму, в котором каждое человеческое я становится предельным определяющим философии; эта позиция слишком сильно напоминает фихтеанский солипсизм, чтобы убедительно называться не-философией». Йен Джеймс находит этот аргумент убедительным, см. James I. The New French Philosophy. Cambridge: Polity Press, 2012. P. 179.

³² Laruelle F. Principes de la non-philosophie. Presses Universitaires de France, 1996. P. 39.

³³ Laruelle F. Le principe de minorité, Paris: Aubier-Montaigne, 1981.

графия» предлагает «иную парадигму»³⁶, согласно которой философия сама может мыслиться иначе, нежели философским образом; эта парадигма основана на мысли о «радикальной имманентности»³⁷ или «Одном», чье отношение к философии понимается Ларюэлем как «Видение-в-одном»³⁸. Эта радикальная имманентность находится в самом ядре *научной* установки, которая не определяет реальное по-философски через понятие, но всегда безразличным по отношению к своим репрезентациям, то есть как имманентность, которая не может ни в каком отношении быть отделена от своего понятия. Согласно Ларюэлю, только наука философии позволяет формулировать теоретическую мысль, которая не была бы в своей основе философской.

Первый номер этого журнала посвящен переходу от Философии II к Философии III, некоторые сущностные черты которого мы здесь обсудим. «Принципы не-философии» ретроспективно представляют «Теорию чужестранцев» лишь как «вклад новой дисциплины [сформулированной в «Биографии» и в «Философии и Не-философии»] в классические проблемы философии, как человек, иное, бессознательное»³⁹. Хотя «Теория чужестранцев», как кажется, тоже предлагает новую дис-

³⁴ Laruelle F. Une biographie de l'homme ordinaire, Paris: Aubier, 1985.

Эта работа «содержит в виде наброска все будущие темы и дальнейшие разработки». мLaruelle F. Principes de la non-philosophie. Presses Universitaires de France, 1996. P. 39.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же, с. 23.

³⁷ Там же, с. 20.

³⁸ Понятие «видение-в-Одном» в строгом смысле не представлено в «Биографии», но мы видим его основания в понятии «уни-латеральности». Оно означает «приведенное» или «увиденное» «со стороны Одного», то есть приведенное к радикальной имманентности. См. , например, Laruelle F. Une biographie de l'homme ordinaire, Paris: Aubier, 1985. P. 53, Th.12: «Чтобы помыслить терм или индивида как такового, нужно сочетать два определения: уни-латеральность Мира по отношению к нему или властей по отношению к меньшинствам; его неотчуждаемая реальность, имманентная или присущая ему в форме Одного». Мы обнаруживаем понятие уни-латеральности уже в «принципе меньшинства» (там же, особенно с. 142). Видение-в-Одном будет тематизировано в: Laruelle F. Philosophie et non-Philosophie. LiègeBruxelles: Pierre Mardaga Éditeur, 1989. P. 58.

³⁹ Laruelle F. Principes de la non-philosophie. Presses Universitaires de France, 1996. P. 39.

циплину («не-психоанализ»)⁴⁰ — речь идет не о дисциплине, но о применении дисциплины. «Теория чужестранцев», опубликованная до «Принципов», остается «под их влиянием»⁴¹. Итак, «Принципы» являются «систематическим завершением»⁴² новой дисциплины (не-философии). Философия III завершает Философию II и применяется к прочим ее философским проблемам. К Философии II можно обращаться в той же мере, как к Философии III, и она не устаревает с наступлением третьей, чьей менее развитой и точной версией является. Тем не менее:

«Философия II была основана на двух взаимно дополняющих аксиомах: 1/ Одно есть имманентное видение-в-Одном. 2/ Имеет место особая близость между видением-в-Одном и феноменальным опытом «научной мысли», так что не-философия осуществляется больше не наивно философским способом, но через опрокидывание эпистемологической иерархии она становится приоритетным элементом науки. Значит, она осуществляется через предельную хитрость философии, которая отказывается «сложить оружие» перед Реальным, то есть признать вытеснение Реального, к которому она как видение-в-одном его принуждает»⁴³.

Объясним. Философия II мыслит радикальную имманентность как *theoria* в том смысле, что она не понимается как «наука». То есть речь не о «позитивной» науке, чуждой своему содержанию, и не об «абсолютной» науке в духе Гегеля⁴⁴, но о науке, которая не означает ничто иное, как радикальную имманентность, мысль или *vud [theoria]* без дистанции, науке, отталкиваясь от которой можно было бы мыслить философию⁴⁵. Именно в этом смысле не-философия является подлинной «наукой философии», а не еще одной *точкой зрения* на

⁴⁰ См.: Laruelle F. *Théorie des étrangers*. Paris: Kimé, 1995, P. 172.

⁴¹ Laruelle F. *Principes de la non-philosophie*. Presses Universitaires de France, 1996. P. 39

⁴² Там же, с. 6.

⁴³ Там же, с. 39.

сущность философии. Однако Ларюэль считает, что Философия II пока еще лишь утверждала превосходство науки над философией, иначе говоря, только предлагала эпистемологию философии, которая, не будучи более философской или «логической», но научной, сместила бы акцент в сторону науки [эпистемо-логия]⁴⁶.

И все же этот жест воспроизводит иерархическое отношение: все еще видны шрамы, оставленные философской мыслью, как и её нависшая длань. Речь всегда идет о «хитрости», настойчивости и прочности философского способа мыслить, о притязании и *самодостаточности*, которая заключается в том, чтобы мыслить Реальное как *определяемое* наукой, мыслить его в *различии*, противоречащем радикальной имманентности, исходя из которой Ларюэль намеревался мыслить. Отсюда мы переходим от эпистемологического поворота или утверждения трансцендентального превосходства науки над философией к «единой теории науки и философии»: «Объединенная теория заменяет близость Одного и науки односторонним равенством философии и науки, философии и искусства, этики и т. д. ввиду Одного и вводит тему «демократического» в саму мысль, а не в качестве предмета мысли»⁴⁷.

⁴⁴ Хотя Ларюэль еще в начале Философии II называет эту науку «абсолютной», она, в отличие от гегелевской науки, наивна, «[...] сразу действительна и завершена [...]». Laruelle F. *Principes de la non-philosophie*. Presses Universitaires de France, 1996. P. 160. См. также там же, с. 7 и далее. В последующих работах будет выбран термин «радикальная», ведь «абсолютная» все еще остается двусмысленным, поскольку он может пониматься как противоположный «относительному», что было бы противоречиво, учитывая имманентность, которую Ларюэль собрался осмыслить. См.: *Qu'est-ce que la nonphilosophie*, in Blanco J.D. *Initiation à la pensée de François Laruelle*. Paris: L'harmattan, 1997. P. 48.

⁴⁵ «Теория — это радикальный субъект, опыт неотъемлемости (от) себя и индивидуальной сущности. Она перестает быть атрибутом и единой целью, когда она отождествляется с радикальной имманентностью субъекта, совершенной или индивидуальной; когда «созерцание» есть (для) себя своя собственная сущность [...]». Там же, с. 20.

⁴⁶ «[...] философия, принимая науку, как абсолютно Иное, как непознаваемое, пытается сделать ее для себя познаваемой и переписать ее. Эта попытка называется «философией науки» и «эпистемологией». Laruelle F. *En tant qu'un*. Paris: Aubier, 1991. P. 44.

⁴⁷ Laruelle F. *Principes de la non-philosophie*. Presses Universitaires de France, 1996. P. 41.

В Философии III речь идет о том, чтобы «освободиться от авторитета науки, то есть на самом деле от любого философского духа иерархии, и принять в качестве своего объекта философскую самодостаточность в целом»⁴⁸, ведь это скрытое господство науки все еще было *философским* в той же степени, что и *эпистемологическое различие*, несмотря на попытки предотвратить такого рода философскую инверсию. Один из главных мотивов перехода от второй философии к третьей состоит в расширении не-философии через осуществление *трансцендентальной науки* философии как объединенной теории философии и науки⁴⁹. Она открывает «демократию в мысли», которая, в свою очередь, освобождает науки от философского господства *эпистемологии*. В рамках творчества Ларюэля переход от второй философии к третьей имеет решающее значение для понимания более позднего развития *нестандартной философии* и ее близости к конкретной науке — квантовой физике.

⁴⁸ Там же, с. 40.

⁴⁹ Заметим, что Людмила Гоготшвили также устанавливает в Философии III различие между Реальным и трансцендентальным там, где Философия II их все еще смешивает. См.: Gogotishvili, L. L'immanent, le transcendant et le dual à la cinquième étape de la non-philosophie de François Laruelle. Dialogue franco-russe en philosophie: Autour de l'œuvre de François Laruelle et de sa réception en Russie. Pessac: Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2018. P. 137. Этот вопрос требует дальнейшего рассмотрения.

Конец философских времен:
как изменить философию, чтобы
она могла участвовать в решении
проблем реального мира?

Философия и проблемы
реального мира

Анна-Франсуаза Шмид

Конец философских времен: как изменить философию, чтобы она могла участвовать в решении проблем реального мира? Философия и проблемы реального мира

Анна-Франсуаза Шмид — философ, ассоциированный профессор кафедры теории и методов инноваций MINES ParisTech, Paris, France; e-mail: annefschmid@gmail.com

пер. с фр. Марии Бондер¹

под ред. Никиты Архипова

Ключевые слова: философия, родовое, реальный мир, междисциплинарность, недодетерминация, интегративный объект

Мы строим гипотезу, согласно которой философия и реальный мир не имеют прямой связи, а также пытаемся вообразить условия, при которых философия могла бы состоять с ним в подобных отношениях. Для этого мы прибегаем к понятию «невозможности», вводим идею о множестве философий, рассматриваем вопрос о самодостаточности философии, говорим о таком реальном, которое не выступает продуктом философии, а также касаемся понятия «нестандартной философии». Впо-

¹ Перевод с французского Марии Бондер по изданию: ©Anne-Françoise Schmid. *La fin des temps philosophiques: comment changer la philosophie pour la mettre en situation de contribuer aux problèmes du monde réel? Les philosophies et les problèmes du monde réel.* // Oraxiom, 2020. P. 33-40. Публикуется с любезного разрешения автора. *l'invention philosophique*, которой руководил Ларюэль.

следствии мы дадим иную интерпретацию для всего вышеперечисленного, обращаясь к понятию «родового», а также заменим привычное понятие сверхдетерминации на недодетерминацию. Этот ход изменит отношения между многочисленными философиями и другими дисциплинами. Множество философий больше не смотрят на прочие дисциплины сверху, но располагаются на одном уровне с ними, чтобы создать как новые связи между самими философиями, так и связи с другими дисциплинами.

Как изменить философию, чтобы она влияла на решение проблем реального мира? Эта задача предполагает два неизвестных: философия и реальный мир.

1. Философия традиционно мыслилась в определенном отношении к реальному миру по той простой причине, что за ней предполагалась задача не только распознать его, но и участвовать в его организации с помощью диалектики и топологии. Впоследствии это породило ряд проблем — проблем реального мира. Одна философия могла считаться более обоснованной, чем другая, поскольку ее идеи способствовали формированию реального мира. В итоге мы имеем множество «реальных миров», которые соперничают друг с другом и могут пойти друг на друга войной.

2. «Проблемы» реального мира обозначают своего рода «невозможное» для философии, но тем самым они дают ей повод (*occasion*) превзойти себя и отводят место для новой философии. Предполагается, что проблемы реального мира существуют в дискурсе, но при этом не исчерпываются им: с одной стороны, они преодолимы посредством риторики, с другой — ускользают от нее.

3. Как следствие, каждая философия надеется достучаться до реального мира, пока он непрерывно деградирует: «Во времена, когда финансы, глобализация и глупость захватили мир и т. д.», каждая философия считает, будто способна предоставить свое решение и установить свое господство. Это ставит ее в противоречивую ситуацию: скажем, гуманизм был из разряда нелепиц, каких только свет не видывал, и тем не менее нынешний мир считается дегуманизированным. Как только какая-нибудь философия начинает публично высказываться, она конструирует похожие противоречия, разрешение которых превышает ее технические возможности.

4. Время якобы движется навстречу все более темным горизонтам, и якобы только философия сможет стать спасительным лучом света. Так философия сообщает проблемам реального мира их темпоральность. Дело заключается не в том, чтобы раз-

рушить философию или «реальный мир», но устранить их переплетение. Если оставить в стороне как их взаимодополняемость, так и противопоставление, то и философия, и реальность обретут новые измерения.

Проблемы 1-4 формируют смутную идею о структуре философии. Она дается через противопоставление с другими философиями и в то же время с «реальным миром» в той мере, в какой он ускользает от философской ясности. Будто самостоятельно их воздвигнув, философия возникает через указание на собственные границы. Всякая философия удваивает эмпирическое, порождая ту его версию, которую она держит на расстоянии, и двойника, которого являет ее трансцендентальное. В то же время имеются две темпоральности, одна из которых восходит к традиции и составляет ее богатство, тогда как в другой эта традиция подлежит преодолению благодаря философии, в защиту которой мы высказываемся или не высказываемся («я кантианец», «я был сартрианцем и феноменологом» и т. д.). Таким образом, рассказ о появлении философий отправляется от традиции, чтобы объединить ее в альянс с невозможным союзником (как одновременно мыслить феноменологию и структурализм, как создать место «субъекта» в формализованной системе и т. д.). Так рождается любая философия. Сам феномен подобных альянсов крайне интересен, но его следует пересмотреть, вновь обратившись к каждой из проблем, перечисленных в пунктах с 1 по 4.

1. Философию стоит не столько мыслить как философии, прибегая к форме множественного числа, но считать эту множественность необходимой и изначальной, чтобы не иметь дело с ее урезанной версией. Давайте же избавим философию как от традиции, так и от мрачных мыслей о реальном мире, чтобы придать ей состоятельность самобытной «формы» мышления о противоположностях. Следует придать ей подобную форму вовсе не для того, чтобы нейтрализовать эти противоположности, но чтобы полагать их взаимную независимость или их тождество. Мы отдаем себе отчет в наличии противоположностей, но видоизменяем их синтаксис. Это изменение оборачивается тем, что философия более не может повлиять на

проблемы «реального мира», но взамен она получает возможность совершать многочисленные напластования² различных эпизодов истории философии друг на друга с целью описать полученные результаты. Таким образом, из сочетаний того, что привычно считалось противоположным, изобретается синтаксис.

2. Предположим, что проблемы реального мира действительно существуют, но воздержимся от их философской интерпретации. Это означает, что реальность, представленная этими проблемами, предшествует философии, что она открывает для

² Термин *superposition* («суперпозиция», «наложение») употребляется Шмид вслед за Ларюэлем с оглядкой на *autoposition* («самополагание», «самопозиция»), в рамках не-философии выступающий пейоративом, и все значения собственно *superposition*. Для большинства из них ядром выступает суперпозиция как композиция функций (применение одной функции к результату другой), векторная или линейная сумма: принцип суперпозиции в классической физике — результат воздействия на частицу нескольких внешних сил — представляет собой векторную сумму воздействия этих сил; в квантовой физике — если для системы допустимы состояния Ψ_1 и Ψ_2 , то допустима и их линейная сумма вида $\Psi_3 = c_1\Psi_1 + c_2\Psi_2$. Наиболее известная иллюстрация последнего принципа — это мысленный эксперимент кот Шредингера. Поскольку Ларюэль и Шмид чаще всего имеют в виду контексты физики колебательных процессов или квантовой механики, матричной и волновой, это значение термина у них преобладает. В физике высоких энергий и микромире в целом принцип суперпозиции вытекает из некоммутативности волновых функций и их состояний, что дает квантовую логику, отличную от бинарной как в принципах исчисления, так и в ее аппаратной реализации (квантовые компьютеры и кубиты). В математической логике и исследованиях ИИ исчисление суперпозиций (*superposition calculus*) — это область автоматизированных умозаключений, на которой основывается доказательство теорем с помощью компьютерных программ в логике первого порядка с равенством; к нему если не могли раньше, то смогут теперь отсылать тексты Ларюэля про non-phi как A Phi (т.е. не-философию не как A.I., или artificial intelligence, даже general, но как Ap, или philosophie artificielle). См., напр.: Laruelle F. *L'ordinateur transcendantale: une utopie non-philosophique // Homo ex machina / ed. F. Laruelle. P.: l'Harmattan, 2005.* В квантовой информатике в области суперкомпьютинга квантовая в собственном смысле суперпозиция сулит достижение квантового превосходства (*quantum supremacy; suprématie/avantage quantique*) — суперполиномиального ускорения в решении сложных задач, где ответом служит выборка из вероятностного распределения, отличных от т.н. проблем разрешимости (*decision problems; problèmes de décision*) с однозначным «да/нет». Однако принцип суперпозиции имеется и в геологии: там он означает попросту то обстоятельство, что геологические породы идут в порядке их образования, т.е. более древние пласты залегают глубже. В таких случаях уместно будет переводить *superposition* как «напластование» или «наслоение». Именно с этим значением, к которому отсылают Ларюэль со Шмид в своих ответах, успели поработать Делез и Гваттари в своей последней книге, где ими в т.ч. обсуждается не-философия Ларюэля: Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009. С. 68–69, 144. — *Прим. науч. ред.*

философии возможность новых невозможных альянсов, но позволяет описать их лишь косвенно, в то же время принимая описания других философий. Это не значит, что в силу существования напластований, «слоев» и страт, все философии равноценны в их отношении к реальному миру, как и не значит, что проблема и ее аспекты могут быть поняты только посредством несинтетического обобщения — синтеза без синтеза — всех косвенных подходов. В наше время известно, что множество научных проблем больше не находят окончательного обобщения. Наша медицина имеет дело с эпидемиями без патогенов, такими как ожирение или депрессия, где синтез знаний более недоступен. Добавим к этому также объекты, которые конструирует наука на междисциплинарном уровне. Эти объекты, не имеющие философского или этического статуса, если таковой не становится объективным выражением намерения конкретного ученого, я назвала «интегративными объектами».

3. Нет необходимости полагать, будто сегодня установить авторитет философии сложнее, чем когда-либо. Да, для философии настали непростые времена, однако подобное убеждение (или пережитое)³ необязательно должно сопровождаться представлением о времени как линейно нисходящем. Может существовать сразу несколько действующих темпоральностей, сопровождающих друг друга. Чаще всего будущее видят как не-грядущее (*a-venir*), как продолжение прошлого и настоящего. Но также мы можем различить другой модус будущего — ту его версию, которая надрезает настоящее и прошлое и одновременно осуществляет оба этих представления: будущее, к которому мы идем, но которое в то же время «капает» (это выражение Франсуа Ларюэля) в наше настоящее и прошлое.

4. Несомненно, у философии есть темпоральность, лежащая

³ Категория немецкой феноменологии, активно используемая в психиатрии. *Erlebnis* (или *vesu* на французском) обозначает травматичный опыт, вокруг которого выстраивается сознательный дискурс человека, стремящийся затушевать травматичное. — *Прим.ред.*

между традицией и невозможным будущим, и от нее стоило бы избавиться, однако проблемы реального мира также имеют и учреждают многочисленные темпоральности, независимые от философий в их множественности. Вместо одной единственной темпоральности следует изобретать множество темпоральностей, синхронизируя и рас-синхронизируя их, будто это звуки музыки или шумы, объединяемые в партитуры. Для этого необходима и архитектура, не отмеченная высокомерием: в отличие от того, как это было у представителей романтизма, она должна олицетворять не только будущий упадок. Эта архитектура положит предел общепринятому тезису, будто философия, как сова, всегда просыпается лишь в глубоких сумерках, когда уже слишком поздно. Однако уже с самого начала философия присутствовала здесь как множество философий. От стоящей особняком линейности мы переходим к сконструированной множественности, которую мы продолжим конструировать. В таком случае многочисленные одиночества станут причастны к открытой коллективной близости. Отсюда и произойдет возвращение к философиям, которые, однако, будут нейтрализованы и преобразованы в понятийное сырье, чтобы с их помощью реальность и ее знаменитые «проблемы» могли быть косвенно поняты.

Если допустить, что озвученные предложения-теоремы⁴ не могут напрямую воздействовать на «проблемы реального мира», то тем самым ценность философии только возрастет, а не уменьшится. Что-то происходит просто за счет того, что эти предложения-теоремы возникают. Однако их ценность

⁴ Автор статьи представляет размышление о том, что можно сделать с философией сегодня, и предлагает собственную позитивную программу. В этом отношении ряд пронумерованных пунктов можно считать «предложениями». В то же время она оформляет его в квазиформалистском стиле, как если бы столкнулась с необходимостью дать решение (*solution*) для алгебраической задачи. В этом отношении первые четыре пункта, подвешивающие «проблему», приобретают очертания «дано» или условий задачи. Подобная квазинаучная стилистика характерна и для самого Ларюэля, вдохновившего этот текст. Таким образом, перевод «предложения-теоремы» для термина «proposition» объясняется попыткой текста стать гибридом научного и философского. — *Прим.ред.*

составляет вовсе не их единство или рациональный характер. Они обретают свою ценность, находя решение для невозможной задачи.

Понятие родового

Но чтобы стать ценной, философия должна быть направлена на родовое (*générique*), она должна найти и создать пространство, место, где понятия, взятые в той или иной философии, обретут новый смысл и новые грани. Говоря об отношении философии к наукам, следует подкрепить ее родовой эпистемологией, относительно независимой от частных дисциплин. Эта эпистемология не относится к науке напрямую и не делает свои обобщения на основе одних только исторических фактов. Ее также следует сопровождать родовой этикой, которая должна всегда сохранять границы между дисциплинами и не допускать возникновения скопа суждений, борющихся за влияние. Этика привносит в философскую и научную работу демократию, где дисциплины и системы выступают на равных. Философии, понятые таким образом, становятся более объектно-ориентированными, они выступают не столько простым языком, сколько «trading zones» для разговора о современных вопросах. Приобретая более нейтральный характер, философии образуют собой множество граней (*dimensions*) для осмысления объектов, не сводясь при этом к языку, который утверждает равноценность социальной, философской и научной деятельности. Неоднородность — это стихия современного мира, тогда как философские понятия помогают лучше ухватить философские, научные и социальные различия.

Само понятие родового — это бритва Оккама. Оно очищает понятия от теоретической шелухи, из-за чего становится возможным их иное применение. Так называемое «минимальное» применение, подразумевающее, что реальное становится поводом для философского, а человеческое и научное больше не стоят особняком.

Как оценивать технологические объекты?

Когда мы оцениваем продукты нанонаук и нанотехнологий, молекулярной, синтетической и предсказательной биологии, мы рассуждаем о них с точки зрения роста рисков, неуверенности, соотношения выгоды и цены. Мы оставляем в стороне их объектный характер, из-за чего они остаются неопределенными.

Конечно, само понятие объекта сильно изменилось. Речь больше не идет про предмет, от которого субъект отделен одной лишь феноменологической дистанцией. Как мы говорили, сам объект является векторной суммой (*superpositions*) знаний, но также и не-знаний, поскольку каждая дисциплина частично некомпетентна. Кажущееся единство этого объекта образуется благодаря намерениям исследователей, однако он не сводится в одно и не может быть объяснен через совпадение перспектив различных дисциплин, как это происходит с комплексными объектами. Рассматривая эти объекты, мы имеем дело не только с нашим знанием, но и с не-знанием. В Этическом комитете каждый высказывается как эксперт, и все же каждый должен выражать свое мнение об объекте (а не только о языке), не укладывающемся в границы нашего знания. Объективная данность родовой эпистемологии состоит в том, что более не нужно заниматься доказательством или обоснованием, ориентируясь на логику конкретной дисциплины, но постулировать неизвестный объект, некий X, чьи свойства в непредсказуемой манере распределяются между дисциплинами.

Не стоит второпях определять объект, который мы называем «интегративным», как научный или технический. Поспешно счесть синтетический объект (*objet fabriqué vivant*) «техническим» — значит оценивать его как бы в последний момент, когда все уже сделано, не отказываясь от научных догм. Относиться к интегративному объекту только лишь как к техническому — значит рассматривать его как следствие и продолжение одной основополагающей дисциплины, например, «молекулярной биологии» или «синтетической биологии»,

не замечая, что междисциплинарная и родовая основа предшествует возникновению каждой из этих дисциплин. Мы рассматриваем объекты, как если бы они были плодами монодисциплинарной науки, и именно поэтому мы можем оценить их только по конечному результату. Напротив, необходимо изначально понять объект в его научной, технической, этической неоднородности и вооружиться экспериментальным методом для определения этого объекта.

Родовая эпистемология изолирует разнообразные аспекты отдельной дисциплины, науки или объектов, чтобы создать и задать родовое пространство. Оценка научного объекта может состояться, если мы учтем все его грани или аспекты (+1), а не сведем их исключительно к результатам использования этого предмета. Разумеется, у такого подхода есть преимущества и риски, но нам удастся иначе взглянуть на вещи, если мы сохраним их грани. В своем старании определить различные грани вещей, отделить современный интегративный объект от комплексного объекта, а также учесть знание, не-знание и частично-временные обобщения, он предполагает медлительность. Но с другой стороны, этот метод также предполагает ускорение, поскольку кооперирует дисциплины таким образом, что междисциплинарность не появляется только постфактум в силу нашего недовольства результатами конкретных дисциплин. Он быстр, потому что являет эпистемологические потоки, которые сложно описать в опоре на строгую иерархию дисциплин. Он не выносит окончательных суждений о таких объектах, считая, будто они выступают производными от все более и более дегуманизованного или комфортного мира. Человеческое не может быть не учтено, поэтому нам предстоит включить себя в тот способ, каким применяются эти объекты. Обнаружить грани вещей — значит избежать самых неполных и иерархизированных интерпретаций.

Недодетерминация отношений между философиями и науками

Такой метод предполагает, что мы не рассматриваем философию изолированно. Философское познание больше не может быть «само-моделированием», как об этом мечтал Платон. Философия, в отличие от других наук, может быть познана только через стихию неоднородного. Чтобы познать философию, необходимо нечто в духе «реального мира», который мы можем представить лишь косвенно через другие дисциплины. Очевидно, что преобразование понятий определенной дисциплины в их родовую версию не должно следовать из позитивистской оценки, которую одна дисциплина дает другой.

Например, нестандартная философия сочетает переменные «философия» и «квантовая» в одной матрице. Почему «квантовая»? Несомненно, потому что это первая наука, которая говорит, что ее формализм относится не напрямую к естественным феноменам, а к состояниям и операторам. Чтобы изложить свои основные концепции, физикам понадобилось заново изобретать интерпретации и даже естественный язык. Философский вопрос не в том, имеют ли понятия ценность только как операторы, но в том, можем ли мы направить наши знания непосредственно на объекты, которые полагаются в качестве естественных.

Познавать философию — значит оказаться способным соотносить ее с другими знаниями в измерении родового, чтобы более не воссоздавать классические противопоставления, подразумевающие, что одна философия будет «обоснованнее», чем другая. Таким образом мы не отрицаем ее традицию, но обнаруживаем в ней разнообразное сырье и грани. Квантовая интерпретация философии позволяет придать смысл суперпозициями, некоммутативности дисциплин, воображаемому, которое осуществляет их синтез, превращая их в грани одной фигуры... В конце концов, она делает возможной этику, где «человек» — это «реальность» (*est le réel*). Кроме того, эта ин-

терпретация допускает построение квантовой эпистемологии, для которой главными понятиями окажутся вовсе не теория и опыт или теория и факт, но различные порядки величин, виртуальное, будущее, суперпозиции и флуктуации мышления. Возвращаясь к объектам, метод оценки которых и предлагается в настоящей статье, мы могли бы обратиться к неоднородному характеру биологии с эпистемологической точки зрения. Обычно о биологии судят через другие дисциплины: механику, физику, химию и все в этом духе. Это приводит к сетованиям на невозможность объединения биологии с помощью какой-либо теории. Эта мечта время от времени возвращается в форме теоретической биологии. Либо мы видим, как биология, подобно химии, переходит от описания к построению своей собственной онтологии. В результате нет способа превратить многообразие ее дисциплин, различных подразделов и версий генетики в отличительный признак. Тот факт, что наука может быть образована столькими дисциплинами, в высшей степени интересен. Например, это позволяет дать эпистемологический статус «данным», которые, в отличие от фактов, не «противостоят» теории, а могут быть объектом интерпретации целого ряда дисциплин. В глаза может не бросаться тот факт, что эти понятия относятся одновременно к информатике, математике и экспериментальным наукам. Они находятся в сплетении, которое больше не зависит от одной из биологических теорий.

Тогда можно представить особенности биологии и философии в виде матрицы, преобразуя философию в ее многообразии.

Мы можем представить в виде матрицы понятия традиционной и родовой эпистемологии, получая понятия, которые косвенно расскажут нам что-то об этих науках на междисциплинарном уровне.

При моделировании дисциплин наука и философия не находятся в отношении сверхдетерминации. Никто не будет сверхдетерминировать философию физикой и биологией, чтобы сделать ее более наукообразной. Нет, мы предполагаем неоднородность этих нейтрализованных областей, тогда как выстраивание отно-

шений между ними может помочь нам смоделировать их различия. Эти отношения основаны на недодетерминации именно потому, что мы допускаем неоднородность. Философия не становится наукой, наука не становится философией, но они могут работать вместе, решая так называемые проблемы «реального мира».

Вместо того, чтобы задаваться вопросом, что значит оценить объект философски, следует взглянуть на него без философии, этики или наук. Недодетерминация — это способ лучше распознать, что именно каждая область привносит в оценку.

Дисциплинарная или недисциплинарная философия?

Мы обозначили своеобразие философии, указав на ее пограничные зоны, альянс эмпирического и невозможного, в то же время этика поддерживает границы между дисциплинами, но только для того, чтобы еще больше погрузить их в современную междисциплинарность. Слишком быстро установить непрерывность между дисциплинами — значит не суметь показать обилие их возможных и невозможных связей. Дисциплины представляют измерения объектов, которые уже необходимо иметь в виду для оценки дисциплин.

Итак, что сказать о философии как дисциплине? Нет смысла избавляться от нее как от устаревшей, ведь она является бесконечным источником философских понятий и методов, которые, вероятно, будут потеряны без нее. Континентальная философия совершает жест, обращаясь к своей собственной истории, в то время как аналитическая философия делает это методами других наук — математической логики, социологии, но всегда с мыслью, что они напрямую влияют на проблемы реального мира. Но нужно попробовать ограничить авторитарные эффекты институциональной философии, настойчиво допуская многообразие философских и научных режимов, преобразуя ее высказывания и устраняя их авторитарное воздействие, разви-

вая саму философию в качестве косвенного способа понять как саму себя, так и наиболее чужеродное ей. В итоге мы видим, что пребывание в «современности» — это ставка и обещание, а не просто сухое позитивистское положение дел. Понять, что значит пребывание в современности, — значит не только преодолеть отсталость, но поместить современность рядом с нами, словно лишая последнюю ее темпоральной силы, получая возможность уронить каплю будущего в эту современность.

The End of Philosophical Times: how to change philosophy so that it can participate in solving the problems of the real world? Philosophy and the problems of the real world

Anne-Françoise Schmid — philosopher, associate researcher at the Chair of Theory and Methods of Innovative Design, MINES ParisTech, Paris, France; e-mail: annefschmid@gmail.com

Keywords: philosophy, generic, real world, interdisciplinarity, underdetermination, integrative object

We conjure up a hypothesis according to which philosophy and the real world do not have a direct connection, but we can imagine conditions for philosophy and the real world to be in a direct connection with each other. To make this connection possible we resort to the concepts of «impossibility» and «non-standard philosophy», we trying to talk about the reality as something bigger than just a mere byproduct of philosophy, we introduce the idea of a plurality of philosophies and question an ability of philosophy to be self-sufficient on its own. We reinterpret these results using the concept of generic and replace the well-known concept of overdetermination of philosophy with the concept of underdetermination, which Laruelle calls «an under-foundation» and which changes the course of relation between philosophies and other disciplines. In this case philosophies no longer tower over the latter, but are placed on the same level with them in order to create new connections between the philosophies and connections with other disciplines alike.

Философия и не-философия.

Введение

Франсуа Ларюэль

Философия и не-философия. Введение

Франсуа Ларюэль — Université Paris-Nanterre, Paris, France;
email: francois.laruelle@free.fr

Пер. с фр. Никиты Архипова¹

В тексте производится одна из наиболее важных демаркаций, очерчивающих предметное поле не-философии: между этой последней и собственно философией, которая предстает в качестве релятивизированных «модусов, эффектов или частных случаев, совокупно указывающих на новое мышление». Это новое мышление, которое носит не-философский характер, рассматривает философское в качестве эмпирического, как *datum*, как собственное сырье, отвергающее всякую само-достаточность философии (закольцовывание в себе самой как собственном основании, редукция всякой проблемы к необходимости обоснования внутри философии), — называемую автором «Принципом достаточной философии» Задача не-философии — фактуализация философий и, таким образом, вынесение за скобки фундаментальной, по мысли Ларюэля, и неизменной во всех своих модуляциях, философской веры. Подобная квазитрансцендентальная редукция опирается на Одно, тогда как фактуализированные философии обращаются в хаос/хору, понятую как «бесполезное философское сырье», оперируемое вокруг не-философского Реального-Одного посред-

¹ Перевод с французского Никиты Архипова по изданию: © Laruelle, F. Philosophie et non-philosophie. Liege; Bruxelles: Mardaga, 1989. Публикуется с любезного разрешения автора.

ством «видения-в-Одном». Отчасти мистически описываемое Ларюэлем «видение-в-Одно(м)» — фундаментальная не-философская операция, «модус мышления, который пребывает в одном единственном Одном, автономном относительно Бытия и выступающем реальным основанием <...> науки», некое новое мышление вообще, в котором — как в предельном опыте — «философия может быть дана человеку». Выигрыш, полагаемый, как считает Ларюэль, подобным демаршем, заключается в открытии «беспредельного поля комбинаторных возможностей», которые не будут самозамкнуты посредством жеста повторяющегося структурно гомогенного жеста «философского решения», а найдут, таким образом, выход. Наконец, наиболее, вероятно, важное — это «радикальное очеловечивание мышления, которое перестало быть трансцендентным Factum'ом или Миром, чтобы превратиться в коррелят Одного — человека, приведенного к своей сущности».

От «открытых философий» к «не-философии»

Не-философия — одно из решений (*solutions*), к которому наша эпоха, следуя за многими прочими, обязана обратиться, отвечая на проблему нового стиля письма и новых практик в философии.

Если мы определяем не-философию извне, то ее программа может быть сформулирована в виде следующих вопросов. Как продолжать занятия философией, не обрекая себя на ее историю? Как не впадать в череду бесконечных комментариев, посвященных философским произведениям и доктринам? Как не довольствоваться исключительно деконструкцией последних? Как производить новые тексты и новые образы мышления, не считаясь с уже существующими материалами, принятыми в качестве нормы, и не полагая философию завершенной и утвердившейся в своем авторитете? Как перестать довольствоваться вечным и без конца повторяющимся подрывом этого авторитета? Как прекратить рассматривать философию как все еще не осмысленное прошлое или скрытую традицию? Как не сводить ее к допущению о том, что всякая работа мышления упирается в производство манифестов с целью устремить это мышление к будущему, и только к будущему? Как перестать без конца комментировать забытие философии, продолжая участвовать в бесконечной игре в подозрение от ее же имени? Как сделать ее полностью актуальной, позитивной и достаточно определенной, чтобы она не нуждалась в операции решения или в другом вспомогательном действии? Если сущностно определить не-философию, исходя из ее возможности создавать новое, то окажется, что речь идет о квазинаучной практике философии, которая избавляет нас от двух отношений, которые философия может поддерживать с собой же, погружаясь в них и парализуя себя ими: она сконцентрирована на своей истории и работает с текстами, образующими эту историю. Следовательно, философия заинтересована своим прошлым и текстом этого прошлого. В том и другом случае проблема упирается в нарциссизм, «филоцентризм» и самодовольство.

Проблема не-философии, сформулированная в таком ключе, *явно* противоположна проблеме деконструкций, представленным именами Витгенштейна, Хайдеггера и, в частности, Деррида. Что обуславливает эту явную противоположность, указывающую на реальное различие между ними? Разумеется, каждая философия задает новые практики и стили письма. Однако эти практики и стили появляются внутри конкретных общих предпосылок, конкретных норм, которые определяют правильность и пригодность знания, но никогда не ставятся под сомнение. Эти предпосылки выступают фундаментом философии и обосновывают ее власть над самой собой, выраженную в исключительном, незыблемом и неотчуждаемом праве диктовать себе законы, программировать свои преобразования и определять приемлемые изменения. Таков предельный свод правил, которые, вопреки всему, обеспечивают связность философского решения, выраженного в виде представления, предположительно образующего реальность. Эта связность выражается в виде таких феноменов, как понятийное и тематическое единство, линейность, интенциональность, а также в конкретной нарративной специфике философского текста, который, на первый взгляд, всегда отсылает к реальности: не только для того, чтобы описать последнюю, но и преобразовать ее.

В самом деле, философия, по сути своей, революционная практика. По этой самой причине она не задалась вопросом, как возможна революция как жест — или даже совершение последней. Дело в том, что философия спонтанно практикует революцию. В XX веке она столкнулась с множеством переломных моментов: витгенштейновские языковые игры, обобщенная серийность и унивокальная случайность Делеза, введение Другого в качестве абсолюта или иудейского Другого (деконструкция) Деррида. Тем не менее все революции, трансформирующие, растягивающие и увеличивающие философское решение, продолжают в последней инстанции гарантировать его плотность и предельную связность, тем самым оставляя этому решению го-

сподство над собой и реальностью, а кроме того — частичную самозаконодательность, характерную для всех перечисленных философских авантюр.

Как объяснить это непрерывно революционное положение философии, в конечном счете враждебное к любым изменениям? Структурное правило философского решения (но также правило трансцендентальное, поскольку оно воздействует на себя же, воздействуя на организуемое и распределяемое им) — Единство-противоположностей, кольцевая равнообъемность Одного и Диады (помимо ряда исключений). Тем не менее это предельное правило слипания понятий не просто не было сломано, но было улучшено и наделено статусом имманентного как современным философским сериализмом, так и деконструкцией, где одна из противоположностей Диады просто-напросто замещается Другим-которого-нет. Разумеется, оно царствует как никогда раньше, скрываясь в конкретной «рациональной» и «критической» практике понятий, которая выступает лишь формой этого правила, но особо застывшей и затемненной отрицанием последнего. Никакая философия не может приостановить действие этого правила, которое кажется «естественным» философу, как гармония и тональность кажутся естественными музыканту, а капитал — капиталисту. Самое большее — стало возможным исказить работу этого правила, ослабляя Диаду инаковости или различания: теперь эта Диада представлена Одним в его модусе Иного, а не бытием в модусе Бытия или двух. Однако этими изменениями не удалось добиться ничего фундаментального... Поэтому настоящая революция (*la révolution*), которая была бы не круговым движением (*une révolution*), но пошатнула саму практику философии как кругового движения (*révolution*), все еще пребывает в режиме ожидания. Таким образом, «не-философия» должна попытаться взять за скобки эту традиционную — и характерную для всякой философии — предпосылку, на основании которой философия мнит, будто учреждает реальность, а вместе с ней — феномены, которые сопровождают философию, обосновывая

ее влияние на реальность: ее необходимость и ее легитимность, которые никогда не ставились под вопрос ни одной из деконструкций. Не-философия будет осуществлять этот демарш: производя новые практики и стили философии, действительно представляющие новизну своей техникой, но прежде всего — своим неподчинением старому набору правил, который учреждает предельную связность или нераспадаемость философского решения, мнимо тождественного реальному.

Даже если философия не впервые пытается раздробить или рассеять свой предмет, как и соответствующую линейность своего дискурса, заменить описание референта на разговоры о работе означающего или текстуальности, в текущий момент проблема сместилась и стала более фундаментальной. Философский текст характеризуется двумя феноменами: его неизменной линейностью и манерой рассуждения. Оба этих качества связаны с предпосылкой о том, что философский дискурс учреждает реальность посредством смысла, истины и ценности. Не существует философского дискурса, который самопроизвольно не разделялся бы на свой предмет или референт (реальное как бытие, сущность, субстанция, дух, воля к власти, текст и т.д.) и интенциональное созерцание — так или иначе искаженное — этого референта. Вопреки любым воздействиям это деление будет оставаться диадой, которой равнообъемно Одно или дуальность унитарного типа: диада реального и языка. Эта ходящая по кругу интенциональность философского дискурса, выраженная как [понятийным] удвоением, так и удвоением референта, это телеологическое использование языка, нацеленного на сущность (*réel essentiel*) (ей вполне может оказаться сам язык), эта работа с понятиями, эта само/ино-отсылаемость² — вот совокупность всего того, что необходимо

² *Référentialité* обозначает способность производить отсылку к предмету или референту, закрепляемым за тем или иным словом, *auto* — приставка, демонстрирующая, что некое действие отражается на себя же, тогда как *hetero*, производное от греческого *heteros* (иной), может быть переведена как «ино». Получившееся составное понятие само/ино-отсылаемости сжато резюмирует сказанное о философии ранее по тексту. — Прим. пер.

разрушить, чтобы освободить реальность от языковых галлюцинаций; чтобы в конечном счете язык мог одиноко блистать для самого себя. Этот демарш и будет называться не-философией.

Чтобы подступиться к не-философии и обнаружить радикальное мышление, предшествующее философскому решению, будет недостаточно практиковать ничем не ограниченный и унивокальный сериализм (обобщить все измерения философии через серию) и тем самым уничтожить тематическую связность, областную автономию и ориентированность на предмет, присущие традиционному дискурсу. Недостаточной представляется и трактовка серии как одного из ликов — все еще «метафизического» лика — квази-системы, чье Иное будет не только относительным, но абсолютным р(а)зличием. Поперечность и пограничность (*transversalité et limitrophie*), серийность и дополняемость-замещаемость (*supplémentarité*)³, обобщенный синтаксис (вместо конкретной темы, предмета или области). Перечисленное позволяет нарушить цельность определенных особо догматичных и массивных форм философского представления, но сохраняет суть последней, фетишистски применяет ее, будто это факт или неминуемая традиция, образующая реальность. Таким образом, обнаруживается изрядное число фильтров и препятствий на пути более «свободного» применения языковых приемов, которым навязываются норма и априори в виде «философского решения», представленного как форма унитарной двойственности или обращающейся одновременности Одного и Двоицы: например, субстанция и понятие, но также серия и замещение (дополнение), разли-

³ *Supplémentarité* — понятие Ж. Деррида, синонимом выступает также термин *differance supplémentaire*, «добавочно-замещающее различие». Говоря о свойстве «замещаемости»/«добавочности» Деррида утверждал, что именно оно «делает возможным свойственное человеку или его подлинное». Вымысел человека о самом себе выступает своего рода протезом или дополнением к человеку, его *supplément*. В то же время на место этого вымысла может встать другой вымысел, что позволяет говорить уже о «замещении». Деррида пользуется этим термином и в более широком философском контексте, а не только в разговоре о специфике человеческого. Поскольку термин содержит двусмысленность, через дефис указываются два возможных перевода. — *Прим. пер.*

чие и различание. Строго говоря, это и называется «философскими решением».

Следует не столько критиковать или деконструировать представление (хотя мы допускаем, что вопреки всему оно образует Одно, реальность, а еще по-своему выступает реальным), сколько разрушить глубинную связь между реальностью и ее представлением, освободить их друг от друга, вытащить их из апории, внутри которой они обречены взаимно мешать друг другу после того, как их туда забросили Греки, назвав это «философией».

Что делать, и какие конкретные меры следует предпринять? Больше нельзя просто вынести за скобки, как исчерпавшие себя или ограниченные, общие аксиомы, которые если не скрепляют целые философские сообщества, то, по крайней мере, обосновывают наш здравый смысл в конкретную эпоху. Например, больше нельзя привести философию в отношении с ее Иным, с не-философским, или даже в более строгой манере — привести безотносительное-Иное в отношение с философией. Нельзя разомкнуть (*ouvrir*) Иное, или, напротив, позволить Иному разомкнуть философию. Следует вынести за скобки веру-в-философию, повсюду учреждающую свои правила, отказаться от стихийного верования, согласно которому существуют логос или логоцентризм, Иное или Неразрешимое. Следует не наивно придерживаться этих правил, но скорее задаться вопросом, откуда мы берем эти аксиомы, и почему мы сообщаем им абсолютный авторитет. Как они снискали наше доверие, навязали себя и потребовали отождествиться с ними? Быть может, имеется возможность стать более радикальными и даже научиться сомневаться — в определенных пределах мы придем к этому — в аксиоме всех аксиом, в философской вере, будто философия существует. Откуда мы знаем, откуда черпаем очевидность или объективную философскую кажимость (если не саму философию), будто философия реальна и может сама определять свои законы? Без сомнения, философия как-то существует, но что за модус характерен для этого существования? Что за необходимость скрывается за этим «существует» (*il y a*)?

Все эти аксиомы, и даже последняя, образуют черты трансцендентно-трансцендирующего эмпиризма и выставляют философию в качестве данного фактически, более или менее идеализированного и автономного образования, которое трансцендентно вещам и человеку, но также имманентно им. Однако она не целиком имманентна самости или человеку: она такова в качестве рационального факта или априорного факта, традиции и принудительного призыва, судьбы и ниспосланного нам, истории и предписанной возможности. Тем не менее философские аксиомы, ориентирующиеся на трансцендентность-трансцендирование, в худшем случае предписывают бесконечное комментирование, в лучшем — иную работу с текстом. Это подразумевает ряд вторичных и замещающих друг друга операций, направленных на прошлое или, что то же самое, традицию. Таковы разделение и отождествление, решение и полагание, переворачивание и смещение — операции техно-телео-логического типа. Философская практика сводит мышление к однообразной и малоувлекательной смеси истории и технологии. Какими бы разнообразными ни были перечисленные практики, их общая черта — предполагать философию погруженной в стихию трансцендентности и считать ее завершенной. В данном контексте «завершенность» означает реальный и абсолютный характер философии. Даже если существует необходимость дополнить операцию решения и заместить философское понятие «инаковости», даже если эта завершенность выступает иллюзией, она все равно определяет повестку философии или задает ее завершенность как абсолютную. В основании философии находится двусмысленность (очередное имя правила одновременности Одного и Двойки, реальности и представления), учреждающая ее произвольные стихийные практики: философия практикует обращение к понятиям факта и реального, к традиции и абсолюту, к относительному и абсолютному. В силу этой двусмысленности операции мышления взаимно препятствуют друг другу, что провоцирует неизбежный паралич и внутреннее торможение — симптомы, которые подтверждаются актуальными практика-

ми философии. Однако мы описываем лишь следствия двусмысленности, к которой сводится всякое философское решение, но дальше последует его критика.

Не-философия — это не полное отрицание философии или ее уничтожение (невозможное), но другая манера пользоваться ей, единственное употребление, которое может быть определено в отрыве от ее спонтанной уверенности в самой себе. Это практика философии, которая более не укоренена и не заперта в философской вере, но позитивно учреждает себя, вынося эту веру в скобки. Не-философия — это практика философии, которая подчиняет последнюю извне, но не подчиняет человека. В то же время ее непосредственная практика независима для себя самой, но подчиняет человека. Однако мы не настаиваем на отказе от деконструкции или завершении эпохи текстуального, если в итоге они будут замещены практиками того же порядка (за вычетом замещающей изменчивости и операции решения), опирающимися на ту же веру или иллюзию о всемогуществе, на аксиому о фактах, традиции, неизбежности философии и объективную философскую Кажимость, рекувирующую нас к себе на службу.

Предварительная задача — устранить это глубинное верование, устранить тождество факта и реальности, трансцендентности и имманентности, философии и Абсолюта, довести философию до состояния сырья или простых данных, предназначенных для той или иной познавательной дисциплины, а не технико-телеологической самотрансформации. Следует перевести ее из состояния пресловутого факта в состояние данного. Благодаря этому откроется доступ к более фундаментальным операциям, нежели Смещение, Решение или Полагание, которые всегда вторичны, просрочены и определены самим *factum*'ом⁴. Не-философия — единственное применение фи-

⁴ *Factum* - термин Канта (в оригинале *Faktum*), обозначающий факт разума. Сам Кант пользовался латинским термином, чтобы терминологически подчеркнуть различие между фактами разума и эмпирическими фактами. — *Прим. пер.*

лософии, которое не запрограммировано самой философией. Но тогда чем или кем? У нас есть ответ: Одним и мышлением об Одном / мышлением Одного или «видением-в-Одном», а в конечном счете — скорее наукой, чем философией. Не-философия будет тем, что реальный опыт мышления, который мы называем Видением-в-Одном(м), изъят из философии.

Настоящее развитие мышления, его прорывы или изменения, сводятся не к тому, чтобы немного сильнее размазать существующие феномены (такова философская практика), очертить их непрерывность относительно друг друга, перейти от модусов к бесконечным и безграничным атрибутам или перейти от эмпирического к универсальному априорному, но чтобы релятивизировать сущности, которые представляются как реальные или абсолютные, полагая их модусами, эффектами или частными случаями, совокупно указывающими на новое мышление. Следует рассматривать стихии, эфир и атрибуты в качестве модусов, философское априорное — как эмпирическое, а также разоблачить злоупотребления предполагаемыми «универсалиями», которые всегда оказываются древними формами мышления, стремящимися увековечить себя. Сегодня философия «открыта» и стремится двигаться вперед: она ищет Иное, чужестранное, «не-философское». Но она столь революционна только потому, что она продолжает верить в работоспособность старого образа мышления, тогда как метафизика революционизируется только для того, чтобы обеспечить будущее своим отпрыскам. Философия лепит «снежный ком», благодаря которому более или менее все ее прошлое целиком сохраняется в памяти философов, а каждое из ее решений претендует взваливать на себя ее прошлое целиком. И она сводится не только к практике самосохранения, но и верит как в ценность прошлого, так и ценность этого самосохранения. Она революционна, и, подобно всем революциям, она ожесточенно вновь и вновь тычет своим прошлым и признает его источником нормы, продолжая считать его абсолютно работоспособным. Не-философия должна положить конец этому лицемерию и консерватизму.

Философия — материал для не-философии

Для не-философии характерны два аспекта: с одной стороны, она превращает философию в ничем не примечательный материал (*matériau*), с другой — формулирует новые позитивные не-философские правила работы с этим материалом, выведенные из видения-в-Одном(м).

Но что означает «рассматривать философию как материал или данные»? Как уточнялось ранее, следует, исходя из видения-в-Одном, подвесить или взять в скобки samozаконodательность философии, телеологию, превращающую ее самоцель, остановить характерное для нее хождение по кругу, отменить необходимость говорить о самополагании этой дисциплины как об абсолютном факте, традиции или «неминуемой» судьбе.

Философия не просто выступает набором категорий и предметов, совокупностью синтаксисов и опытов, решений и положений (*position*). Она одухотворяется и пронизывается верой в себя как в абсолютную реальность, интенциональность, отсылающую к реальности, которую она стремится описать и даже учредить, или даже к самой себе в качестве реальности. Ее фундаментальное самополагание также может быть названо самофактуализацией или самофетишизацией, другими словами — всем, что мы объединили под термином «Принцип самодовольной философии». Взять упомянутые феномены в скобки — значит дефактуализировать дефетишизировать или отринуть философское решение, воспринять его в качестве материала, без сомнения, философского, но философски инертного и стерильного. Мы назовем хаосом или хорой — вот еще два понятия, которые следует переделать, — состояние философии, при котором она трансформируется в бесполезный (*stérile*) материал. Общая форма решения (соединение-противоположностей или форма-смесь) рассматривается в не-философии наряду с прочими предметами, категориями и высказываниями философии, теряя возможность определять этот материал и быть правилом его интерпретации, задавать теоретический горизонт или точку зрения.

Тождественно ли это уничтожению философии? Очевидно, нет. Речь идет о трансцендентальной редукции: о неопределенности, возникшей в результате устранения единственного философского определения (решения, формы-философии, формы-смеси), таким образом, о хаосе. Кроме того, философское решение попадает в пространство, где его роль вторична. Такова хора. Далее мы объясним это. Нигилистическое уничтожение (*déstruction*) философии было бы неопределенным и ограниченным в силу своей противоречивости, ведь оно, стоя на руинах решения, вновь дарует ему мощь и авторитет. Ранее упомянутые хаос и хора не образуют нового решения, но коррелируют с Одним или видением-в-Одно(м), обосновываются как их необходимое следствие, как результат уже завершённой трансцендентальной редукции, которая влияет на Мир и Философию, а не только на ряд частных философских позиций. Если мы, находясь в трансцендентальной перспективе, рассмотрим Одно, которое будет одним, а не в смеси с Бытием или Трансценгентностью, то тем самым вынесем за скобки приоритет или теоретическую пригодность синтаксиса философии, ее конструкций и манеры распределять Одно, ее норм и экономий. Отстранение перечисленных теоретических образований и их сохранение в качестве данных или сырья, чьи свойства необходимо описать. В отличие от деконструкции, и тем более традиционных философских практик, не-философия рассматривает философию только как стерилизованный предмет, а не как знание о предмете или же как знание о себе. Таким образом, философия рассматривается как «опора» (*support*), «повод» (*occasion*) и «данные» (*donnée*) для иной мыслительной деятельности. Этот проект не преследует цели подорвать, продолжить, перевернуть с ног на голову, сместить или взломать [ouvrig] философию, ведь речь идет о простом изменении ее функции: из своего начального состояния она переходит в состояние «обычного материала», у которого есть свои законы, однако последние больше не могут навязываться как единственно возможные, как это происходит в области технологий. Не-философия — это не технологический процесс, но скорее что-то, напоминающее научный процесс.

Поэтому необходимо сразу отличить всякую работу по реализации или деконструкции, которые сохраняют работоспособность решения и делают его неминуемым, и учинение хаоса, трансцендентально дробящего философское решение, превращая его в простой материал посредством видения-в-Одно(м). Неважно, открылись ли они по своей воле или были взломаны, но этим «открытым» философиям, соответствующим современному идеалу «открытого произведения» и все еще подчиняющимся Принципу самодовольной философии, противопоставляется не-философия, которая больше не стремится открыть или приотворить философию, но стремится прежде всего погрузить ее в хаос или хору, в чистую неопределенность. Таким образом, не-философия не пытается, отправляясь по ту сторону этого хаоса или даже вступая в конкуренцию с ним, сформулировать правила, предназначенные в очередной раз спасти философские притязания и самодовольство.

Не-философия не отрицает существование философии, но изобличает двусмысленность, заложенную в сам термин «существование». В этом термине происходит смешение между мнимой данностью философии и данностью реальности. Не-философия устраняет это смешение, различая существование в виде материала и фактическое существование, выступающее следствием скрытого решения. Нам возразят: «Но философия существует! Это факт! Традиция! Судьба!». Такое возражение следует критиковать и изобличать как самое настоящее проявление принципа самодовольной философии, как процесс самофактуализации и самофетишизации философии, по меньшей мере — как эксплуатацию двусмысленности термина «реальность». Кто мнит, будто философия существует как трансцендентный факт, будто она обречена начинаться вновь? У этого вопроса есть лишь один ответ: только философ, отождествляющийся с философией и отождествляющий ее с собой, существует в такой манере, воспринимая философию через ее самополагание, а не в качестве простого материала. Этот механизм самофактуализации, наделяющий философское решение тран-

сцендентностью и трансформирующий его в мнимую данность, должен быть проанализирован и обличен как главный фактор философского фетишизма и сопротивления. Следствием этого становятся отсылки к себе, самозаконодательность и самопризнание, присущие философии. Ее существованию — в качестве факта, традиции или судьбы — будет противопоставлено ее существование в виде не-философского хаоса, в котором плавают философские решения, извлеченные из своего изначального контекста. Подобное расшатывание авторитета философии и ее самофактуализации порождает разнообразие сырья, к которому можно применить новые правила.

Впоследствии не-философия даже не будет ставить перед собой проблему или показной вопрос, который мог бы стать последним способом оправдать нормативный характер философии или ее телеологию, что ограничило бы не-философию. Этот вопрос звучит так: в каком смысле речь все еще идет про философию? В чем состоит связь или как происходит синтез между «не» и «философией» в термине «не-философия»? В свете этого унитарного вопроса об отношении «не» и «философии» или их синтеза не-философия может показаться унитарной симуляцией философии. Однако, если этот проект может сойти за своего рода философскую фантастику, то разве что из перспективы самой философии. «Не» производно от *Одного* или *видения-в-Одно(м)*, а не от *Бытия* или философии. *Одно* соприродно науке (мы вернемся к этому положению), а не «философской фантастике», понятой как простой философский вымысел. Необходимо остерегаться подобной телеологичности, трансформирующей не-философию в симуляцию философии. Рискуя обосновать эту формулировку позднее, мы скажем, что если философия и изображает философию, то она делает это только в последней инстанции, поскольку в силу случая (*contingent*) ее материалом оказалась философия. Таким образом, ощущение симуляции возникает из-за специфики материала, а не самой сути не-философии. Причина, по которой не-философия, не сводится к подобной симуляции, вновь сво-

дится к идее о том, что этот проект — научный процесс, а не философский или технологический.

От Единства-противоположностей к Видению-в-Одно(м)

Второй аспект не-философии носит более позитивный характер. Она не может ограничиться только привнесением хаоса: декодирование философского решения, доведенное до конца, демонстрирует, что из этого радикального хаоса, предшествующего решению, рождаются правила, ранее неизвестные ни одной возможной философии. Это не правила по ограничению, разрушению или перекодированию философии. Кроме того, они не равнообъемны самому хаосу, что происходит в случае обобщенного сериализма, в котором онтологическое рассеивание приобретает схожесть с трансцендентной нормой. Эти правила вытекают из хаоса, имманентного философским решениям (хаос изначально относительно этих правил, поскольку и сам оказывается следствием Одного — это будет объяснено далее). Дела обстоят следующим образом: если структурные правила философского решения, которые обосновываются самим решением и выражают его, телеологически обременены необходимостью предотвращать угрозу внутреннего и внешнего распада решения и способны делать эту угрозу приемлемой или интегрировать ее (даже деконструкция — способ заранее предотвратить распад решения), то не-философские правила предполагают, что из видения-в-Одном(м) хаотичное состояние философии кажется изначальным и первичным. Различные философии и стили деконструкции начинают с предположения, будто философия существует (как *factum*, традиция и объективная явленность) или вооружаются аксиомой о существовании независимого и автономно решения, а впоследствии лишь частично дробят его (вводя загадочное Иное, которое призвано относительно, абсолютно или относительно-абсолютно перевернуть решение с ног на голову). В то же время мы действуем в «обратном» ключе. Мы начинаем с положения, согласно кото-

рому философия не существует, или больше не существует, по крайней мере в ее обычном авторитарном ключе: сначала как рациональный, а затем трансцендентальный факт — образование, которое управляет телеологическими операциями над самим собой. Философия дается как материал, очищенный от решения.

Пользуясь этим материалом, мы выстроим текст (иногда он будет казаться философским) посредством правил, которые предполагают хаос, а не ограничивают его. Сохраняют его как есть, а не вбирают его в себя, устраняют или преодолевают. Опираясь на не-существование философии, умудряющееся философствовать, мы попробуем создать последнюю. Однако это актуально-будущее производство философии без прошлого может быть (по меньшей мере, если ориентироваться на самополагание, характеризующую философию, и ее типичный образ) только не-философией, что делает ее еще более позитивным феноменом⁵. Учитывая, что эти правила находят свой исток в видении-в-Одно(м), которое и навязывает столь радикальное хаотичное рассеивание старых решений, они больше не будут ограничивать или производить нормы, поскольку никак не будут связаны с унитарной организацией и экономией. С одной стороны, они имманентно вытекают из видения-в-Одном и из (не)-Одного в качестве результата дробления философских решений. С другой стороны, они станут правилами для написания величайшей или даже бесконечной увертюры⁶ мышления — увертюры, образующей первое,

⁵ Говоря о позитивности, автор намекает, что частица «не», которой отмечено название его проекта, не подразумевает негативного характера «не-философии». — *Прим. пер.*

⁶ Французское слово «*ouverture*» может трактоваться как «открытие», «размыкание» (Хайдеггер), «открытость» или музыкальная «увертюра». В настоящем введении Ларюэль несколько раз обращается к аналогиям, взятым из области музыки, а, кроме того, в одном интервью автор признается, что всегда хотел стать музыкантом. Однако выбор «увертюры» в качестве перевода связан не только с жизненными интересами автора текста, сколько со стилистическими соображениями относительно конкретного предложения. Определения «бесконечная» и «величайшая» куда лучше согласуются с термином «увертюра», нежели с «открытием», «размыканием» или открытостью. Также следует добавить, что «увертюра» вмещает в себя идею «открытия», поэтому перевод ничего не теряет. Альтернативная версия перевода могла бы выглядеть следующим образом: «С другой стороны, они станут правилами, лежащими в основу величайшей или даже бесконечной открытости мышления. Открытости, составляющей его начальное или первое — а не второе или вторичное — измерение». — *Прим. пер.*

а не второе или вторичное, измерение мышления⁷. Эти правила станут единственно возможным представлением хаоса философских решений. Таким образом, не-философия строго представит, как философия выглядит для видения-в-Одно(м). Только как инертный материал.

Эти правила помогут дать иную формулировку философским высказываниям (низведенным до состояния материала, стерилизованного от философского) посредством структур нового опыта мышления, который мы называем видением-в-Одно(м) и рассматриваем в качестве путеводной нити для новых практик философии. Бесплезно претендовать на описание, даже общее, этих правил, пока мы не сумели выстроить понятие видения-в-Одно(м), пока мы не сместились на позицию этого видения, чтобы по-новому взглянуть на философию. Не-философия образована тем, что мы увидели в-Одном философии, но это видение, отнюдь не сводясь к мистической интуиции, формулируется в виде правил и практик столь строгих, сколь и упорядоченных.

Научная практика философии

Можно утратить столь радикальной открытости и ощутить головокружение перед пропастью «непроконтролируемых» и неконтролируемых возможностей, которые открываются перед обновленной формой философской практики, предлагаемой в этом тексте. Однако представляется возможным перечислить правила, позволяющие бороздить этот хаос.

⁷ Различение между «первым» и «вторым» измерением мышления встречается у Льва Шестова в тексте «Второе измерение мышления». Говоря о философии своего времени, Шестов полагал, что его современники столь уверились в своем научном образе мышления, что превратили его в единственное возможное. Этой одномерности мышления Шестов противопоставляет мысль «древних», допускавших или скорее ощущавших «второе измерение», лежащее за привычным а priori. Ларюэль предлагает превратить «второе измерение», выталкивающее мышления за его привычные рамки, в «первое». Таким образом, внешнее, привычно составляющее неассимилируемый отброс мышления, должно стать его отправной точкой. — *Прим. пер.*

Эти правила отправляются от видения-в-Одном(м), выступающего сутью науки. Уход от теории самозарождения философии сулит ряд выгод и новых теоретических возможностей. К двум из них следует привлечь внимание: изменение смысла и истины критической функции (мы не будем возвращаться к этому) и обоснование строгой прагматики философии. Почему «строгой»? Предположим, что видение-в-Одно(м) — модус мышления, который пребывает в одном единственном Одном, автономном относительно Бытия и выступающим реальным основанием (по определению незаметным для эпистемологии) науки. Кроме того, предположим, что описание Одного будет необходимо скорее научным, чем философским. В таком случае, в нашем распоряжении будет строгая практика (приспособленная к предмету, хотя и не «позитивистскому») или научная практика философии. Возможно, что мышление слишком долго злоупотребляло унитарным постулатом, который вынудил философию поверить, что она может законодательствовать о реальном и науке, двух инстанциях, которые находят свой общий корень в Одном. Теперь пьянящие чары этого постулата спадают, и мы можем предложить решение (*solution*), которое покажется поспешным умам, постулирующим самодостаточность философии в деле постижения сути вещей, простым переворачиванием их собственной практики. Однако это решение сведется к множеству неизбежных воздействий науки — видения-в-Одно(м) — на философию. Тем не менее, речь не пойдет об очередном сведении философии к науке, что было бы тождественно очередному «решению», но о научной работе над философским материалом в последней инстанции.

Понятно, что можно продолжать мыслить философски. Более того, мы бываем вынуждены отвечать на призывы Принципа самодовольной философии. История, самокритика, критика философии в опоре на понятие Иного — возможности, которыми философия имеет полное право распоряжаться. Но также можно ограничить стихийную унитарную веру, которая определяет традиционное самоисполнение философии. Помимо

знания о сущности решения, наука о философии, построенная на видении-в-Одно(м), подразумевает своего рода «трансцендентальную дедукцию» философии из науки в тех реальных и законных пределах, которые может определить только эта наука. Если наука, корректно разработанная через видение-в-Одно(м), — это трансцендентальный критерий философии, а не один из предметов последней, это значит для философии две вещи. Первое: произвольная работа философии в режиме веры-в-себя-как-в-реальность оказывается трансцендентальной иллюзией, а соблазнительный зов объективной явленности философии — галлюцинацией (галлюцинируется не явленность, но объективность), тогда как для науки, спасенной из лап философии, повсеместно не мерещится упомянутая объективность. Из первого следствия вытекает второе: на основе реального применения решения станет возможным обновить практики решения и обосновать реальное применение философской фантастики и галлюцинаций философии (до сих пор выступавших виртуальными) — не-философию.

На сегодняшний день греко-философское наследие непрерывно муссируется, погрязая в стерильной и консервативной возне с апориями. Сейчас, даже в большей степени, чем раньше, философия трансформировалась в такую возню. Ее держат в ежовых рукавицах старые «решалы» и более молодые «революционеры», которые — стар и млад — думают, будто вновь делают философию интересной посредством непрерывного перетряхивания старых «проблематик» или совершения очередного «переворачивания», однако они просто воспроизводят нормы. В свете такого положения дел настоятельно необходимо воздать должное не-философскому принципу, вокруг которого может быть реорганизована не столь конвенциональная и нормированная практика философского мышления. Старый унитарный постулат о Единстве-противоположностей, который порождает бесконечные игры и закольцованные апории, эдакие замкнутые на себе тропинки (иногда их удастся разомкнуть или переместить в другое место), кажется нам осново-

полагающим и изначальным, естественным и неотвратимым. Но, возможно, для мышления нет ничего более важного и изначального, чем этот постулат. В схожем ключе тональная гармония важна для додекафонизма или более анархичных техник музыкальной композиции (существует философский сериализм). В конце концов, это особая система, которая настолько кристаллизовалась, что сумела сойти за изначальную природу мышления. Только впоследствии удалось обнаружить ее трансцендентность и искусственность, которые воспрещали доступ к имманентности мышления, точно так же упомянутые техники музыкальной композиции воспрещали доступ к имманентности звука. Возможно, что Философское решение — только стадия мышления: «докубизм», предшествующий кубизму, Возрождение с его законами перспективы или сам кубизм, на смену которому придет «Абстракция». Даже если не-философия не привносит больших изменений, а другие поколения, которые, как и мы, не позволят запереть себя в своей истории, будут искать иные способы изменить это положение дел, никакая предельная мыслительная инстанция (никакое греческое решение) не воспретит нам трезво взглянуть на мышление и изболочить философию и ее «самодовольную» практику как консервативную и стереотипную деятельность. И философские обвинения в совершении «насилия» не мешают нам справиться с этой болезнью, ведь описание *Одного-в-Одно(м)* покажет, что именно философия по природе своей непрерывно совершает насильственные акты и произвольные решения, порождая трансцендентность без реального основания. Именно поэтому необходимо найти дофилософский базис мышления.

Нам хорошо известно, что философия может казаться исчерпавшей себя, а истоки ее традиции — обреченными на сверхэксплуатацию. Но ничего из этого, хотя философы и догадываются о перечисленных пороках, не мешает им верить, будто они «работают», ведь они чудесным образом умеют превратить эту истощенность в новую возможность, которую они смогут воплотить. Чтобы избежать этого кругового движения и не под-

держивать философию в тонусе, следует обновить мышление, как по части его возможностей (*pouvoir*), так и его использования. Это внешнее обновление мышления пройдет под знаком науки о философии. Вплоть до сих пор прагматика была исключительно побочным продуктом философии, но мы ищем прагматику для самой философии, прагматику, понятую как ее научное применение, основанное на философских играх. Если мы все еще чувствуем обязанность сетовать на философию, то отныне эти жалобы будут исходить от науки, а не от философии. Так или иначе, наука сетует на философию только в той мере, в какой уже позитивно применяет последнюю и вписало ее в такое мыслительное пространство, из которого становится возможным категорически и безапелляционно выносить суждения о философии.

Не-философское покушение на философию, и вопреки всему оно носит непротиворечивый характер, — единственный шанс «выйти за пределы» нарциссизма философии и ее отсылки на свою историю и тексты. Оба этих феномена стали способом, каким унитарная мысль желает потреблять себя до окончания веков. Это не значит, что следует полностью забросить тексты и проблематики прошлого в пользу суетливого поиска нового предмета. Еще до обнаружения нового предмета истинное обновление философии начинается открытием обоснованной и непротиворечивой возможности научного или «не-философского» использования ее высказываний, текстов и проблем. Греко-унитарное прочтение Мира, Истории, Языка, Власти и других философских авторитетов остается допустимым и, возможно, даже желательным. Однако оно не ценно само по себе и не может претендовать на роль предельных смысла или истины Мира, потому что оно сводится к простому материалу, который подготовили для совсем иной мыслительной работы, предназначенной определить философски невозможное, но все же совершенно реальное применение свойств этого материала.

Это значит, что изобретение философии, точнее — ее не-философское изобретение, не состоит в простой интенсификации

(*exacerber*) того вымысла и экспериментов (виртуальностей), что уже содержит философия. Такое переизобретение требует иного, нежели воображение, чувство инакового или возможного. Не помогут и разговоры о пересечении, взаимодействии или интерцессии серий. Эта последняя возможность, представленная всем перечисленным, была чудесно отработана современной мыслью. Однако практиковать философию в такой манере — значит повторять ее, исключая «различие». Современность практикует философию, прибегая к трем разновидностям повторения, с каждым из которых возрастает разрыв относительно традиции. Первый разрыв порождается самым слабым, но надежным повторением, выраженным обращением к истории философии. Второй и самый интенсивный разрыв, а значит — самое плодотворное повторение, — это интерпретация истории философии в качестве работы имманентного или самопроизводящей машины (Ницше, а потом и Делез). Разрыв, больше всего удаляющий от истории философии и образующий нечто неоднородное ей, самое угрожающее и смущающее повторение — это деконструкция (Хайдеггер, а затем — Деррида). Но «не-философия» не сводится ни к одному из этих повторений или бесконечному изучению того же самого (*tautologie*). Не-философия предлагает радикально иначе распорядиться философией, изменить ее функцию. Радикально, поскольку такое изменение предшествует изменяемому, а не взаимно определяется им. Таким образом, в качестве новой практики не-философия не определяется своим эмпирическим «предметом» или случайно подвернувшимся под руку «материалом».

Возможный парадокс состоит в том, что предшествование⁸ науки — в качестве видения-в-Одно(м) — по отношению к фи-

⁸ Чтобы обозначить предшествование Ларюэль использует не слово из обиходного языка, но научный термин «*précession*», прецессия. Слово обозначает изменение оси вращения тела. Например, при вращении волчка прецессия наблюдается, когда волчок постепенно начинается замедляться, а ось его вращения изменяется (меняет положение его верхней точки), что можно наблюдать эмпирически. Таким образом, метафора волчка подразумевает, что не-философия или видение-в-Одном будет основанием волчка, которое и определяет траекторию, по которой движется его верхняя точка — философия. — *Прим. пер.*

лософии (или трансцендентальная дедукция второй в виду⁹ или на виду первого) торжественно открывает новое поприще философии, куда менее стерильное, чем ее «повторения», каждое из которых основывалось на претензии справиться с реальным и с самой собой и, в силу этого, обреченных на трансцендентальную иллюзию и обоснованную стерильность. Свержение или разжалование принципа достаточной философии (ПДФ) становится условием, позволяющим воспрепятствовать самоощиплению и самопотреблению мышления, происходящему *в и посредством (курсив мой — пер.)* философии. Научная точка зрения учит нас отделять философское самодовольство от мышления. Однако подобная научность не воспрещает философии быть простым сырьем, которое будет обрабатываться наукой согласно определенным требованиям и методам. Когда решение освобождается от иллюзорных требований и больше не подвержено искажению или обесцениванию, оно может стать частью нового мыслительного режима и встать на службу к тому, кого оно пыталось поработить: человеку, человеку-как-Одному.

Новые ресурсы мышления обнаружатся только в результате ранее невиданного слияния между автономной наукой и второй философией, но не в результате изобретения новых модулов философского решения или его унитарных самодостаточных применений, чьим следствием будут ограниченность и самоуправство греческого решения, обреченного на сверхэксплуатацию. Мы не будем поспешно заявлять, что здесь вырисовывается «новый альянс», предлагаемый старым врагам. В большей степени это соглашение о вечном мире между наукой и философией, соглашение, отныне основанное на науке, а не подтасовываемое философией в свою пользу, как это сло-

⁹ Обиходное употребление предполагает, что дедукция совершается «из», однако в оригинале автор употребляет не *de*, но несколько странное *en vue de* (ввиду, чтобы, с целью). Однако скорее всего автор пользуется этой конструкцией не как синонимом предлога «pour» (для, с целью), но хочет обыграть дословное значение этого выражения : *en (в) vue (виду) de* (чего-то). Этот нюанс может быть значимым, поскольку одно из ключевых понятий настоящего текста — видение-в-Одном. — *Прим. пер.*

жилося исторически. В движении от науки к философии стало возможным установить демократичное и мирное сообщество. «Не-философия» — символ грядущего взаимопонимания и работы, которая может быть проведена этим сообществом.

Изменение функции философии и уход от ее традиционных функций

Принцип не-философии, вокруг которого мы пытаемся построить мышление философского типа, должен быть осмыслен во всей его радикальности. Радикальность не означает «революционность», но по сути своей иное-нежели-революционное мышление. Мы предпочитаем говорить, что речь идет о научной мутации или сдвиге мышления, а не философской революции. Мы отбросим традиционные философские амбиции — эти галлюцинации — и будем отстаивать «конечность» (что то же самое, что «радикальность» научной позиции), которая во всех отношениях куда более скромна, чем философское безумие, не ведающее о самом себе. Не-философия — сдвиг или мутация синтаксиса и грамматики философии, а не ее предмета или тем. Однако такого определения недостаточно: это сдвиг или мутации как синтаксиса, так и ее опыта реальности: это геологический слой, представленный философией, — слой, наконец-то нашедший свое реальное основание. Речь не о производстве новых правил мышления и письма, но о предельном опыте, в котором философия может быть дана человеку. Скорее реально данная, чем мнимо данная, как это бывает, когда философия производит свою самовыдачу извне. Таким образом, правила не-философии — это не правила Единства-противоположностей и их приложений в виде операций решения и полагания, Переворачивания и смещения. Они не довольствуются постановлением о том, что решение и полагание более не существуют. Хотя эти правила не могут быть названы формальными, они совершают оттиск хаоса, являя реальность, лишённую философской телеологии и, в частности, сокровен-

ной телеологии философского, которое считает себя частью как реальности, так и человеческой реальности. Во что превращается философия? Как только она используется как материал или подвернувшаяся под руку вещь (*occasion*), она теряет свое традиционное целеполагание, укоренившееся в «стихийной (*spontanée*) философской вере». Эта вера образует круг: она провоцирует практику философии по этическим, юридическим, научным и эстетическим причинам — причинам, внешним по отношению к ей. В то же время философия пользуется этим целеполаганием, чтобы восторжествовать и утвердиться, ставя эти причины себе на службу, в качестве деятельности, достигшей совершенства, «неотвратимой» и абсолютной. Любая прескриптивная деятельность (этика, педагогика или т.п.), нормативные, самонормативные или «опробованные на опыте» привычки — вся скрытая или явная телеология стихийной философии должна быть оставлена: она не должна быть уничтожена, но должна рассматриваться как простой материал и отныне практиковаться в таком качестве. В любом случае, не-философия — новое пользование философией в целях, которые не сопряжены с пониманием, объяснением, прояснением, предметным описанием или описанием отдельных предметных областей, ни даже с критикой или деконструкцией, но в философски незапрограммированных целях на основании «простого материала» для науки и практики, имеющих совсем иной исток или сущность.

Такое «видение» философии, немного «мистическое» в смысле идеи трансцендентности, которую подразумевает это слово, формулирует для себя не-философия, согласно строгим правилам, призванным произвести «объективное» знание. Эти правила нужны не для того, чтобы лучше понять Мир или философию, отправляясь от них самих, или поспособствовать отчуждающему внедрению в них человека, но в последней инстанции насладиться и распорядиться безграничными возможностями, открывающимися через и для человека-как-Одного или субъекта науки или субъекта-науку. Это не познание посредством понятия,

не производство и потребление смыслов, не рациональная деятельность, но строгое знание, которое может вытекать из реального владения-наслаждения (*jouissance*) или видения-в-Одно(м) самого разума. Например, если структурализм и, в более обоснованном и трансцендентальном ключе, сериализм свели мышление к осуществлению формы без субстанции или работе реляционного и позиционного, то не-философия сводит мышление к опыту форм и субстанций, упорядоченному и обоснованному опыту, предшествующему разъединению формы и субстанции, отношения и позиции и т.д.

Не-философия — отказ мыслить, опираясь на Мир, Трансцендентность и ее атрибуты (истории, экономики, языка), исходя из уже существующей философии и традиции. В видении-в-Одно(м) вложена трансцендентальная редукция, поэтому в глобальной перспективе оно рассматривает Традицию как трансцендентность, которую следует взять в скобки, по меньшей мере в ее претензиях на законность и действенность. Если стихийная (*spontanée*) философия в силу своей конституции ссылается на собственную трансцендентность, если ее текущая практика калькируется (исключая некоторые разрывы) с уже существующей практикой, с ее прошлым и ее объективной Явленности, то не-философия пользуется философией, исходя из того, что может Один или человек, расцениваемый как конечный. Это мышление, которое представляет исключительно Одно, которое описывает его внутреннее пространство, не претендуя описать Мир и уже существующую философию, но использует их как простой материал. Насколько философия стихийно «фигуративна» или «образна» в широком смысле (другими словами, она описывает заранее выданную фигуру Мира, языка, предметов или фигуру трансцендентного Бытия), настолько не-философия «абстрактна» — укоренена в имманентном-бытии Одного и, как следствие, способна обеспечить строгое и обоснованное знание мира и философии в последней инстанции.

Манипуляция философским решением и его пределами

Рассматривать философию не-философски — значит сочетать: 1) вынесение за скобки принципа самодовольной философии, идеи о власти философии над собой и реальностью. Именно это позволит рассматривать ее как обычный материал: не «в целом», но, разумеется, из перспективы, в которой этот принцип был устранен, перспективы реального и видения-в-Одном или науки. Для Мира или действительности не-философия не будет иметь смысла или хотя бы представляться возможной, однако она будет таковой для субъекта науки и субъекта-науки или с точки зрения человека-как-Одного; 2) соблюдение, сохраняя их расстановку, но полагая в качестве материала, «материала», структур и норм, присущих философскому решению и его многочисленным модусам.

Следовательно, никто не пытается вторгнуться в философию, мнимо считающуюся законной или самодостаточной, с претензией непрерывно снабжать ее научными методами, тем самым дробя ее на части, или изолировать некоторые из ее правил, с целью комбинировать или соотносить их с какими-то иными элементами [нежели с теми, к которым уже применялись эти правила] в надежде породить смеси — новые модусы философского решения. Первое уничтожило бы само решение, второе уничтожило бы науку, а точнее предполагало бы, что она встанет на службу новых решений. При таком раскладе речь бы шла о «философском» хаосе. Проблема не-философии состоит не в трансформации философии, исходя из того, как она дается сама себе, или в изменении литературных жанров, форм, стилей и техник письма. Прежде всего, не-философия подразумевает мутации (ее переживает человек или субъект) нашего отношения к философии и предварительного вынесения за скобки принципа самодовольной философии. Смысл не-философии кроется в ином, нежели в простом смешении дисциплин, которое будет выгодно только философии.

Философию следует использовать за пределами нее самой, но, с одной стороны, она должна использоваться как материал (не следует пренебрегать целостностью ее работы), а, с другой стороны, использоваться, пребывая на виду у мышления, не имеющего ничего общего с философским.

У нас есть право обработать решение, только если представляется возможным априорно рассматривать его как простой материал, тем не менее сохраняющий свою целостность, что возможно только с точки зрения науки или видения-в-Одно(м). Такое видение навязывает этому материалу реальную, а не действительную¹⁰, трансформацию, и она произойдет в опоре на действительный характер этого материала. Однако, этот проект едва ли может считаться более уместным, чем проект трансцендентальной науки, исходящей из видения-в-Одном. Основываясь на полученном хаосе философских возможностей, можно более свободно рассматривать их или вторгнуться, если мы того захотим, в правила производства некоего текста, а не только в правила техники его написания, однако следует принимать в расчет, что такое вмешательство означает пребывание по ту сторону философского решения или совсем иную манеру мыслить. Важный нюанс: вместо производства новых философий внутри существующих решений или правил когерентности решений вместе с их константами, производства новых онтологических или ницшеанских многообразий, вместо смещения или спаривания Спинозы и Юма, Ницше и Гуссерля, греческого Логоса и иудейской фигуры Другого, надлежит перейти к более сложной операции — к «манипуляции» реше-

¹⁰ Ларюэль пишет: «une transformation seulement réelle plutôt qu'effective, mais qui peut utiliser à cette fin son effectivité». В этом месте автор различает «реальность» и «действительность». Действительность — измерение, порожаемое философским решением. Несмотря на пафосные именованья философских построений как «галлюцинаций» или «вымысла»/«фантастики», Ларюэль не отрицает, что эти решения, проникая в реальное/реальность (по меньшей мере в настоящем введении это синонимичные вещи), порождают целые Миры. В этой логике Миры образуют смесь реальности, не тронутой решением, и самих решений. Таким образом, «реальное» тождественно очищенному от решения, тогда как «действительное», напротив, выстраивается на нем. — *Прим. пер.*

нием, которое происходит в оптике науки, посредством и для науки, которая страшится легитимировать решение и обосновывать его. Следует придерживаться идеи о научной манипуляции правилами производства и грамматики философских систем. Такая манипуляция будет обоснована в видении-в-Одно(м). Это не будет прибавлением или вычитанием новых правил, сохраняющих целостность формы решения и принципа самодовольной философии; ни попыткой применить к философии риторические или литературные коды, которые подразумевают порождение крайне хорошо продуманных метафорических эффектов; ни внутренней деформацией некоторых правил философии, но гетерономным рассмотрением решения, исходя из правил, которые не могут быть ассимилированы решением — научных правил. Только крайняя «дуалитарная»¹¹ разнородность, а не «унитарное» различие, только радикальная редукция решения может обосновать право на такую трансформацию философии и пользование ей. Поскольку надлежит «ускакать» от решения, упомянутые правила пользования философией абсолютно чужды ей: они не прибавляют никаких новых граней к тем, какими она уже определяется. Разумеется, не-философия — это открытие нового пространства, но пространства для философии. Пребывая в этом пространстве, можно воспринять решение как частный случай реализации «не-философии». Это квази-пространство может быть описано как совокупность воздействий, производимых на решение, обогащающих его и усложняющих его. Однако это пространство образует условия, о которых нельзя сказать, что они внутреннее присущи самому решению. Таким образом, это пространство не исчерпывается своим материалом.

Пример возможного искажения не-философии часто отсылает к термину «философская фантастика». Как только устраняется принцип самодовольства философии, она признается

¹¹ Автор соединяет прилагательные «duel» и «unitaire», получая «дуалитарный», которое противопоставляется философски-унитарному. — *Прим. пер.*

иллюзией или даже галлюцинацией, по меньшей мере если мы говорим о ее приложении к реальности. Если это галлюцинация, к которой не причастна суть человека, позволительно рассматривать ее, но только в качестве вымысла. Однако она выступает галлюцинацией для Одного или науки, а не мира и действительности. На деле философия сама по себе — это состоятельное и систематическое мышление, которое нельзя легко преобразовать или сбить с курса. С ее собственной точки зрения, она — рациональный и связный дискурс. Поэтому она может показаться галлюцинацией с точки зрения науки, которая не позволяет преобразовать ее изнутри, при этом сохраняя ее стихийную претензию. Устранение принципа самодовольной философии освобождает реальность, но не позволяет экспериментально преобразовать само решение: оно может измениться только в пределах, обозначенных им самим. Эти правила научного переписывания мышления образуют нашу единственную возможность манипулировать решением извне. Любые другие правила будут исходить из принципа самодовольной философии. Не-философские правила не могут пребывать одновременно внутри и снаружи относительно решения, поскольку это внешние ему правила. В то же время само решение не выступает внешним правилом, но предполагает их как условие своей реальности, условие в последней инстанции. Вот почему дискурс, произведенный согласно этим правилам, больше не действителен или даже непостижим для философии: он не может быть раскодирован при помощи ее критериев и синтаксиса. Следовательно, нельзя сказать, что правила не-философии преобразуют философское решение на уровне его действительного воплощения, в то же время оставляя его философским решением: наука и философия не обладают одним и тем же опытом «того же самого», как и одним опытом «самого» решения. Речь идет о совсем ином применении философии, полностью чужеродном ее практике самоисполнения, поскольку такое применение по праву и по очередности, другими словами, по самой реальности, предшествует решению. Оно предшествует

этому самоисполнению даже тогда, когда фактически пользуется философским языком: научное применение слова априорно предшествует философскому применению того же слова или того, что философия мнит тем же словом.

Понятие не-философского пользования философией должно быть ограничено. Этим термином мы обозначаем такое пользование, которое совершается исходя из мышления видения-в-Одном, — такого мышления, над которым больше не властна философия. Речь больше не идет о взаимном влиянии между философией/литературой, философией/искусством, — отношении, которое можно проинтерпретировать заново силами самой философии, что предполагает действие Принципа самодовольной философии. Мы говорим о совсем ином использовании языка и даже означающего. Ином использовании философского и литературного языков, введения иной сцены, отличной от литературной или текстовой в философии. О введении научной сцены. Она предполагает конкретную работу над решением, и как раз такая работа выступает реальным содержанием идеи «не-философии».

Не-философия как «человеческая философия»

Хаос и хора философских решений означают равносильность этих решений, отсутствие отличий между ними, невозможность выбрать между ними. Однако эта потеря интереса к философии, это безразличие к метафизике, компенсируется, даже сверхкомпенсируется (хотя это не экономическая проблема обмена, но проблема истины) двойным выигрышем:

— 1 — Открытие реально беспредельного поля комбинаторных возможностей, не замыкающихся в понятии, лежащих вне рациональных норм и даже вне решения. Речь больше не идет о таком размыкании замкнутого, которое вновь замкнуло бы мышление. Задача не в оказании не-философского воздействия на философию, ведь так мы все еще полагали бы ее работоспособной, но в погружении мышления в разомкнутость,

или даже в открытость в качестве его сущности, а не просто-го полагания его в качестве события, атрибута или инаковости. Мышление погружается в открытость, которая являет себя не посредством переворачивания или смещения, но всегда уже явлена Одним, чьим коррелятом она и выступает.

Любые деконструктивистские проекты упорядочивают и смягчают философскую критику, все еще практикуя ее и претендуя познать автора лучше, чем он знал сам себя. Они же мягко воют при помощи подозрения, «испытания деструкцией», лукавой интерпретации, а также практикуют насильственное помещение в структуру или серию. Наконец, они выявляют немыслимое, не-высказанное и предполагаемое, делая критику основной частью своей деятельности. В то же самое время не-философия больше не считает критику своей главной работой. Она рассматривает философию самым актуальным и позитивным способом: как материал, лишенный власти над собой, как стерильный хаос, но без рессентимента или одной и той же нескончаемой стратегии, материал в его завершенной актуальной форме. Если у нее и есть «цель», то эта цель имманентна: порождать не-философские возможности посредством философии. Необходимо непосредственно «извлечь» эти возможности из самого материала, поставить его на службу их производству и выявлению. Это творческая задача, работа, требующая открытости скорее по определению, нежели в силу случайности или в силу дополнения/восполнения. Таким образом, не критика философии, исходящая из подозрения, не война интерпретаций, а применение философии в качестве материала, «подвернувшегося под руку» (*occasion*), или «системы сигналов» для формирования более свободных, но менее закодированных, иллюзорных и галлюцинаторных высказываний.

— 2 — Радикальное очеловечивание мышления, которое перестало быть трансцендентным *Factum*'ом или Миром, чтобы превратиться в коррелят Одного — человека, приведенного к своей сущности. Переход от греко-светской философии к «человеческой философии» — это не антропологическая субъ-

ективация, а превращение мышления в бесконечную и беспредельную, но обоснованную научно, репрезентацию сути человека как субъекта науки и субъекта-науки. Самопроизвольной философской Явленности, которая мнимо кажется объективной и неотвратимой, а также соблазняет и одновременно привлекает человека в принудительном порядке, чтобы тот отождествился с ней, противопоставляется производство не-философской «субъективной» Явленности, данной человеком и для человека, — Явленности, где с человеком отождествляется философия, а не наоборот. Не-философия — это подлинное и неотчужденное понятие «народной философии», сопротивляющееся вульгарной трактовке. Традиционно наиболее возвышенное использование языка, выраженное его использованием-от-логоса или использованием в рамках философской прагматики, — это его эксплуатация, зависящая от множества решений или ограничивающих априори, которые образуют капитал Логоса. Не-философская прагматика снимает это ограничение и перераспределяет доступный материал, исходя не из экономических правил и, в частности, экономического закона редкости, но распределяя его между каждым человеком. Философия может реально стать философией «для всех» или «народной» философией, только став не-философией.

С одной стороны, философия приходит в негодность для человека. По меньшей мере для его сути. Если она продолжается цениться человеком, поскольку он, как и она, пребывает в Мире (это трансцендентально контингентные данные), то она же приходит в негодность из перспективы Одного или человеческой сути. Философия более не может претендовать на изменение этой сути, как она всегда того хотела, дополняя или восполняя человека троицей, состоящей из смысла, истины и ценности. Теперь ее удел — быть материалом для описания человеком, которое не претендует на изменение его сути. С другой стороны, новые правила, обоснованные в рамках науки или видения-в-Одном должны быть достаточно либеральными и не принудительными, чтобы допустить чужеродное пользо-

вание философией. Это нужно, чтобы не-философия не была практикой одного человека, оказавшегося перед традицией. Подобная ситуация была характерна для унитарной практики. Отношение Традиции, кажущейся данностью, к индивидуальному решению, которое должно отождествиться с ней как с объективной философской Явленностью, должно быть замещено другим отношением: отношением корпуса реально всеобщих (*réellement universelles*) научных практик и правил к индивидам, не подверженным отчуждению. Тем индивидам, которые сохраняют свою неотчужденность, индивидуальность или вечность только через эту практику.

Функция и статус философии полностью меняются из-за человека, теперь определяющегося как видение-в-Одно(м), как субъект науки или субъект-наука. Она больше не нужна, чтобы помыслить человека, иными словами, — «трансформировать» его, «обеспечить» его пресловутой сутью. Если человек обращается к философии, то он переживает бесконечное само-порабощение. Корыстное Безумие (*folie intéressée*) — это желать преобразовать не только то, что может быть Миром, действительностью или самой философией, но и пытаться преобразовать реальность, которая не может быть ими. Корыстное безумие — пытаться преобразовать человека как обладающего сущностью в Одном. Человек может и должен преобразовать философию и согласовать ее с реальностью именно потому, что он не может быть изменен.

Представляется позитивистская карикатура или своего рода слоган (который также может быть понят как историцистский или диалектический). Так или иначе — это унитарный слоган: «Философия мертва. Да здравствует наука о философии!». Философия не только пребывает по ту сторону смерти и жизни, о которых она так много говорит, но еще соединяет их таким образом, чтобы можно было игнорировать их, не считаться с ними или ничего не знать о них. Но субъект науки или субъект-наука не может поставить проблему будущего философии в таком ключе. Ведь этот субъект — человек, ординар-

ный человек, погруженный в имманентнейшую жизнь. Как философия может послужить этой в превосходной степени имманентной жизни, если философия теперь задается наукой и не может воздействовать на нее в ответ? — вот новая проблема, вытекающая из видения-в-Одно(м), взирающего на философию. Эта наука не отрицает философию, она отрицает только принцип самодовольной философии или ее галлюцинации о реальности. Решение как таковое продолжает существовать, оно не трансформировалось в-себе, оно просто лишилось своей магической власти над человеком, поэтому теперь последний может еще лучше созерцать его. Если мы и совершили трансцендентальную редукцию, то это было спонтанно и естественно, мы не опирались на операции решения или полагания. Эта редукция нависла над решением, но не нарушила его целостность. В таком виде наука вручает это решение человеку, чтобы тот мог наслаждаться и распоряжаться им, не подвергаясь ни объективации, ни воздействию самого решения. Равносильность любых философских решений не только лишает его ненависти по отношению к другим или вины за свою ненависть, но и помогает ему обрести эти решения вкупе с их притязаниями и безумием, которое, однако, потеряло свою ответственность. Науке, открывшейся себе самой или человеку как своему субъекту в видении-в-Одном, было достаточно совершить один неявный жест, чтобы философия отступила в хаос или хору, лишаясь своих скреп и избавляясь от любых попыток совершать всякое неблагоразумное само-изложение. Когда философия была вытащена вовне посредством Одного и одновременно в Нем, как и избавлена от своих архаичных претензий на реальность, проистекающих из природно присущих ей операций решения и полагания, она перестала притворяться всеобщим континуумом мышления о реальности. Человек как субъект науки или субъект-наука больше не сводится к фигуре зрителя-философа, который выставляет себя на показ, выносит на свой счет решения и позиционирует себя посредством логоса и объективной Явленности философии (способ, каким ре-

шение практикует свое самоизложение). Если человек желает сообщества, он найдет его, но не на основе этой Явленности.

Безразличие, с которым субъект науки или субъект-наука воспринимает философию, — позитивно, оно учреждает новые отношения с ней. Сообщество исследователей, объединенных научной практикой и вынужденных отречься от стихийной философской войны, все еще может посвятить свои усилия тому предмету, который образует философия, и изобрести его новое использование, новые эмоции от него, новое взаимодействие с ним, произвести иные возможности, которые не будут запрограммированы греческим открытием и унитарной практикой, которую оно предполагает.

В этом введении, как и во всем тексте, который раскроет его, мы будем говорить о не-философском принципе, обосновании этого принципа и его не-унитарном смысле, его правилах и процедурах. Мы оставим в стороне его воздействие на практические условия мышления, обновления которого он требует. Однако быстрое перечисление таких воздействий поможет сформировать идею о потрясениях, которые неизбежно будут введены в практику мышления. Например:

1 — Индивидуальные и коллективные условия производства не-философских текстов: станет невозможным сохранить соответствующие роли творца системы, интерпретатора (или критика-посредника) и потребителя текстов. Все эти роли будут с необходимостью перемешаны: если не-философия должна совершаться всяким человеком и «для» всякого человека, а не философией для других людей, то в таком случае «человеческая» рецепция не-философии — это априори, которое регулирует его производство, а не наоборот¹². Очевидно, этот принцип не впадет в философское противоречие, только если не-философия основывается на возвращении человеку его реальной сущности. В таком случае человек, понятный как Одно,

¹² «...la réception «humaine» de la non-philosophie est l'a priori qui règle sa production, plusôt que l'inverse».

радикальный субъект не-философии или радикальный субъект-не-философия, предшествует решению, которое простирается от «вульгарного» человека до философа, и полаганию этого решения как парадигмы человека.

2 — Условия не-философского письма: невозможно сохранить прежние универсальные жанры, характерные для философского стиля (система, труд (*oeuvre*), доктрина) и его техники письма (диалог, эссе, трактат). По эту сторону линейного философского решения, мы находим своего рода глубокий рассказ (у всех философов, а не только у одного Гегеля), основанный на отсылке к тому, что предположительно реально. Апелляция к фактам или репрезентативность не просто не были искоренены, но оказались усилены «постнововременным» стилем. Работа мышления освободится из пут этих двух феноменов, а они сами — устранятся, только посредством полного изменения функции философии. Отношение философии к искусству, литературе, роману и поэзии, совокупность ее ограничивающих решений и ее «экономия» должны уступить место тому, что мы называем всеобщей не-философской Видимостью. Не сводясь к всеобъемлющему мышлению, которое претендует в очередной раз обобщить все разновидности опыта, не-философия скорее размещается в единственном — во всей реальности — месте, где можно соединить действие философского, поэтического, религиозного и научного вымысла. Однако это соединение произойдет с учетом того факта, что эти грани вымысла, не выступающие продолжением философии или поэзии в воображаемой форме, скорее выступают отражением целиком-иного или не-философии в зеркале философии, поэзии и других дисциплин.

Скажем в последний раз: философия как греко-стихийное использование мышления — то самое, которое продолжает нормировать реальность, человека и науку — уже не просто отстаёт от наук и искусств. Вопреки ее серийным и деконструктивистским революциям, философия просто-напросто обошла стороной изменения, которые спасли ее от увядания в ее теку-

щей форме: монотонно повторяющегося и консервативного занятия, лишённого воображения, нахмуренного хранения традиции, внушающей нам, будто именно она однажды и навсегда решила, что представляют собой суть мышления и человека. Философия превратилась в эксплуатацию мышления во всех смыслах слова.

Philosophy and Non-philosophy. Introduction

François Laruelle — Université Paris-Nanterre, Paris,
France; email: francois.laruelle@free.fr

The text makes one of the most important demarcations delineating the subject field of non-philosophy: between this latter and philosophy proper, which appears as relativized «moduses, effects, or particular cases that cumulatively point to a new thinking». This new thinking, which is non-philosophical in character, regards the philosophical as empirical, as datum, as its own raw material, rejecting all self-sufficiency of philosophy (looping in itself as its own foundation, reducing every problem to the necessity of justification within philosophy) called by the author «The Principle of Sufficient Philosophy». The task of non-philosophy is to factualize philosophies and thus to put philosophical belief, which is fundamental, according to Laruelle's thought, and unchanging in all its modulations, out of brackets. Such a quasi-transcendental reduction rests on the One, whereas factualized philosophies turn to chaos/chora, conceptualized as «useless philosophical raw material» operating around the non-philosophical Real-One through «seeing-in-the-One». Partly mystically described by Laruelle, «vision-in-One» is a fundamental non-philosophical operation, «a modus of thinking that resides in one single One, autonomous with respect to Being and acting as

the real foundation of <...> science», a new kind of thinking in general in which — as in the ultimate experience — «philosophy can be given to man». The gain envisioned, as Laruelle believes, by such a demarche is the opening up of «an infinite field of combinatorial possibilities» that will not be self-enclosed through the gesture of the repetitive structurally homogeneous gesture of the «philosophical solution», but will thus find a way out. Finally, and perhaps most importantly, is the «radical humanization of thinking, which has ceased to be transcendent Factum's or the World, in order to become the correlate of the One — the human being brought to its essence».

Начала не-философии. Введение

Франсуа Ларюэль

Начала не-философии. Введение

Франсуа Ларюэль — Université Paris-Nanterre, Paris, France;
email: francois.laruelle@free.fr

Пер. с фр.: Никита Архипов¹

Текст представляет собой введение к не-философии (и в не-философию) и буквальное введение к фундаментальной работе Ларюэля «Начала не-философии», в которой Ларюэль разворачивает свои основные принципы и идеи, а также базовую не-философскую аксиоматику. Начав свое рассмотрение с не-философского, точнее — с «не-философских полей», которые задает всякая философия, периферийно фиксируя их в качестве побочных продуктов своей философской работы, своего Иного, — он предлагает аксиоматизировать обнаруженное «Одно» как самую фундаментальную, или «последнюю», инстанцию, не сходную ни с Различием, ни с Иным, ни даже с Бытием. Это «Одно», «Одно-в-Одном», есть Реальное, нередуцируемый остаток и нечто, на что претендует философия в своем обычном мидасовском жесте тотализации. Подобное Реальное, по мысли Ларюэля, приостанавливает философскую машинерию производства «галлюцинаций», не желая при этом ни смерти, ни конца философии, но учреждая не-философию как такую теорию философии, которая рассматривает различные филосо-

¹ Перевод с французского Никиты Архипова по изданию: © Laruelle F. Principes de la non-philosophie. Paris: PUF, 1996. P. 1-18. Публикуется с любезного разрешения автора.

фии как свой предмет, данные или сырье. Согласно Ларюэлю, не-философия позволяет зафиксировать базовую философскую матрицу, где трансцендентность и имманентность являются крайними терминами, тасующимися в различных комбинациях, но ни одна из которых не достигает Реального, представляя положенные тезисы, но, конечно, претендует на него в своем обязательном философском жесте само-полагания и само-достаточности. Вместо этого Ларюэль предлагает рассматривать отношение комбинаторных матриц к Реальному в качестве «унилатеральной дуальности». Унилатеральная, или односторонняя дуальность может быть формализована следующим образом: некое X зависит от Y , но при этом Y не является зависимым от X , где X — всегда клон Реального, или Одного-в-Одном, трансцендентный и полученный из трансцендентности, а Y — Реальное Одно, заданное аксиоматически и абсолютно безразличное.

Какие философы, начиная или заканчивая свой интеллектуальный демарш, не задавались вопросом «Что такое философия?». Кто из них не пытался разработать свое понятие «не-философии»? Одни чаще всего игнорируют проблему философии — ее идентичности, множественности ее форм — и просто циклично практикуют ее самообоснование (*son auto-légitimation*). Другие — все те же — специально разрабатывают не-философию, соответствующую их притязаниям, и внедряют ее в философию. В силу подобного положения дел следует как можно скорее предложить [самостоятельное] не-философское мышление и рассеять любые двусмысленности. Под заголовком, который содержит чрезмерно классическое слово «Начала», можно будет найти исследовательскую программу, определяемую следующими факторами: отдельной проблематикой; рабочей формой с названием «унифицированная теория науки и философии»; изначальной теоремой о так называемой «силе мышления» [2], сочленяемой с понятием «определения в-последней-инстанции»; описанием актов мышления и наиболее существенных структур для так называемого «не-философского» теоретического и прагматического поля.

Очевидно, что термин «не-философия» имеет множество смыслов и определенную историю. С конца XVIII века Кант исследовал условия возможности философии, тогда как сама философия — на стыке между XVIII и XIX веками — говорит о «не-философии», чтобы обозначать ее «Иное». В промежутках между Кантом, Фихте, Гегелем и Фейербахом она систематически рефлексивна о себе самой, о своих пределах и возможностях, своем приложении, предмете и отношении к «обыденному сознанию» (*conscience commune*). В этот период «не-философия» обозначает до-спекулятивное состояние или отсутствие философии — невежество, в котором пребывает естественное или народное сознание. Этому временному невежеству уготовано быть замещенным и преодоленным в философии. Хотя последняя избавляется от этого невежества, ей удастся осмыслить не только присущие ему добродетели,

но и святу ю невинность, которая не просто до-спекулятивна, а неспекулятивна. Иногда отсюда проистекает диалектическое примирение между двумя этими состояниями, равенство между обыденным и философским сознанием. В этой перспективе «не-философия» обозначает постфилософскую наивность или сверхфилософское состояние, которое придает чрезмерную ценность не-философскому, однако одновременно недооценивает его в других условиях и других системах. Позднее не-философское будет трактоваться как инаковость, периферийный остаток [не захваченный философией] или внешне-внутреннее условие философской деятельности.

Таким образом, каждая философия определяет не-философские поля (*marge*), которые она приемлет, обрезает, вновь присваивает себе или использует, чтобы обеспечить себя внешним в качестве своего рода потустороннего философии или инаковости, сопротивляющейся присвоению. В таком случае мы имеем дело с «не», чье содержание и действующая сила носят онтический или эмпирический (в лучшем случае — онтологический) характер. Однако единственная роль этого «не» ограничена его последующим подчинением [философии].

Эта не-философская традиция всегда существовала и будет существовать. Еще совсем недавно Делез упоминал «план имманентности» — делезовское Бытие — и определил его как анти-философский и поддающийся схватыванию только через некую не-философию. Таким образом, Делез приходит к тому, что внедряет в философию всю мощь ее окрестностей, полей (*marges*) и других инаковостей. В действительности не только Делез, но и вся современная мысль, замещающая Бытие Иным, а Тожество — Различием в качестве истока мышления, принимает этот ограниченный и вторичный опыт не-философского, который продолжает вращаться вокруг философского. Нет никаких сомнений, что сегодня мыслители обобщают не-философское посредством понятия Иного и действия этого Иного, но не принимают в расчет до-философскую наивность. На текущий момент не-философское включается в философское, в

то же время исключаясь, и таким образом переходит из своего нововременного в свое постнововременное состояние. Несмотря на это, не-философское остается маргинальным, оказывается в меньшинстве как вторичный феномен, в результате чего только укрепляются верховенство и надменность философского, которое вновь утверждает свою способность господствовать и упорядочивать не-философское. В лучшем случае посредством Деконструкции устанавливается определенное равновесие между философским и не-философским, которое сопротивляется философии и образует ее симптом.

Когда мы говорим о не-философии, приписывая ей статус автономного мышления и подчиняя ей философское, то имеем в виду совсем другое, нежели описанную выше традицию и ее понятия. Когда «не-философия» больше не обозначает простое отношение философского к вне-философскому (с целью указать на тождественную инстанцию, протоколирующую действия философского) и перестает быть атрибутом (чтобы стать субъектом), то термин «не-философия» начинает применяться к мышлению, которое, все еще не сводясь к философии, не оказывается посторонним ей и образует новый взгляд на философию и новую практику последней. Таким образом философия становится предметом не-философии, предметом чистого трансцендентального, но не метафизического или онтико-онтологического «не». Вместо «предмета» мы будем говорить скорее о «материале», а вместо «полей» — о «побочной причине». Оценивая ситуацию из исторической перспективы, нельзя сказать, что мы заимствуем употребление термина «не-философия» из философии обыденного сознания, философии различия, проекта Деконструкции. Кроме того, оно не обязано и влиянию этнологии и психоанализа на философский «центризм», тем самым не-философия не присоединяется к современной напыщенности, царящей вокруг инаковости. Куда в большей степени «не» обязано другой, на этот раз научной, традиции, ссылающейся на «не-евклидов» стиль некоторых геометрий. Следовательно, речь идет о новой практике философии, куда

более универсальной, нежели сама философия, поскольку эта практика избавляется от некоторых постулатов последней, что в частности относится к согласованности философии с Реальным и ее способности подвергать реальное конвертации. Разумеется, этот проект не сведется исключительно к не-евклидову обобщению философии. Более современные научные достижения и «революции», как например совершенная Гедделем, будут также задействованы не-философией, делая её более пластичной и открытой. Однако наше «не» обязано именно «неевклидовой» геометрии.

На более фундаментальном уровне ссыла на неевклидову революцию стала возможной не только в контексте радикальной критики философии Различия и Деконструкции (Витгенштейн, Хайдеггер, Деррида), включающих опыт не-философского, но также в контексте критики целостности или идентичности философии. Говоря о «радикальной критике», мы имеем в виду поиск одновременно более реальной и имманентной инстанции, чем Различие или Иное. Мы обнаружили подобную инстанцию в «Одном» или в «видении-в-Одном», трактуемых в «не-философском» смысле и «не-философскими» средствами. Мы намереваемся покинуть территорию Бытия, как и Иного, чтобы направиться к Одному и радикальной имманентности, которые и кажутся нам самой реальностью.

Этот новый базис выступает целым континентом мышления, поэтому реорганизации подвергаются не только отношения науки и философии. Философия утратила свою самостоятельность на этом континенте и больше не может претендовать — идет ли речь о реализме или идеализме — на соответствие Реальному: хотя она и остается необходимой, теперь она выступает простым полем «феноменов», «объектов» или данных. Почему и для кого? Не для Одного или самого Реального, ведь это не имело бы никакого смысла, но для нового опыта мышления, который может быть развернут Видением-в-Одном за пределы самого себя. Этот опыт будет называться «силой мышления» или «мыслительной силой». Отправляясь от Одного, эта «сила»

установит новое и более универсальное отношение с философией, захватив ее из глобальной перспективы. Обращение к термину «сила мышления» предполагает и одновременно практикует новое пользование — да, это самая настоящая прагматика, хотя и теоретического толка — философской традицией. Надлежит показать состоятельность мышления, которое размещается не «до» или «после» философии, не выступает празднованием ее смерти или ее повторного утверждения и не оказывается восстанием ее полей (*marges*), трактуемых как Иное-нежели-философия, против философии, но представляется автономной дисциплиной, которая обладает своими принципами, правилами, нормами, позитивностью и своим предметом (философия), а также своим предельным опытом Реального (Один). Эта дисциплина должна обладать возможностями (*moyens*) состоятельной и автономной дисциплины: особый опыт Реального, всеобщий синтаксис, правила и процедуры преобразования философских материала и целей. Проблема — одновременно изобрести и обнаружить мышление, которое, не отрицая философию, не желая ее смерти, в очередной раз не подчиняя себя ей, приостанавливает ее претензии на Реальное и находит ей новое применение с целью построить новый и более строгий и реальный порядок мысли, чем сама философия? Что за опыт Реального может быть определен таким мышлением?

Наиболее универсально-неизменная черта философии — это дробная матрица, состоящая из терминов, чье соотношение может быть записано как $2/3$: она наделяется внутренней и внешней сторонами, которым соответствуют имманентность и трансцендентность, в то время как ее термины предполагают синтез или иерархию, где один и другой поочередно одерживают верх друг над другом. Эта так называемая «матрица» «философского Решения» может выразить тождественность двух отношений, которые философия может поддерживать сама с собой: речь идет о тождестве $2/3$ (если третий термин, ответственный за синтез, имманентен диаде, то философии недостает самой себя) и $3/2$ (если третий термин трансценден-

тен диаде, то философия ощущает излишек самой себя)². Опираясь на эту структуру, философия претендует на определение самой себя в отрыве от всех своих эмпирических определений, чье перечисление обеспечивает ее самополагание, самопонимание или самообоснование и самоименование. В этой формальной черте укореняется циклический характер философской аргументации с процедурами самоузаконивания. Тем не менее эта черта не выступает исключительно формальной или синтаксической, поскольку посредством нее философия претендует достичь Реального и, следовательно, частично образовать последнее. Повторим это в других терминах: самополагание и самовыдача³ философии — это не простое проявление син-

² Согласно Ларюэлю, философия начинается с операции «Самополагания», которая выступает частным случаем философского решения. Что именно «решает» философия, чтобы дробность, о которой говорит Ларюэль, появилась на свет? Если в начале было только Одно (1), ограниченное простым измерением феноменального, в которое еще не было внедрено никаких понятийных делений, то, появляясь, философия проводит различие между наивным «обыденным мышлением», которому отказывается в доступе к реальности, и «философией», чьей задачей оказывается оттолкнуться от обыденного, чтобы прорваться к Реальному. Занимаясь своего рода фильтрацией или очищением спонтанного обыденного мышления, философское ведет его к совпадению с Реальным. Судя по всему, именно такой сценарий и выражается автором посредством дроби $2/3$, которая появляется на месте недробного одного. Таким образом, 2, стоящее слева от дроби, обозначает базовое понятийное деление, а 3 — потенциальный результат, синтезирующий термины начальной двойки. Если дробное $2/3$ отсылает к классической философии, допускающей синтез, в результате которого дробность схлопнется, став новым одним, то значительно сложнее осмыслить, как Ларюэль понимает сочетание $3/2$, за которым может скрываться деконструкция Деррида: от синтетической формы *différance* (3) происходит переход к двум: философскому и не-философскому, которые систематически пытаются друг друга присвоить. — *Прим. пер.*

³ В этом месте Ларюэль использует термин **autodonation**, который в свою очередь отсылает к понятийному делению между *donné* (в отечественной традиции «данным») и *donation* (данностью, в этой же традиции). «Данность» не кажется нам удачным переводом для *donation* сразу по ряду причин: 1) Причина морфологического характера. Французское окончание *tion* указывает не на статичное состояние «данность»), но на активный процесс, который можно назвать «выдачей» или даже неловким «даванием». Несмотря на явные стилистические недостатки, оба перевода значительно лучше схватывают оригинал, поскольку схватывают *acte de donner* (акт выдачи), который и выступает определением для *donation*; 2) Причины семантического характера. В русском языке любое данное положение дел может быть названо «данностью». Таким образом, несложно найти случай, когда «данное» и «данность» семантически слипнутся. Во избежание подобных смысловых казусов здесь предлагается иной перевод. — *Прим. пер.*

таксиса, но претензия философии на возможность определить Реальное посредством этой операции. Следовательно, достаточно постулировать, опираясь на мышление, соответствующее этому Реальному, тип опыта или Реального, которое ускользает от самополагания и не совершает кругового движения от Реального к мышлению и обратно. Этот тип опыта — Одно, которое не унифицирует [термины посредством синтеза], но пребывает в-Одном, будучи Реальным, которое скорее имманентно себе, нежели той иной форме мышления, «логике» и тому подобному. Это Реальное дано без-полагания и без-выдачи. Мы постулируем такой опыт, чтобы отказать философии в ее главной претензии и иметь право говорить, что она не достигает Реального, даже если она поддерживает с ним некие отношения. Ссылаясь на схоластически-мистическую традицию, мы разграничим трансцендентальное Одно, присущее философии, и трансцендентное Одно, скорее присущее исторической и религиозной мистике. В конечном счете если что-то отделяет не-философию от философии и ее философско-мистических смесей и от упомянутой двойцы «Одних», так это реальное Одно, которое имманентно себе и выступает имманентной самостью, Одно, для которого имманентность выступит скорее реальной сущностью или «субстанцией», нежели отношением или свойством. Одно по имманентности⁴ отделяется как от трансцендентного Одного, так и от трансцендентального Одного, но лишь при условии, что такое Одно будет радикальной имманентностью без мельчайших частиц трансцендентности, внешнего, разделения, негативности или ничто. Мы назовем его скорее Одним-в-Одном, нежели Одним-в-Бытие или как-Бытие. Это Одно, которое скорее реально как Одно, нежели бытийствующее Одно или Одно, каким оно могло бы быть. В равной мере, мы употребляем такие обозначения как видение-в-Одном или, что лучше, «увиденное-в-Одном».

⁴ Ларюэль обыгрывает выражение *par nature*, которое переводится на русский язык как «по природе». — Прим. пер.

Таким образом, не-философия наделяет себя минимальной или феноменальной имманентностью: последняя может быть дана лишь до всякой выдачи, она с необходимостью должна быть дана таким образом, и только такая имманентность возможна. Не-философия исследует любой встречающийся ей трансцендентный опыт и описывает его, исходя из этой имманентности. Следовательно, это мышление остается в пределах радикальнейше «внутреннего» опыта, однако понятого как имманентность феноменального выданного (*être-donné*). Описанное мышление сохраняет эту установку, даже когда перед ним вырисовываются такие слои трансцендентности, которые предполагают иные⁵ способы выдачи. Следовательно, оно стирает сами операции выдачи и полагания и выявляет реальную степень их содержания [в имманентном]. Работая в пределах феноменальной имманентности, выданного или манифестированного, эта «реальная» мысль, о которой следует уточнить, что она трансцендентальна и пребывает в-последней инстанции, устраняет скорее объективность, но не возможный опыт в целом. Такое мышление замещает принцип самополагания возможного опыта на простое аксиоматически-трансцендентальное полагание. В то же время реальный или феноменальный опыт может полагаться или мыслиться скорее посредством аксиом или «первых терминов», нежели понятий, категорий и философских положений.

Матрица такого мышления больше не сводится к философскому $2/3$ с его предельной цикличной причинностью, к соотношению $1/2$ (философия Различия) и еще в меньшей степени — к метафизическому 1, которое искусственно получено из

⁵ Из-за специфики изложения может быть неясным, иными относительно чего выступают способы выдачи, о которых говорит Ларюэль. В начале абзаца Ларюэль объявляет, что не-философия трактует все феноменальное исключительно как данное до выдачи. Как в этой книге, так и в более ранних работах Ларюэль называет это «данным-без-выдачи», что означает, что сам опыт не был задан в опоре на какие-либо трансцендентальные механизмы и выступает предельным. В несколько противоречивой манере Ларюэль называет такое данное «данным» в «последней инстанции». См. об этом дальше по тексту. — *Прим. пер.*

1/2. Матрица такого мышления не дробна, потому что это матрица одного, которая и есть 1, но в равной мере — 2, которое, будучи нередуцируемым 2, выступает 2-в-1 в-последней-инстанции, одним двух или одним двумя, но не 1/2.

Эта матрица содержит три термина: реальное или неделимое тождество — Реальное-Одно; некий термин = X, полученный из трансцендентности, а поэтому — не имманентный; и в конечном счете термин, именуемый трансцендентальным тождеством и выступающий правдоподобным клоном Одного, который вычитается из Реального трансцендентным термином X. В действительности Одно не выступает «термином», ибо его нельзя идентифицировать с трансцендентностью, и оно имеет статус тождества-без-синтеза. Термин X, добавляемый к Реальному, не формирует диады и проваливается в попытках образовать последнюю с Одним, которое не удастся посчитать в этой структуре. Однако термин X удовлетворяет свое желание, откачивая из Одного его неотчужденный образ, который носит чисто трансцендентальный характер, но именно с ним он и формирует дуальность или двойственность, в которой трансцендентальное рассматривается или учитывается только с точки зрения X: по этой причине речь идет про «унилатеральную» дуальность. Это трансцендентальное клонирование Реального представляет радикальное упрощение матрицы Философского решения до «натуральных» или «простых» чисел. В истории философии этот синтаксис получил удивительное имя «определения-в-последней-инстанции», и мы полагаем, что сопряженная с ним логика указывает на не-философскую логику внутри самой философии. Однако философы едва ли могут схватить его смысл, из-за чего они вновь диалектически интерпретируют эту форму причинности. В переходе от Реального к философии, следовательно, от радикальной имманентности к трансцендентности, присутствует причинное отношение, которое мы резюмировали через идею определенной комбинации тождества и дуальности, не-философской или не-смешанной комбинации, где тождество выступает не просто тождеством, но

тождеством унилатеральной дуальности: как дуальность, она выступает дуальностью-в-тождестве и в-последней-инстанции, в то же время пребывая вне-тождества или без синтеза и деления. Дуальность относительно автономна и отчетлива, но в то же время, уже по другой причине, тождественна тождеству. Со своей стороны, тождество, как тождество Реального, не подвергается и не учреждается Дуальностью, которая отбрасывается за его пределы и по-настоящему не проникает в него. Таким образом, дуальность находит свою причину в Тождестве, но не разделяет его, как это происходит в философии в результате анализа и синтеза: Тождество и Дуальность больше не современны и не одновременны, как это происходит в философии Различия, и даже не оторваны или отделены друг от друга. Это радикальная дуальность: в большей мере она остается дуальностью даже тогда, когда укореняется в тождестве Одного, нежели убирается в предельный синтез. Одно больше не запирает Дуальность или множественность в круговом движении синтеза или энциклопедии. Этим заканчивается любая горизонтальная телеология, как и всякая [философия] Различия. Эта матрица не является и никогда не была философской, даже если она действовала внутри философии. Марксизм отчасти обнаружил ее, не сумев придать ей трансцендентальный смысл и обеспечить ей эффективность в силу своего гегельянства и приверженности философии. Эта матрица порождает причинность реального тождества и Реального как тождества. Ее «логика» не только завершает период привилегий и господства диалектики или различ(ан)ия (*differe(a)nce*), но и всей философии. Определение-в-последней-инстанции, наконец-то рассматриваемое в зацементированном виде, приобретет форму трансцендентального органа, «мыслимой силы» или «мыслительной силы», которая находится в самом сердце не-философии.

Теперь достаточно позаимствовать у философии терминологическую диаду — контрастирующую пару «философия» и «наука», чтобы преобразовать ее, опираясь на тождество дуальности. Этот синтаксис, точнее единтаксис, выводится из двой-

ственности радикальной имманентности в качестве инстанции, которая преследует философскую (или иную) трансцендентность и одновременно обуславливает ее. Этот синтаксис удерживается в заданных пределах, но отправляется от реального опыта и, следовательно, от того факта, что последний пребывает в последней инстанции. Не-философия выступает предметом трансцендентальной индукции или дедукции из реального-Одного (или из мыслительной силы) в поле опыта, отныне образываемого философией и региональными знаниями. Эти операции вновь определяют манеру, в которой мы обуславливаем философию и применяем ее: она больше не может рассматриваться в качестве реальной или в-себе, другими словами — в качестве самополагающей дисциплины, но будет рассматриваться как материал для не-философии внутри той перспективы, где последняя выступает феноменом-в-последней-инстанции. Философия и наука, искусство и этика, а также другие возможные пары фигурируют в не-философии не как таковые и не сами по себе, но как «вклад», то есть выступают простыми феноменами-в-последней-инстанции.

Таким образом, статус-кво философии нарушается. Внезапно она оказывается в конкуренции с региональными знаниями, в частности — с науками, потому что она претендует определить (*déterminer*) те же объекты и тот же опыт, что и они, но делает это иначе. Она постулирует два дискурса применительно к одному опыту. Не-философия уходит от этого начинания и ставит на первое место свой предмет. Этот предмет больше не опыт «в-себе», но совокупность уже готовых региональных и фундаментальных знаний. Не-философия представляется трансцендентальным мышлением, которое соотносится скорее с этими региональными знаниями, нежели с их предметами. Предположительная «тажесамость», допускаемое аналитическое или синтетическое тождество научного и философского предмета — вот так называемое «Реальное» или «здравый смысл», который определяет унитарно-законодательное предприятие философии и войну, которую она ведет повсюду. От-

ныне давайте допустим, что Реальное не сводится к объективному тождеству, к этой «тожесамости», но что оно выступает Тождеством собственной персоной, Тождеством в его не-объективной имманентности. Только такое Реальное может отделаться от философских претензий и определить не-философию как трансцендентальное мышление, которое скорее имеет отношение к философии и наукам, нежели к их предметам. Тип тождества, который обосновывает философию, представляется ее неререфлексивной и искусственной чертой, производной от того, что философия имеет устройство черного ящика. Это черта превращает ее в трансцендентальную технологию. Мы также можем описать ее [функцию черного ящика] в качестве постулирования «чуда», общего смысла или предустановленной гармонии — чуда, которое обрекает философию на логические ошибки. Не-философия может обосновать себя только через инстанцию реального тождества, которое исключает здравый смысл, предустановленную гармонию, технологическую причинность с ее модусами (анализ, синтез, различие, диалектика) и, находясь в своем праве и своей стихии, учреждает чистое мышление. Окращенное нами в качестве «трансцендентального клонирования» — это полное разрушение общего смысла, предустановленной гармонии и утверждение «реальной» или трансцендентальной причинности, которая исключает технологию за пределами мышления. Если может показаться, что трансцендентальное клонирование все еще таит в себе загадку, то последняя так или иначе кажется куда менее замысловатой, чем мистерия философского Решения. По меньшей мере загадка трансцендентального клонирования формирует свое реальное ядро — ядро, которое принципиально вытесняет и игнорирует философия, а затем создает мистерию вокруг этого вытеснения. Как известно, Кант обнаружил гениальный принцип, согласно которому условия опыта и условия предмета опыта идентичны. Однако станет очевидным, что в философии этот принцип представлен в ограниченной и стесненной форме, как только мы придадим ему его оптимальную и ради-

кальную форму: реальные условия опыта и условия предмета опыта тождественны-в-последней-инстанции. Такова основа, на которой разворачивается не-философия без опоры на любые спекулятивные «чудеса».

Почему речь о трансцендентальном знании? В определенном смысле философия хотела совместить и перемешать две операции, которые четко отмежевываются друг от друга в науках: 1. Приобретение «наивного» знания посредством опыта (отсюда и проистекает необходимая отсылка философии к наукам, искусствам, технологиям и даже ее конкуренция с этими региональными знаниями); 2. Квази-формалистская претензия обобщающе помыслить эти региональные знания. Это обобщение представляет подлинную задачу философии, но не ее единственную задачу и, следовательно, не ее чистую задачу [non pure par conséquent]. Не-философия отказывается от первой операции и оставляет приобретение знания тем, кто де юре способен заняться им (науки, искусства, этика и т. д.) и не пытается конкурировать с этими региональными знаниями на их территории. В то же время ей отойдет чисто трансцендентальная нормализация этих знаний. Таким образом, основываясь на их вкладе, она породит порядок чистого мышления, в равной степени выступающего теорией (и) практикой. Приобрести знание — необходимо, но недостаточно, если сюда не будет привнесено его обобщение и формализация. Но последняя не должна вбирать в себя или воспроизводить через себя наивность, присущую операции приобретения знания. Не-философия ставит перед собой задачу формально обобщить все знания, включая сюда фундаментальные дисциплины и философию, а не смешивать операции приобретения и формализации. Но как обобщить эти знания? Снабдить их дополнением в виде самополагающей рефлексивности или инаковости? Это означало бы вернуться к заблуждениям философии, которая в недостаточной степени обобщает эти знания, поскольку все еще делает это слишком эмпирически, укореняя такое обобщение в размышлениях о первичном приобретении тако-

го знания. Единственная строгая формализация, на которую способно мышление в качестве мышления, с необходимостью выступает скорее чисто трансцендентальной, нежели эмпирико-трансцендентальной. Таким образом, не-философия рассматривает все знания без исключения — как региональные, так и фундаментальные — как простое априорное относительно опыта, априорное без саморефлексии (само-полагания, само-выдачи), следовательно, без рассмотрения условий их возможности. Не-философия устанавливает равенство между фундаментальным и региональным, но сохраняя их качественную разнородность, отныне лишенную всяческого несправедливого иерархического значения. Трансцендентальная редукция философии до состояния простого материала — простого объективного феномена — освобождает бесконечное поле возможностей (действительно универсальное) от философских ограждений.

Мы полагаем, что любая философия играет для другой философии роль мета-философии, выступая неотъемлемой частью традиции, внутри которой всякая философия должна быть замещена, если только она не соотносится со своим тождеством/идентичностью, как это происходит с не-философией. Осуществление подобной роли, с вытекающими отсюда претензиями на власть, понимание и критику, запускает философский проект в наиболее общем виде и не учреждает какой-либо науки или истинной теории философии. Всей своей практикой не-философия изобличает провальность и компульсивный характер подобной мета-философской претензии, которую желает возложить на себя любая философия в отношении всех остальных философий, — претензии, которая всякий раз приносит за собой идеал, провоцирующий разговоры о «смерти философии». Таким образом, мы хотим изобрести мышление более мощное, нежели философия, но не выступающее мета-философией. Более «мощное» в смысле теоретического господства над философией, но не господства политического. Не-философия способна стать предметом трансцендентальных дедукции или индукции нового

типа, другими словами — статья «приложимой» к опыту, простираясь на философию и науку, философию и искусство, этику и т. д. Если не-философия учреждается через отречение от мета-философского идеала, то она позитивно осуществляется как унифицированная — скорее унифицированная, нежели унитарная — теория философии и науки, философии и искусства, этики и т. д. Это теория, которая производит осмысление фундаментального и регионального через имманентность, а не трансцендентность (мета-философия). «Наука философии» и «философия науки» более не могут воплотиться в образе единой философии, которая была бы одновременно мета-наукой или мета-философией (в отличие от позитивизма, движущегося в обратном направлении), но только в форме унификации вклада философии и науки на основании имманентного тождества или определения-в-последней-инстанции. Следовательно, не-философия не сводится ни к пресловутой «позитивной» науке философии, ни к «абсолютной» или «строгой науке», все еще остающейся той или иной философией. Выступая трансцендентальной редукцией философии, она исключает позитивистскую редукцию философии, как, следовательно, и ее смерть от рук мета-философии, которая может принять облик — и позитивизм не единственный случай — «философии как строгой науки». Если же речь заходит о новых отношениях, которые она завязывает между философией и наукой, не-философия учитывает гедделевское ограничение и в присущей ей трансцендентально-комплексной манере перекрывает путь любым программам философского обоснования наук, замещая проект метафилософии на тот, что мы именуем унифицированной теорией науки и философии. Не-философия ставит трансцендентальной органон (простое полагание) силы мышления на место метафизического и трансцендентного самополагания и самообоснования, которое управляет отношениями философии и науки на условиях самой философии. Тем самым не-философия соотносит с ним (органомом) две этих дисциплины. Так она отдает должное множественности философских решений и их владычеству над опытом.

Когда не-философское размещается на полях философии и находится в ее власти, оно остается простым метафизическим объектом или положением, прямо или косвенно (как, например, при деконструкции метафизики) выступая дополнительной гипотезой, проясняющей суть Реального и философии. Однако оно теряет статус подобной философской гипотезы об измерении в-себе и перестает быть простым положением в тот момент, когда, обретая себя в качестве не-философии, оно получает статус теоретически действенной «простой гипотезы», в равной степени научной и философской. Мы пришли к антиномии науки и философии, тогда как не-философия стала реальным разрешением этой антиномии, не прибегая к синтезу или очередному решению, все еще остающемуся философским. Понятие не-философии не только дескриптивно, но в той же степени (в силу внутреннего тождества) теоретично: обращаясь к принципиально новым редукции и дедукции, она способна объяснять философскую-и-научную действенность, а не заниматься лишь ее пониманием. Впрочем, это не только чисто теоретическая сущность, но и, в силу своего внутреннего устройства, — практическая и способная преобразовать манеру, в которой действует знание [*connaissance*], а не только интерпретировать его. Проблема, на которую отвечает не-философия, — это не проблема реальности предмета («философия», «наука», «искусства»), но познания предмета, другими словами, трансцендентальная проблема. Тогда как ответ на эту проблему указывает на трансцендентальный органон, предназначенный заменить органон логики, который пригоден только для философского мышления об опыте, на мышление о философии и науке. Итак, почему именно трансцендентальный органон?

Не-философия должна оставаться гипотезой: не смешиваться со своим предметом, составляющим ее опыт. В этом отношении теория философии не более философична, чем круга идея круга. Впрочем, она не должна довольствоваться объяснением действительности, но должна вносить вклад в ее преобра-

зование или, по крайней мере, иначе распоряжаться ей (если не напрямую, то хотя бы в пределах ее познавательных возможностей), следовательно, быть больше, чем просто верифицируемой или фальсифицируемой гипотезой, которую мы подвергали бы изменениям под давлением опыта. Будучи верифицируемой или фальсифицируемой, гипотеза изничтожается и исчезает, обретая форму утвержденного знания, но философия должна оставаться гипотезой. С другой стороны, даже как простая гипотеза она должна — и это наше второе требование — способствовать трансформации реальности, как ее видят философия и наука, а не просто познавать ее. В самом деле, в отличие от опыта, гипотеза о не-философии не может быть эмпирически обоснована или таким же способом быть забракованной, поэтому она по меньшей мере должна преобразовать этот опыт. Как назвать механизм, который опознает [identifier также означает «отождествлять»] внутри себя две этих функции? Органон. Превратить не-философию во всеобщий органон мышления: она больше, чем простая гипотеза, и меньше, чем закрытая система или теоретическая примочка, это задача. С одной стороны, подобный теоретический инструмент никогда не окажется заперт внутри уже законченного знания, поскольку будет непрерывно производить что-то новенькое, открывать или, напротив, ограничивать пространство познавательных дисциплин, не смешиваясь с описываемой ими реальностью. С другой стороны, он может в достаточной степени проникнуть в реальность, чтобы подействовать если не внутреннему преобразованию действительного хода философии, истории, политики (верить в это тождественно иллюзии), но, по крайней мере, такому их использованию, которое укладывалось бы в пределы теоретического познания, «трансцендентальному» использованию, поскольку науки и философия послужат для него материалом или предметным полем.

Это было бы способом гарантировать не-философии — на текущий момент понятию столь неопределенному и выступа-

ющему предметом изрядного числа скандальных претензий — плодотворность сразу в двух смыслах: теоретическом и практическом. Расплатой за эту плодотворность окажется как уход от односторонних и противопоставляющихся друг другу решений, так и отказ трактовать понятие не-философии в качестве просто описывающего мысль философского типа, в качестве чего-то теоретического или деконструктивистского. С одной стороны, не-философия становится функционально универсальной: это теоретически действенное понятие, пригодное для объяснения — в известных случаях и для предсказания — функционирования и динамики философии или философской традиции. С другой стороны, если она не оказывается непосредственным способом влияния на философию и науку (разве что посредством отдаленных культурных эффектов), то она вторгается в познавательные дисциплины, уже учрежденные наукой и философией, использует их и дает им иное направление: трансцендентальный органон — это инструмент модификации, но не течения самого предмета, а протекания познания этого предмета и имманентного использования такого познания.

Напрашивается необходимость определить, не порождая при этом недопонимания, задачи и цели не-философии. Хотя целеполагание перестало быть для нее определяющим фактором, нельзя сказать, что у не-философии нет задач, но теперь они вторичны относительно Реального, чья радикальная автономия способна бесспорно определить мышление в-последней-инстанции. Задачи и цели существуют только для мышления, ограниченного Реальным, но не для самого Реального. Кроме того, эти цели и задачи все еще вытекают из конкретной манеры преобразовывать телеологию, которую влачит за собой философия. Не-философия — это не мышление, которое должно заместить философию, ратифицировать ее смерть, посодействовать объединению ее разрозненных членов или перезапустить ее с ориентацией на менее метафизические задачи. Это мышление, предназначенное философии, но которого ей не хотелось бы, и которому она де-юре сопротивляется. Это

мышление достаточно самоценно, чтобы стать чем-то иным, нежели просто не знающей себя трансцендентальной иллюзией. Достаточно пригодно, чтобы знать, что оно с необходимостью выступает отбрасыванием Реального. Это мышление, которое соотносится с философией как с «предметом» нового рода и делает это, позитивистски не уничтожая ее. Всякая вещь, в Мире или вне него, подлежит если не науке и философии в отрыве друг от друга, то, по крайней мере, мышлению-науке, внутри которого философия находит свою роль: однако почему философия, которая и образует этот Мир, сама не подвергается этому мышлению? Поскольку считается, что это мышление, находящееся в самой высокой позиции. Однако, будучи наиболее универсальной формой мышления, не выступает ли она лишь ограниченной и авторитарной формой этого мышления, которая скрывает от нас прочие возможности? Как философии удалось сразу же превратиться в самую универсальную форму мышления, в то время как все в ее поведении свидетельствует о ее стихийном возникновении, «природном состоянии» и слишком диких и плохо цивилизованных страстях?

Мыслить, исходя из идеи о «смерти философии», включая более сладкую идею о смерти господства и попытках отцеубийства, — вот желание и практика всякого философа, даже если он выступает за философию, разумеется, свою философию, а не чью-то еще. «Смерть философии», понятая в таком ключе, — это «главный аффект», присущий самой философии. Это не пафос, внутренне присущий философии, как это происходит с тревогой, сомнением или удивлением, но пафос, которым охвачено отношение любой философии ко множеству других. Необходимо перестать ставить эту проблему в общеабстрактной манере (с точки зрения конкретной и определенной философии с необходимостью слепой в отношении других) и начать полагать ее как проблему междоусобной борьбы, характерной для множества философских решений, не ведающих о себе. Мы имеем дело не с межгосударственной или партизанской войной, но гражданской войной всех против всех. «Граждан-

ская» все еще означает «естественную» войну. Порядок мышления многократно делится: между множеством конкурирующих философий, между философией и науками, философией и искусством, философией и этикой. Это иерархический, несправедливый и авторитарный порядок без демократии. Он заявляет демократию, но не выполняет своего обещания и конфликтен по своей сути. Не-философия — это построение (на базе нового всеобщего языка и в отрыве от философских наций и империй) нового демократического порядка мышления, который исключает конфликт как между самими философиями, так и между региональными знаниями. Эта конфликтность исключается посредством «трансцендентальной демократии», которая основывается на неустранимом характере реального тождества и присущего ему типа множественностей или множеств. Не-философия сохраняет разнородность различных опытных областей, отдает должное их относительной автономии (их идентичности), вставая в оппозицию к унитарным и иногда тоталитарным претензиям философии или наук (если последние пытаются возложить на себя роль философии). Но между этими областями он помещает минимальный порядок, который мы называем «унилатеральным» порядком, который исключает всякую иерархию тождеств, не совершая их унитарного выравнивания между собой и не вводя анархистски настроенную множественность, которая всегда будет остатком от разложения авторитарных форм. Таким образом, философия различает порядок и господство, приоритет и первенство. Отсюда идея о трансцендентальном, а не трансцендентном порядке мышления, которое оказывается транс-философским и транс-научным только потому, что в своей основе это демократический порядок тождеств, которые признаются таковыми в силу своего приоритетного права на это.

Если философия была и остается лишь мнением и плохо воспитанной страстью, следует совершить переход из состояния войны и конкуренции, состояния эксплуатации мышления а, следовательно, человека, к гражданскому состоянию, демо-

кратическому и человеческому. Это демократическое очеловечивание — одна из целей не-философии (если у нее имеются таковые) и, возможно, ее единственная цель, если мы желаем поместить Реальное в сердцевину человека или человека в сердцевину Реального, а не размещать одно на периферии другого, как это происходит в философии. До сих пор традиция была всеобщей стихией философских решений: она была *Kampfzeit* (временем битвы) в той же степени, что и *Kampfplatz* (полем битвы). Традиции, понятой как пространство-время философской битвы, противопоставляется не-философский перевод философий в новую универсальную среду, следовательно, в справедливый порядок, далекий как от «различия», так и от нигилизма в качестве его остаточного феномена. Еще до всякого перевода существует непереводимый абсолюте — Реальное, которое неизбежно будет отброшено из любого перевода.

Однако взамен оно делает возможным перевод философий в их трансцендентальный эквивалент или их относительно независимую — не-философскую — форму, вне которой они остаются самими собой, однако внутри нее они переводятся в высказывания, которые будут «эквивалентны» Реальному. «Не-философия» — это всеобщий словарь философий, трансцендентальная идиома, отсылающая к мышлению, которое соотносится с этими философиями. Прагматика такого перевода философских решений: открыть и изобрести совокупность условий всеобщего мира, но не посредством международного, а через построение конкретного местного наречия, создающего для мышления всеобщую идентичность. В силу этого только один «язык» способен полагать законную, не эмпирическую, множественность философий и также ввести в мышление мир посредством демократии.

Боремся ли мы против предположений философии посредством того, что может быть воспринято в качестве очередного предположения? Предположения о том, что не-философия — это мышление, которого заслуживает философия, но не может отыскать внутри себя собой, учитывая свои собственные ре-

сурсы. Философия стала новой ставкой, разыгрываемой между философией и не-философией, между самой собой и Реальным. Нам хорошо знаком вопрос: должен ли воспитатель быть воспитан? И этот мыслительный скачок может совершаться до бесконечности: кто пофилософствует над философией? Однако философия не может строго и реальным образом мыслить саму себя, она может рефлексировать над собой, метафилософствовать, но не может изобрести иное мышление, которое не было бы лишь ее двойником или отражением. Философия доходит до таких вещей как деконструкция или диалектика, а порой даже до таких абсурдных вещей как пост-философия, пост-метафизика, но даже в таком случае она не отказывается от своей власти над Реальным, пускай ей и приходится ограничить эту власть или деконструировать. Проблема не в том, чтобы сделать что-то философское с той или иной философией, прибегая к случайным средствам другой. Во что превратить саму философию? Речь не от философии, взятой «глобально», «общо» или «тотально», ведь мы не претендуем совершать выход за ее пределы, ибо никогда туда не входили. Что делать с философией в связи с ее идентичностью? Кто может ее определить (*déterminer*) ее? Кто сможет правильно ее употребить, если этой фигурой больше не будет сам философ? Кто будет задавать множественность философских решений, если даже философы, влюбленные во множественность (Бытия или Становления), воздерживаются от полагания множественности философий, которая не была бы ограничена их философией, но лишь включала бы их собственную философию наряду с прочими? В строгом смысле не-философия — это не воспитательница философии, а «субъект», который воспринимает и преобразует философию, сила мышления или сила-мышление, образующая субъекта не-философии для каждой из философий. Что за субъект будет совершать рецепцию философий, если не любой человек, тот самый «всякий» как «абсолютно-один-каждый»? Тем не менее философия слишком часто желает авторитарно навязать себя людям (посредством воспитания,

понятого как философское): она пытается изменить их с целью приспособить их к этой рецепции. Этой селекции людей, проводимой философами посредством философии, мы противопоставляем индукцию и дедукцию не-философа, которые последний будет совершать, двигаясь от реального человека к философии: пусть есть конкретный реальный человек в качестве «первого термина», абстрагированного от своего философского определения и нетрансформируемого философской технологией, что из этого следует для философии, которая [в отличие от человека] вполне может быть преобразована? Вместо того, чтобы менять человека, не-философия меняет философию. Вместо того, чтобы выдумывать очередную философию и авторитарно выводить из нее человека, не-философия совершает обратное: давайте оставим себе только данность человека, что вытекает из этого для философии?

The Beginnings of non-philosophy. Introduction

François Laruelle — Université Paris-Nanterre, Paris, France;
email: francois.laruelle@free.fr

The text is an authentic introduction to non-philosophy and a literal introduction to Laruelle's seminal work, *Principles of Non-Philosophy*, in which Laruelle unfolds his basic principles and ideas, as well as his basic non-philosophical axiomatics. Beginning with the non-philosophical, or rather with the «non-philosophical fields» that all philosophy sets up, peripherally fixing them as by-products of its philosophical work, its Other, he proposes to axiomatize the discovered «One» as the most fundamental, or «last», instance, not akin to Difference, the Other, or even to Being. This One, the One-in-One, is the Real, the non-reducible residue and something that philosophy claims in its usual Midasian gesture of totalization. Such a Real, according to Laruelle's thought, suspends the philosophical machinery of the production of «hallucinations», while wishing neither the death nor the end of philosophy, but establishing non-philosophy as a theory of philosophy that treats the various philosophies as its subject, data, or raw material. According to Laruelle, non-philosophy allows us to fix a basic philosophical matrix where transcendence and immanence are extreme terms shuffled around

in various combinations, but neither of which reaches the Real by presenting put-downs, but certainly claims it in its obligatory philosophical gesture of self-presentation and self-sufficiency. Instead, Laruelle proposes to consider the relation of combinatorial matrices to the Real as a «unilateral duality». Unilateral, or unilateral-term, unilateral duality can be formalized as follows: some X depends on Y, but is itself independent of X, where X is the always-clone of the Real, or One-in-One, transcendent and derived from transcendence, and Y is the Real-One, axiomatically given and absolutely indifferent.

В защиту науки о Философском Решении

Франсуа Ларюэль

В защиту науки о Философском Решении

Франсуа Ларюэль — Université Paris-Nanterre, Paris, France;
email: francois.laruelle@free.fr

пер. с фр. Сковородко Александра¹

Ключевые слова: Философское Решение, не-философия, Франсуа Ларюэль, Реальное, проблема доступа

В статье рассматривается способ, которым философия старается обойтись с наукой, кооптируя ее, обозначая ли в качестве собственной завершенности и сливаясь с последней: Философское Решение. Под Философским Решением Ларюэль понимает некий абсолютный конструктивный принцип, который остается неизменным в любых его (исторических и квазитрансцендентальных) модуляциях. В соответствии с этим Ларюэль выделяет четыре формы философских практик, две из которых предадут забвению имманентность науки философии: это (1) редукция философии к ее истории и (2) критика метафизики в любом из ее вариантов (и её редукция, таким образом, к позитивной — в смысле достоверности — философии); и еще две практики, утверждающие *visé versa* имманентность науки «философскому решению»: 1) развертку философских идей с помощью ограниченного ввода научных операций (математических, химических, etc); 2) полагание науки как развертки чистой (но философской же) идеи, бесконечного *telos*. Предложение, ко-

¹ Перевод с французского Сковородко Александра по изданию: © Pour une science de la décision philosophique // Le Cahier (Collège international de philosophie). No. 4 (novembre 1987).

торое выдвигает Ларюэль в пику этой неудовлетворительной схеме, заключается в приостановке бесперебойной работы такого решения. Необходимо, считает Ларюэль, «поместить философию в школу науки, <...> чтобы философия дала себя через нее помыслить» (не отказываясь при этом от закономерного желания быть строгой наукой). Под «школой науки» подразумевается такой способ обхождения с Реальным-Одним, где это последнее постулируется наукой аксиоматически и не требует своего обоснования философией, но тогда как сама наука может быть помыслена в качестве допускающей Философское Решение как один из своих объектов. Необходимо разрушить, по мысли Ларюэля, рекурсивность Философского Решения его приостановкой, — не моделируя новое решение, как это происходит в философской самокритике — именно этому и посвящена наука о Философском Решении.

О философии как Другом науки

[Необходимо] впустить философию в науку, а не науку — в философию. Вторая задача возникает вместе с самой философией, которая занята ее выполнением. Быть наукой, быть с наукой одним — это *телос*, изначально заложенный в философское Решение. Нет метафизики, которая не претендовала бы на статус науки о Бытии или о Логосе, высшей формы всякого знания, которое она доводит до совершенства и делает соответствующим его сущности. Но об этом более не может идти речи, когда возникает философия. С одной стороны, самореализация философии в качестве науки предполагает, что она выступит (*manifeste*) с собственным понятием науки, что таким образом она модифицирует эмпирическое понимание научности, предписывает наукам определенный идеал подтверждения (*validation*) и обоснования знания, и что так она обесценивает и критикует значение и суть существующих наук. Это предприятие по критике и присвоению наук философией зовется их интерпретацией или их онтологическим обоснованием (когда науки являются более слабым или недостаточным модусом онтологического проекта объективности или *Идеи* науки), или их эпистемологической интерпретацией (когда имеется некий научный *факт*, который философия себе переприсваивает). С другой стороны, наука остается предметом бесконечных мечтаний, невозможной мечты, постоянно воскрешаемой, но чье исполнение до бесконечности откладывается. Философия не является наукой, поскольку она хочет — сущностное желание — быть с нею одним: в философии желание преобладает над научностью. Потому ей суждено ограничиться научной «формой», «становлением»-наукой, своим бесконечным телосом и т. д. Еще до Гуссерля это носило имя философии-как-(строгой) науки.

Но возможен и другой проект. Философское Решение, предположенное существующим, с его естественным желанием быть строгим знанием, еще возможно укоренить... в опы-

те науки, при том минимальном условии, что будет допущена автономность и независимость науки по отношению к философскому Решению; поместить философию в школу науки, не чтобы подтолкнуть философию к более качественному осмыслению этой последней и чтобы она у нее чему-то поучилась (в обучении эпистемологии), но чтобы философия дала себя через нее помыслить. Вероятно, можно выделить два источника или две парадигмы знания. Философскому Решению и историчности его способов феноменализации реального принадлежит бесконечный идеал науки: но только в качестве одного из его главных *атрибутов*, а не как сама сущность Решения. Философия верит, что ее способ феноменализации реального универсален. Но что, если это не так, и что, если перед нами иллюзия и наивность, свойственные любому Решению такого типа? Быть может, наука — это радикально иной способ феноменализации, более примитивный (*primitif*) и допускающий существование философского Решения в качестве одного из своих объектов?

Отказаться от идеала строгого — с точки зрения его обоснования и его подтверждения — философского знания кажется в любом случае невозможным. Но располагает ли философия средствами, обладает ли она силой и реальностью, необходимыми, чтобы допустить такой идеал? Вполне возможно, что высшая максима и полное согласие состоят как раз в этом: в знании, обоснованном и подтвержденном (*validé*). Но его смысл все еще скрыт. Все мы в поисках строгой философской практики: насколько всеобщим характером обладает этот *телос*, насколько он точен? Еще точнее, не полагаются ли все еще слишком часто его всеобщность и точность совместно с философским Решением (как если бы это само собой разумелось) и с его помощью? Не оказались ли они вновь включенными в философский круг — как тот учреждают историзм, герменевтика и, пусть и в меньшей мере, деконструкция?

Я выдвину предположение, что научное постулирование может совершенно не сводиться к его философским формам и модусам — позволяя себе на время отложить демонстрацию

того, как этот тезис получает обоснование в науке; что существуют универсальность и определенность (*certitude*), свойственные именно науке, что их нельзя смешивать со старой *certitudo* метафизики, и что эта последняя может только отрицать науку, приписывая определенность себе. Поиск строгого и точного знания о философии, возможно, не сводится к нужде, желанию или терапевтической заботе философии о себе, а потому, быть может, он для нее неприемлем (*n'est donc peut-être pas assumable par elle*). Если наука «как таковая» не является видом философского Решения — например, онтологическим проектом, — *то тогда* возможна не-философская наука о философском Решении, которая отныне не будет дополнительным модусом его квази-«научной» самореализации.

Реформ, программ, революций, направленных на науку, в философии почти столько же, сколько и систем. Но все эти проекты постулируют заключение научного в сущность философского и оставляют за философией, с теми или иными налагаемыми ограничениями, управление этой историей и этой политикой «становления наукой». [Это происходит] даже тогда — а может, прежде всего в этот самый момент, причем, в определенном отношении, даже более коварным образом, чем в случае «великого» рационализма, — когда позитивизм (логический или социологический) намеревается преодолеть идеал философского само-узаконивания и подчинить философию наукам, которые в данном случае понимаются как *позитивные*. В общем, позитивистская критика философии является неподлинной научной критикой и подлинной философской самокритикой — еще одной ее системой.

Напомним, существует множество образов этого Идеала философии как науки или науки как философии; самыми важными будут следующие (здесь это простые тенденции, отмечающие некоторые разновидности):

1. Две формы, которые предают забвению имманентный научный телос философии как «абсолютной науки». Эти две формы преобладают в нынешней конъюнктуре:

а) критика философии, рассматривающая ее с точки зрения истории, ее редукция к «Истории философии», являющаяся не только отлаженной (*codée*) университетской практикой, но и предпосылкой для большинства около-университетских практик. Эта предпосылка (редукция философского Решения к его текстам, к его корпусу, к его институциям, к его политико-текстуальному «бессознательному» и т. д.) понимается нами как одна из *возможностей* (но предельная) для философского Решения, вовсе не как его случайный (*extérieure*) «упадок»;

б) логико-эмпирическая критика метафизики: анти-историческая и не допускающая делений (*atomistique*) вообще или по преимуществу (поскольку сегодня она постепенно начинает ставить себя же под вопрос). Здесь все еще тот же тип предпосылки — редукция философского Решения к инертному, с «онтологической» точки зрения, множеству. Теперь это уже не то, что имеет отношение к тексту или является означающим, но то, что дается как факт (*donné factual*) и считает себя независимым от логических форм или фактов. Вероятно, именно здесь философское Решение как таковое способно к отрицанию себя в наиболее отчуждающей форме подмены науки — понятой в качестве *позитивной* — философией.

Так как первая из этих форм все еще широко распространена в континентальной философии, то именно она будет рассмотрена наиболее тщательно.

2. Две формы, которые утверждают, что научный *телос* имманентен философскому Решению:

а) ограниченное введение процедур (логических, геометрических, химических и т. д.) демонстрации и научного «эмпирического» подтверждения. Результатом будет знание, которое понимает себя в качестве смеси (*mixte*) и хочет быть таковой и которое утверждает, например, в классической «догматической» манере и полностью в ее стиле, со-протяженность (*co-extension*) — с несколькими небольшими нюансами, но покрывающая обе стороны полностью — науки и метафизики;

б) само-развертывание научного *телоса* философии как Идеи,

самой чистой и лучше остальных освобожденной от любого объекта или научного регионального или мирского знания (Гуссерль): та же предпосылка что и ранее, но лучше *очищенная*.

Если отвергать, в качестве неудовлетворительной для поставленной задачи, эту предпосылку, которая служит основанием философии — (абсолютную) со-протяженность философии и науки — и если мы намереваемся сохранить философское Решение в целости и сохранности, не обесценивая его через эмпирическую и позитивистскую критику, заимствованную у существующих наук, остается лишь один выход: сместить философию как само-узаконивание, но перенести ее в другое место; должна существовать абсолютная трансцендентальная, а не эмпирическая наука, которая стала бы наукой (от) науки. Наука подпадает не под эпистемологию или онтологию, но «под» саму себя. *Наука (от) науки* не обязательно является позитивистским проектом, но при том минимальном условии, что будет возможность «примирить» науку и трансцендентальную функцию внутри науки (для) реального как такового, в «абсолютной Науке». Потому эта трансцендентальная наука обязательно будет также наукой о или для философии.

Так граница между наукой и философией перестанет быть неопределенной, неустойчивой и обратимой. Она остается неопределенной, пока ее проводит философия, ибо эта последняя включает в свою сущность недо-детерминацию (*sousdétermination*), которую она компенсирует сверх-детерминацией, игрой процесса, истории, становления и т. д. В этом случае граница всегда понимается и задействуется в двух обратимых смыслах под разнообразными пропозициями: в этом вся история философии как попыток основать смеси науки и философии. Если, напротив, мы сможем определить в науке мышление, которое будет реальным=абсолютным в силу самого себя, мышление *index sui*, которому нет нужды быть мышлением во внеположности какого-либо Решения вообще и, например, в «онтологическом Различии», тогда мы окажемся у правильного отправного пункта, у полюса, по отношению к которому философское

Решение должно располагаться унилатерально. Это означает, что мы предлагаем перестать мыслить в функции или в согласии с законом смесей и провести необратимое разделение, понимая его следующим образом: теперь не Наука — это Другой для философии, но философия — это Другой для Науки, «специфическое отличие» которой начинает поддаваться определению.

2. Недомогание в философии?

Можно ли и дальше объяснять необходимость науки о философском Решении присущими тому недостатками?

Недуги, философия всегда их выказывала: не только те, которые она в абсолютистской манере самостоятельно показывала на собственном теле, одним своим существованием, топящим критику в само-критике. Поэтому, вероятно, бесполезно ссылаться на них, чтобы обосновать необходимость перехода к научной форме, способной избавить философию от присущей ей неудовлетворенности. И все же этот перечень здесь нужен как раз в силу того, что философия, возможно, лишь частично показала эти болезни, отрицая их самым жестоким жестом показа. Возможно, они лучше видны именно сегодня, когда философия особенно внимательна к себе самой.

Поясним. Соблазнительно обосновать необходимость проекта науки о философии тем, что в своем *нынешнем* состоянии философия доживает свой век или бесплодна, чтобы затем противопоставить ее грядущей философии, более активной, более плодотворной, менее отдаленной от «реальности» и т. д. Подобные симптомы и такая неудовлетворенность заявляли о себе столько, сколько существовала философия, в переходе, так сказать, от какой-нибудь одной философии к другой. Желая быть универсальной, она также желала бы обладать и своим универсальным недугом, допуская, чтобы он представлял каждый раз под разнообразными историческими условиями. И если этот аффект является для Решения врожденным, то воздержимся

вычленять его и сетовать на современную философию, противопоставляя ее той, которая была или будет. Таким образом, мы обязаны обособить нашу критику и повысить ее уровень и ее требования. Необходимо глубже проникнуть в самую *сущность* Решения, чтобы однажды получить право, если не обязанность, на него жаловаться. Вообще, мы не можем «критиковать» философское Решение, ссылаясь на его недостатки — это означало бы продолжить его «негативно». Еще только предстоит опознать причину этих недугов, которую, скорее всего, удастся увидеть только из точки, которая не будет философской. Таким образом, мы не станем уделять слишком много внимания важности этого перечня причин, по которым следовало бы практиковать философию иначе. Но идет ли речь о том, чтобы занять к ним позицию безразличия? Наоборот, эти причины надо сделать *абсолютными*.

На самом деле, поскольку эти недуги принадлежат самой сущности Решения, мы можем на них жаловаться — под угрозой умножить их число, — лишь отталкиваясь от науки, а не от философии. Это то, что позволяет придать им полноту смысла, и как раз здесь заявляет о себе беспрецедентность современного положения мысли: сегодняшняя философия, особенно в той или иной степени после Ницше, руководствуется потребностью в своем пере-утверждении или своем усилении. Вовсе не верится, что это пере-утверждение философского Решения не так наивно, как первое утверждение, и что его достаточно, чтобы избавиться от изначального недомогания. В некотором смысле пере-утверждение отличается даже большей наивностью, чем поддержанное им утверждение, которое оно продлевает, не разрушая его по-настоящему. Философская наивность и спонтанность просто становятся зримыми или проявленными, совершенно от этого не исчезая. Так, парусия философской и до-научной наивности не устраняет эту последнюю по-настоящему и тем более не подчиняет ее науке: идеал парусии принадлежит самой философской наивности как ее последний плод. Философию вовсе не оставляют, никто не

возвышается над метафизикой, раз они утверждаются заново: мы только стали лучше видеть то, как они функционируют. Это добавление крайней чувствительности, философского патоса, именно оно отмечает нашу конъектуру, позволяя, в лучшем случае, «облегчить» недомогание, но не более. Даже История философии, которая, являясь сегодня преобладающей практикой рационального анализа философии, порождает наиболее серьезный недуг, а вместе с ней и прочие множественные формы этого анализа — все они обоснованно являются позитивными возможностями для Решения, возможностями, которые служат его самоотрицанию или, скорее, его истощению, программой его квази-устранения. Нам стоит поместить себя туда, где философское Решение проявляется как таковое в своей спонтанности и в своих наиболее отточенных формах. Там мы избежим слишком поспешных или оппортунистских объяснений, замыкающихся в симптоме (*qui s'enferment dans le symptôme*).

3. Философская объективная Видимость²

Из сказанного выше следует, что аффекты, близкие философскому Решению *как таковому*, — это аффекты повторения. Во всех смыслах этого слова: повторение тождественного (*l'identique*), но также и повторение различия или «того же» (*même*). Аффекты «того же» «преобладают» над аффектами тождественного, которые ими пере-утверждаются без изменения их сути. Если мы, например, говорим о тошноте, сопровождающей философскую практику, то нужно понимать, что этот аффект имеет отношение ко всем практикам, как к наиболее зависимым от тождества, так и к сделавшим ставку на различие (*des plus identificatrices aux plus différenciées*); все они сводятся к желанию «первичного» Тождества, универсальной эквивалентности, которая интегри-

² «L'Apparence philosophique objective», «Философская объективная видимость» здесь отсылает к учению К. Маркса о превращенных формах. См. «Капитал», том 1 и 3: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 23, 25; а также «Теории прибавочной стоимости» и Приложение к ним: К. Маркс, Ф. Энгельс, Собр. соч., изд. 2, т. 26, ч. 3.

рвала бы инаковость, не способную реально разрушить эту эквивалентность. Потому отнесемся внимательно к разнородности, но также и к общему смыслу — для нас решающему — категорий *тошноты*, *рутины* (*ressassement*), *бесплодия* и т. д., с помощью которых нами будет описан аффект, принципиальный для философского Решения вообще, каким бы «утвердительным» оно не было.

1. Философское решение — это операция-трансцендирование (*opération (de) transcendence*), по-разному анти-эмпирическая, но которой всегда суждено закончить онтологической позицией или онтологической открытостью (*ouverture*), не важно, в каком ее модусе. Это игра позиций: позиций не просто ограниченное число (хотя они и способны варьироваться); помимо того, *позициональность* философии, ее природа как игра позиций закрывает виртуальную бесконечность вариантов в конечности (*finitude*) одной структуры или одного круга. Отсюда ее способность к повторению, являющемуся скорее ее сущностью, нежели изъяном, который технические коррективы или новые процедуры могли бы компенсировать с целью большей эффективности и меньшей бесплодности. Обвинение в бесплодии, в рутине, в топтании на месте должно следовать за признанием повторения в качестве сущности Решения, а не предшествовать ему; следовательно, такое признание не будет сводить повторение к историко-систематическому происшествию, в котором повинны «некоторые» философы.

2. Следовательно, философская практика отмечена одновременно — и это не противоречие, когда мы располагаем структурой Решения: а) воспроизводством конечного и постоянного резерва аутентичных данных. Аутентичных, если заключить в скобки *переполнение*, которое является сущностью обыденной философской практики, и которое служит только одной цели — извлечению выгоды из власти над тем, что произведено в социальном поле, и, если в отдельности рассматривать пороги эмерджентности — сами по себе размытые — «новыми» философами; и б) падением прибыли: достигающая своего пре-

дела эксплуатация конечного числа возможностей, которые с самого начала были включены в философское Решение, равна прогрессирующему истощению запаса и сокращению «новизны» (которая в таком случае является только возможностью или пока еще не развернувшейся виртуальностью).

3. Комбинация этих двух характеристик объясняет то, что я назову само-торможением (*l'auto-inhibition*) или само-приостановкой (*l'auto-paralysie*) философского Решения; есть ощущение, что оно всегда работало только внутри себя и на себя же, расширяя свой круг, чтобы лучше его сохранять; заставляя его едва ли не взрываться, но с целью получить его переутвердить. Философское Решение — это забота о самости, которая пребывает в себе, даже если питает интерес к Другому; она довольствуется самой собой тогда, когда предается трансверсальности; или все-таки предполагается неустранимой, когда ее разламывает или расшатывает Другой. Отсюда постоянное само-погрешение в своих текстах, своих произведениях, своих архивах и своей истории, своих учреждениях, в бессознательном, которое оно выделяет (*secrète*) или *в качестве чего Решение воспроизводится*.

За философской практикой, как наиболее близкой к университету, так и самой отдаленной от него, как в тех [ее] формах, которые больше остальных принадлежат истории, так и в наиболее активных и находящихся в разработке, тянется, также одновременно *предшествуя* [ей], необъятная, подбадривающая и бдительная тень от историко-систематического тела, которая является бессознательным этой практики, так сказать, Философией-собственнолично. Подумаем, в какой мере это тело могло бы соответствовать своего рода *капиталу* философии? Его бы производили философы, все более одержимые из-за него и погружаемые в слепоту, грезящие о нем как о том начале, где заключены их жизнь, бытие и движение, и производящие прибавочную стоимость мышления, присваиваемую капиталом, который в это время использовал бы свои ресурсы, чтобы склонить их к работе на себя. Так это или нет, едва

ли существует такая философская практика, особенно континентальная, но не только, которую не сопровождал бы фантазм о философии, уже состоявшейся, неподвзятой и принимающей на себя роль опекуна — вот *воображаемое основание философского сообщества*. Этот фантазм соответствует если не двигателю, то, по крайней мере, движущей, но самой по себе всегда неподвижной силе практики. Здесь скапливается знание, здесь находится жернов (*un volant*) решения, накопление которого кажется философскому Решению необходимым: во всяком случае, его собственному воспроизводству, но также — и это, возможно, пик отчуждения — его производству.

Это отдаление горизонта, который застилается по мере обеспечения им простираания Решения, не является случайным: даже если этот его аспект — все менее и менее поддающийся соизмерению — характеризует нашу конъектуру и даже стоит на повестке дня, он принадлежит сущности или стремлению философии как таковой (*la philosophie*). Мы назовем это *Философской объективной видимостью*, условием манифестации знания, которое подает себя как необходимое и в таком качестве *усваивается* рабочими мышления, считающими, что им необходимо основать на нем свое сообщество. Она — это сила скрытого одурманивания философов философией, средство поставить их ей на службу, обречь их на вопрошание о ней, привести их к самой наивной и спонтанной практике...

Королларий: аффект «смерти философии» вполне реален, он прожит конкретными философами, по крайней мере, как субъектами философии, но он не дает полную картину. Это только одна из двух сторон более комплексного аффекта, аффекта само-торможения или само-приостановки. Вместо того чтобы понять, что любое дополнительное открытие образует систему с простаиванием Решения, систему, смещающуюся в сторону относительно-абсолютной границы, и внутренней, и внешней для Решения; вместо того чтобы понять, что философия ни от чего не освобождает, что она не освобождает от себя без того, чтобы не дать себя же, но в том смысле, что она приносит все

меньше по мере того, как она все больше дает себя же и только; вместо того чтобы *ухватить философский баланс*, его наиболее негативную операцию, его суицидальный характер (волюнтаристский и/или неволюнтаристский) изолируют или абстрагируют. Суицид философии, конечно, в действительности имеет место, но на протяжении всей истории [философии], и никогда не стоит продавать шкуру философии, пока последняя самостоятельно себя не набьет. Любому Решению принадлежит возможность невозможности философствовать. Вместе с тем, не стоит отделять Решение от возможности мыслить, которая по-супружески его оживляет, даже если эта совместная жизнь часто является адом.

4. Сочетание конечности философского круга, его циркуляции и его неограниченного смещения *внутри* относительно-абсолютной границы, обозначает постоянную конфликтность. Природа философского Решения заключается в войне, войне как его сущности. Любая философская *позиция* является также виртуальной борьбой с другой позицией. Пространство позиционной игры рассеяно (*rare*)³ и налагает препятствие-при-переходе (*l'entre-empêchement*) [с одной на другую], взаимные притяжение и отталкивание. И оно потому рассеяно, что если у философского Решения и имеется некоторое структурное правило, то это *правило Единства противоположностей*, Соединения противопоставленных, какими бы способами ни задействовались это «трансцендентальное Единство». Единство этого

³ Французское *rare* (букв. – редкий) здесь использовано в том же смысле, в каком используется слово «редкий» во фразе «редкий дождь», подчеркивая его низкую интенсивность или его ненасыщенность, слабость. Применительно к пространственному измерению таким смыслом может обладать фраза «редкие фонари» (встречающиеся на улицах). Здесь имеется в виду не столько их малочисленность, сколько их разнесенность, рассеянность или разгруппированность в общем пространстве (улиц), их нахождение на слишком большом расстоянии друг от друга. Пространство Философского Решения не просто рассеяно в смысле *существования* внутри него множества позиций, оно рассеяно в смысле невозможности их сосуществования (гражданская война, как говорится ниже), поскольку ни одна из позиций не подпускает к себе другую. Разве только для того, чтобы её себе подчинить, в противном случае её попросту от себя отталкивая. – *Прим. пер.*

типа, которому остается только синтезировать различное (*Бытие и Ничто*, например) и которое должно быть поделено между противоположностями, оставаясь полностью неделимым, по определению является рассеянным и находится во власти гражданской войны. История философии, вернее, *объективная философская Видимость*, функционирует и как системное измерение любого решения, выбирающего в нем свою игру позиций, и как синтагматическое или «историческое» измерение этого принципа, позволяющего организовать такой-то философский дискурс. Пришло время, наконец, связать вместе повторение, само-торможение, конфликтность — и историчность...

4. Наиболее наглядный симптом: История философии как доминирующая сегодня практика

Последний и самый проявленный симптом кризиса, связанный со спонтанной и наивной, «инстинктивной» практикой философии — это растущая власть Истории философии (ИФ), ставшей доминирующей практикой у философов.

Мы не будем обращаться к критике ИФ как университетской практики, что было сделано в другом месте⁴. Нужно ограничить эту критику, признавая, что ИФ — это одна из *возможностей*, включенных в философское Решение, чья историчность по праву всегда может — согласно проанализированному выше механизму, запускающему *философскую объективную Видимость* — сделать себя своим собственным предметом (*se réifie*). ИФ в этом смысле является скорее таким моментом, когда недуг схвачен или «замер» (*«se fige»*) в особо тяжелом симптоме. Есть все же — по той же причине — какая-то беспечность в этой критике, которая намеревается разъединить и противопоставить друг другу философское Решение и его нынешнюю практику в университетах. [Приводимые при этом] аргументы носят неполный характер, поскольку [данная критика] не

4 См. «Les Crimes de l'Histoire de la Philosophie», Cahiers «Pourquoi pas la philosophie», No.2.

признает склонность философии к своему накоплению в объективной и устойчивой Видимости. И она также демонстрирует определенную пагубную доверчивость. Отсоединение «хорошей» историчности от «плохой» Истории философии приносит — временно — некоторые выгоды:

1. Оно скрывает под собой ничем не рискующий перенос ИФ, подправленной и улучшенной, в другие институции. Ее маргинализация не является ее упразднением, она, скорее, сохраняет наиболее существенное от философской спонтанности и наивности. Можно подстраивать и порой гримировать ИФ марксистскими практиками, археологическими, деконструктивистскими и т. д., и таким образом, несомненно, могут быть модифицированы и «разработаны» новые значения историчности и истории, но эти практики сохранены как главная точка зрения на философское Решение. Так только лучше сохраняется главное в его стремлении к само-применению и само-узакониванию (отсроченным на больший или меньший срок), которые являются идеалами его наивной практики.

2. Оно позволяет не задаваться вопросом о насилии, которое глубже университетского насилия и которое его питает, как и наоборот. Все «недостатки» университетских практик философии укоренены в самом Решении. Его-то и следовало бы поставить под вопрос, как минимум — его спонтанную форму. Но интерес к истории и, наконец, к объективной Видимости позволяет пренебречь научным рассмотрением Решения и его сущности. Ограничиваются тем, чтобы предоставить его самому себе или, в лучшем случае, феноменам инаковости, открытости, расшатывания и т. д., которые его подтачивают и подзадоривают его «игру», но с целью как можно крепче ухватиться за него в последний миг. Философии, больше философии, всегда! Сделать ее оружием против политики, против техники, против общества, против гуманитарных наук и т. д... Как если бы продолжение болезни могло ее побороть...; как если бы разбить на части одну наивную практику не означало умножить эту наивность в сам момент ее ослабления.

3. Систематическое обращение к ИФ, под разными более или менее непрямыми формами позволяет без проволочек и без лишнего шума установить консенсус — если не сообщество. С одной стороны — как минимум благодаря кажущейся или предполагаемой фактичности существования ИФ. Но, на более глубоком уровне, мы столь сильно доверяем ИФ лишь потому, что она является полумерой, компромиссом между философской спонтанной Верой и подозрением, само-критикой, которые также имеют свое основание в философии. Эта полумера позволяет установить гармонию между противоположностями, ведущими гражданскую войну в сердце Решения, и ослабить само-разрушение философии, реализуя его в подконтрольных формах. Психологическая и аффективная значимость ИФ состоит в сущности и происхождении последней: она приносит успокоение, поскольку предоставляет с виду твердую почву, научное основание (как полагают), которое в данном случае путают со старой метафизической *certitudo*. История — псевдо-научное, слишком философское алиби, позволяющее не помнить о «научной» сущности философии. Вместо настоящей науки о философии мы поддерживаем интуитивное подозрение, которое философия питает по поводу своего собственного неприрученного (*sauvage*) использования, переводим (*relaie*) это подозрение в плохо понятый идеал науки, идеал достоверности и фактичности, в «современный» идеал, который гласит, что «все исторично» и подлежит суду истории. У всех этих практик только одна задача: угрожать философии ею же, чтобы лучше ее сохранить *in extremis*. Здесь всегда одна и та же логика, логика лицемера: История — это согласие против наиболее грубых форм философской войны, но это согласие в пользу войны, которая будет лучше контролироваться. История — это средство планировать, управлять, достигать, будучи на расстоянии и даже с помощью расстояния, разделять-чтобы-властвовать. Это примитивное философское насилие, продолженное иными средствами. В действительности философия находится под влиянием определенной «экономии»: обмена, долги, конфлик-

ты, целый рынок критиков и насилий, с тем или иным успехом замаскированных под мирные переговоры, которые являются лишь фальшивкой (*chiffons de papier*), текстуальными или языковыми играми. История — согласие таких дрызг. Даже локальные соглашения и договоры между философами скрепляют своей подписью доминирование, восстанавливают иерархии и существуют на основе паритета, необходимого, чтобы продолжать в том же духе. *Pax philosophica* — это приманка для слабых, не желающих знать о героической сущности философа. Преодолеть, превзойти: это не нечто привходящее, но суть западного мышления. «Философствовать значит доминировать» (Ницше): вот дорога в сообщество философов.

5. От философской Веры к научному Знанию

Таким образом, мы не занимаемся критикой одной только «актуальной» философии, мы критикуем чистую совесть (*la bonne conscience*), которая думает решить свои проблемы при помощи философии — порожденные на самом деле этой последней, — спасаясь в истории, вновь понятой по-философски: порочный круг... Куда более радикальным образом (и без оглядки на какую-либо актуальность) мы упрекаем современных философов не за то, что они увязли в истории: они делают то, что могут, и это нельзя ни исправить, ни реформировать. Мы клоним к тому, что они не ведают, что творят, и что они бросаются со всей страстью в *трансцендентальную иллюзию*, которая воздействует — больше не касаясь одной лишь «метафизики» или «репрезентации» — на философское Решение как таковое. Точно так же, как и их предшественники, они начинают с критики, которая, возможно, более строга, но которая заранее является предвзятой, все еще принадлежа тому же самому порядку, поскольку она является *смешением двух гетерогенных способов феноменализации реального*: философского, которое подразумевает Решение или Трансцендирование в качестве своей главной операции; и научного, которое исключает из своей

сущности подобное Решение или которое феноменализует реальное, сохраняя его в его «наивности», самой реалистичной и самой непосредственной, в его имманентности, совершенно лишенной даже минимальной внеположности. Смешение, за которым естественным образом следует еще одно: всякое знание окончательно сводится к историческому знанию, то есть к разворачиванию трансцендентности.

Это унитарное смешение одушевляет философию как такую (*la philosophie*), а не только ее преобладающую в университетской среде практику. Отсюда эта убежденность, приводящая к спонтанной философской Вере, которую она продлевает, что чтобы получить науку о философии, нужно воспользоваться историей, как будто это не еще один порочный круг. Философская Вера суть то же самое, что и трансцендентальная иллюзия или отрицание науки; то же самое, что и эта убежденность, будто мыслить = реальное, философствовать = реальное, которую философы разнообразили, обогатили, сместили, подвергли альтерации, но так и не разрушили. Убежденность-в-себе-как-в-реальном или в чем-то, что сможет со-определять и со-производить реальное даже при его провозглашении. Вот бездонное основание философской Веры.

Тесная связь историчности, войны и повторения видна на механизме Решения и образует неделимое целое. В свою очередь, она должна быть связана с неприрученной, инстинктивной само-практикой философии. Если невозможно скептически членить философское Решение, разрезать его, разделять, выбирать — прибегая к дополнительному решению — как это делают по обыкновению философские критики, то тогда должно быть поставлено под сомнение само Решение, взятое глобально, Вера, которая подпитывает его спонтанную практику среди философов и даже, как мы это увидели, в Идеале философии-как-строгой-науки. Эту совокупность, куда входят Вера, структура Решения с его операцией по трансцендированию, спонтанная практика (философия философов) и, наконец, историчность, нужно заключить в скобки посредством не-фи-

лософской науки о философии.

То, что наука позволяет ликвидировать историчность, то есть простое тупиковое само-применение философии, еще не говорит ни о чем хорошем. Представим англо-саксонский стиль, в его стандартной форме или чаще встречающийся, образцом которого является случай логического позитивизма: он точно так же попытается заключить в скобки если не всю историю, то хотя бы историчность проблем философии; он будет разрабатывать аналитическую оптику — не допускающую делений и антиисторическую по формулировкам и выводам касаясь этих проблем. Тем не менее, хотя этот стиль принадлежит возможности философского Решения, или как раз потому, что он образует с ним одно, здесь несложно заметить запираемость, всё ещё философское, перед врожденной историчностью Решения. Перед нами слабое и недостаточное разрушение истории, подлежащее ре-интерпретации при помощи более мощного опыта Решения, которое представляет обычный «континентальный» стиль. Если мы действительно хотим исключить опосредование историей в изучении Решения — марксистской, археологической Истории, а также Истории у историков — то нужно попробовать приостановить само Решение, не прибегая к способам, которые оно, как может показаться, способно предоставить для этой операции.

Это означает, что наука, в своей наиболее специфичной установке (*posture*), будет *таким знанием о реальном, которое его не модифицирует*, и где наблюдатель сможет модифицировать объективный феномен, не изменяя реальное, подразумеваемое *в* и *благодаря* имманентности этой научной установки. Она не образует с реальным круг, как это делает философия, которая претендует не только быть знанием о реальном, но и его со-производством: это то, что справедливо зовется пред-метностью (*l'ob-jektivité*), которая есть смешение реального с объектом познания (всегда модифицируемым). Отсюда и отличие: философия это теория и практика пред-мета и пред-метности, у нее есть пред-меты, иначе говоря, она смешивает реальное с

пред-метом или с репрезентацией реального; у науки есть реальный «предмет», то есть она не имеет пред-метов в философском смысле; она поддерживает такое отношение с реальным, которое более не является опредмечиванием. Существует два разнородных способа феноменализации, которые философия — всегда унитарная — хочет смешать, в то время как наука стремится к автономии своего способа мыслить реальное и различие двух этих способов.

Чтобы обосновать не только простую возможность, но и реальность научной феноменализации реального, той, которую мы только предположили или затребовали, и чтобы таким способом отделить ее раз и навсегда от феноменализации философской, зададимся вопросом, располагаем ли мы — и в каком именно модусе — ее достаточным опытом, способным признать за наукой автономию ее мышления, и поэтому — что будет следствием этой дуальности — ее глубочайшей примитивности (*primitivité*), ее первенства по отношению к философскому Решению и его сущностным характеристикам (повторению, само-приостановке, войне и историчности).

Несомненно, было бы противоречием снова претендовать на доступ к сущности науки при помощи установок и техник философии. Это означает, что ни *редукция* (трансцендентальная), ни *опосредование*, ни *обоснование* аналитического и регрессивного типа, ни поиск базовых требований (*recherche des requisits ultimes*) и т. д. еще не являются эффективными и законными; как и эпистемологическая «рефлексия» над так называемыми научными «фактами», которые являются лишь артефактом (*artefact*) философской объективизации. В таком случае с помощью какой другой техники мы получим доступ к сущности науки? *Но это невозможно с помощью техники — которая всегда со-определяет свой пред-мет и со-производит его в философской манере, — ибо для того, чтобы в отношении реального занять установку, предельно общую для всех наук, никакая техника не нужна.* Технично-экспериментальный инструментарий является средством, предназначенным науке как таковой, но это не сама ее сущность. Единственное, в чем

последняя заключается, это в позитивности, квази-«онтологической» устойчивости определенного реализма и определенной *наивной* уверенности, лишенной «решения». Конечно, речь не о локальных «объектах» и «репрезентациях», произведенных науками, но о том, что любая «научная» установка постулирует жестом, имманентным реальному, к которому она себя относит как таковая — о научной «интенции» и, если угодно, ее *трансцендентальных притязаниях*.

Философия будет искать и располагать науку всегда на слишком большом расстоянии: как окончание своей «рефлексии», как завершение своего «проекта» объективности, как итог «диалектики» — если обобщить, как результат трансцендирования, которое основывает все философские техники. В то же время именно трансцендирование исключается наукой, по крайней мере, из отношения (не-отношения), которое она в последней инстанции «поддерживает» с реальным. Отсюда ее наивность, ее нерефлексивность, ее реализм, ее «слепота», настолько невыносимые для философского о-пред-мечивания, что оно не прекращает их отрицать, редуцировать, фальсифицировать — это зовется «эпистемологией», это *эпистемо-логос* внутри любой эпистемологии.

Под реальным «не-отношением» как «не-отношением» к реальному (*«non-rapport» (au) reel*) мы имеем в виду, что существуют — как собственный критерий реальности и истинности, как трансцендентальный критерий — такие радикально и не-тетические имманентные данные, которые отвергают артефакт философской пред-метности. Наука — вот единственный способ мыслить не-позиционально и не-предметно, и именно за это философия отрицает её автономию, поскольку она жаждет эту не-позициональность, но не может ею овладеть. Не только кантианская или «неокантианская» идеалистическая эпистемология отрицает существование радикально имманентных данных или не-тетической феноменализации, чтобы противопоставить той *категориальную пред-метность*. В этом вообще состоит вся философия, которая, как Решение или Трансцен-

дирование, не может действительно достичь сущности науки и в ответ производит этот «реактивный» симптом, зовущийся «эпистемологией». Если программе строгой науки о философии суждено пройти через «разрушение» эпистемологии, то это потому, что традиционное общее отношение превосходства философии над наукой должно быть перевернуто, но не просто перевернуто, поскольку речь больше не может идти об отменяющем иерархию переворачивании и о переходе к анти-философскому «позитивизму». Чтобы собрать эти простые обозначения, скажем, что наука не получает свою сущность от философского Решения; она обладает независимой и специфической сущностью; последняя не дает себя мыслить ни как модус Бытия или аватар онтологического проекта, ни как исследование свойств сущего; что вообще ее не-отношение к реальному обходится без предметности философского типа и что наука не подпадает под законодательство онтологического Различия.

Положительное основание всех этих феноменов, основание, которое объясняет это реальное (не-)отношение к реальному как реальный трансцендентальный опыт реального у нас обозначено следующим термином: *Одно*. Основанием науки является не Бытие, а Одно, и оно подразумевает использование языка вообще и «категорий», которое совершенно отлично от использования «логоса» в философии как конституирующей или раскрывающей=реализующей реальное. Наука — это реальное не-тетическое отражение реального, которое не меняет реальное в его манифестации. В то время как наука меняет скорее порядок своих репрезентаций, нежели сам порядок реального, философия *pretendует* на то, чтобы менять одно вместе с другим. В этом заключается его трансцендентальная иллюзия.

6. Идея чистой науки о философии

Традиционная философская практика, с ее повторением и циркулярностью, конфликтностью и историчностью, стремле-

нием к присвоению и само-торможению, несомненно, всегда может быть продолжена: она сделана, чтобы продолжаться, она постулирует свою неограниченность или неопределенность. Всегда можно добавить «новую» систему; задействовать новую вариацию «ограниченных-инвариантов», которые составляют Решение; например, можно определить «новый» опыт Другого и, вместе с ним, новую форму античной метафизики, ее «логоцентричную» форму, нуждающуюся в «деконструкции», и т. д.; перейти к новым разрезам или разбивкам. Все это — операции Решения, включенные во власть-философствовать возможности, которые близки ему в той или иной степени. Остается даже возможным и дальше стремиться к Идеалу философии-как-строгой науки. Однако все это, все эти конфликтные и будоражающие начинания, ничего не меняют в философской Вере и в авторитете философской объективной Видимости. Это повторение лишь подтверждает сущность Видимости, разрушая лишь ее «низшие» формы, «трансцендентные», «стадные» (*gregaires*), «природные», «мирские» и т. д. Но важнее то, что это означает продлить, очистить, усилить спонтанность и насильственную неукротимость, которые свойственны Решению, пока оно предоставлено само себе. То, что мы называем наивной практикой философии, — это не простая возможность Решения, но сам способ его существования (конфликтность, историчность), и для прекращения этой практики не существует никакого основания ни в «истории», ни в «политике», ни в «философии».

Так и наша программа заключается не в том, чтобы *перестать* философствовать — однажды в философской жизни... — или *превратить* континуум философских Решений. Это было бы простым запирательством. Нет, она состоит в том, чтобы, отталкиваясь от науки, такой, какой мы ее определили, подвергнуть испытанию философское Решение и его власть над самим собой как уже — и действительно — приостановленные. Не его власть над Миром и действительностью (*l'effectivité*), где, определенным образом, на свой страх и риск, оно упорно борется за

то, чтобы насладиться своей совершенной достоверностью. Я же говорю о власти над наукой и реальным, к которому наука имеет доступ, а значит, *с этой точки зрения*, над строгим знанием, достижимым с помощью нее. Философская спонтанная Вера, ее унитарная-уверенность-в-себе-как-в-реальном, ее трансцендентальная Иллюзия и т. д., ничего из этого не разрушено, ни в смысле разрушения чего-то существующего, ни в смысле разрушения как воздействия на нечто; в этом смысле все сохранено — но как объект для изучения. С другой стороны, эта Вера разрушена или обездействована с трансцендентальной=имманентной=реальной точки зрения. С точки зрения реального=Единого, это отношение Решения как его отношение к самому себе или его циркуляция более не образуют само-отношение. Существует «дуальное» разграничение между объектом науки — философским Решением — и наукой об этом реальном объекте. Наука — это не сегмент или фрагмент его тела, не момент философского Решения. В Одном, т. е. в реальном и в науке, в которой оно дано примитивным образом, не сохранено ничего не только от Мира, но и от философии. Так получает обоснование реальность Науки о философии.

Если существует такая программа — что не точно, — то она заключалась бы в том, чтобы перейти от спонтанной и наивной практики философии к чистой науке о ней, к теоретическому рассмотрению Решения, получившему трансцендентальное обоснование в своей собственной реальности. Философы достаточно угнетали науку, ее «наивность», ее «технизм», ее «глухой» и «слепой» образ мышления, ее «оперативность-без-мысли». Между наукой, которая «грезит» (Платон), и наукой, которая «не мыслит» (Хайдеггер), имеется закольцевание (*boucle*), совпадающее с циклом Философии. И, быть может, у нас найдется время на то, чтобы указать современным представителям эпистемологии и «философии науки», что научное мышление состоятельно и обладает собственной спецификой, но что оно не сводится к мещанству (*philistinisme*) «научного факта»; что

наука мыслит, просто она мыслит не так, как философия, и что единственное, что наука объективизирует, — это репрезентации, а не реальное; во-вторых, что научная *наивность* более примитивная и более существенная, чем «вторая» наивность, относящаяся к философской практике, включая ее самые энергичные операции бдительной критики. Последняя есть остаточное явление и незнание или отрицание наивности, присущей научному знанию, как своего источника в последней инстанции.

Это не то же, что операция реторсии или переворачивания, как если бы мы «возвращали» философии аргумент наивности и спонтанности ее древней практики. Философия содержит форму наивности, которая определяет её «рефлексию» или её «критику» изначального опыта мысли — опыта науки как более глубокой наивности, нететически удостоверяющей (из) себя, более немой и немощной с точки зрения «логоса», но не искажающей (*falsifie*) себя, не отрицающей себя — столь сильно она укоренена в себе самой — как поступает философская наивность. Научная наивность единственная обладает прямоотой, в философии же она искажается, ее отделяют от себя самой или вырывают из ее трансцендентальной сущности. В таком случае философия превращает ее в дополнение к рефлексии — Трансцендированию вообще, — вместе с которой она приступает к составлению системы. Она рисует анти- или до-рефлексивный (антипредикативный и т. д.) образ или версию наивности, довольно грубую и нуждающуюся в исправлении. Так завершается ее операция по унитарному покорению науки.

Удастся ли нам соскочить с этой галлюцинаторной карусели? Сделать это могла бы наука о философском Решении.

In Defense of the Science of the Philosophical Solution

François Laruelle — Université Paris-Nanterre, Paris, France;
email: francois.laruelle@free.fr

Keywords: Philosophical Solution, non-philosophy, François Laruelle, Real, access problem

The article discusses the way philosophy tries to deal with science by co-opting it, designating it as its own completion and merging with the latter: the Philosophical Solution. By the Philosophical Decision, Laruelle understands some absolute constructive principle that remains unchanged in any of its (historical and quasi-transcendental modulations. Accordingly, Laruelle distinguishes four forms of philosophical practices, two of which betray the immanence of science to philosophy: these are (1) the reduction of philosophy to its history and (2) the critique of metaphysics in any of its variants (and its reduction, therefore, to positive — in the sense of validity — philosophy); and two other practices that assert vice versa the immanence of science to «philosophical solution»: 1) the unfolding of philosophical ideas through the limited input of scientific operations (mathematical, chemical, etc); 2) the supposition of science as the unfolding of a pure (but philosophical same) idea, an infinite telos. The proposal that Laruelle puts forward in spite of this unsatisfactory scheme is to suspend the smooth operation of such a solution. It is necessary, Laruelle argues, «to place philosophy in a school of science, <...> so that philosophy will let itself be thought through it» (without abandoning its legitimate desire to be a rigorous science). By «school of science»

is meant a way of dealing with the Real-One, where this latter is postulated axiomatically by science and does not require its justification by philosophy, while science itself can be conceived as allowing the Philosophical Solution as one of its objects. It is necessary to destroy, in Laruelle's thought, the recursiveness of the Philosophical Solution by suspending it — not by modeling a new solution, as happens in philosophical self-criticism — which is what the science of the Philosophical Solution is devoted to.

Ларюэль и реальность абстракции

Рэй Брасье

Ларюэль и реальность абстракции

Рэй Брасье — профессор философии, факультет искусств и науки, Американский университет Бейрута (AUB); e-mail: rb60@aub.edu.lb

пер. с англ. Лолиты Агамаловой¹

научная редакция: Александр Писарев

Ключевые слова: Брасье, Ларюэль, Кант, Хайдеггер, вещь-в-себе, не-философия, проблема доступа

В статье рассматривается проблематическое отношение понятий вещи-в-себе и вещи-для-нас от Канта к Хайдеггеру и Ларюэлю, понятое в качестве чисто концептуального. Избегая абсурдности, при которой нечто являющееся не подразумевает то, что является, Кант, по утверждению автора, допускает фундаментальную ошибку, обосновывая феноменальное чисто концептуальной абстракцией, ноуменальным. Несмотря на то, что Кант полагает отношение этих двух модусов как завязанное на несхематизированной категории причинности, реальность-в-себе превращается в «ментальное сущее» как пустое понятие без объекта. Иначе говоря, речь не просто о незаконном ходе кантовских высказываний о в-себе, но само различение привносит в ноуменальное концептуальный элемент, а также ставит ноуменальное как реальное в зависимость от феноменального как идеального, поскольку различение производится исходя из необходимости избежать абсурдности ничто за явлениями. Обращаясь к Хайдеггеру и ларюэлевской интерпретации последнего, автор показывает хайдеггеровское развитие феноменального сущее-

¹ Перевод с английского Лолиты Анамаловой по изданию: © Brassier R. Laruelle and Reality of Abstraction // Laruelle and Non-Philosophy. Edinburgh: Edinburgh University Press. P. 100-121. Публикуется с любезного разрешения автора.

го как проекта дентрансцендентализации. Хайдеггер радикализует интуицию Канта о том, что реальность (как реальность сущего) коренится в ее трансцендентности по отношению к условиям объективации; иначе говоря, реальность феноменов, понятая как модус, в котором те даны прежде их объективации, обусловлена трансцендентностью собственно феноменального. Эту специфическую трансцендентность можно обозначить в качестве не-объективируемой трансцендентности, которая имманентна сущему как таковому в его сохраняющемся формальном отличии от феномена или объекта репрезентации. В своей попытке радикализировать Хайдеггера Ларюэль, опираясь на хайдеггеровскую же трактовку сущего, понятого как абсолютное расщепление между объективируемым и не-объективируемым (собственно, «просвет»), концептуализирует Единое как свободное от трансцендентального горизонта и всецело имманентное, парадоксальным образом мысля это абсолютное расщепление в качестве абсолютной нерасщепленности, но полагая при этом это [нерасщепленное] расщепление (на объективируемое и не-объективируемое) как реальное, — Реальное, которое становится неделимым разделителем реального и идеального. Однако, по мысли Брасье, этот демарш успешен наполовину.

Пожалуй, главное *философское* достоинство «Философии различия» Франсуа Ларюэля — выдающийся анализ проблематики «конечности»². Ларюэль определяет ее «в квазикантовских терминах» как основанную на нередуцируемом различии между сущим-в-себе и сущим как объективированным или наличным, как объектом (предметом)³. Именно на основе этого различия, утверждает Ларюэль, Хайдеггеру удастся радикализировать кантовскую критику догматической метафизики. Для Канта метафизический тезис, будь то реалистический, идеалистический или материалистический, догматичен в той мере, в какой пренебрегает различием между объектами и вещами-в-себе. Мы аффицированы вещами-в-себе, но не можем познать их независимо от нашего-бытия-аффицированными-ими (*our being affected by them*). Конечно, мы можем попробовать помыслить их, но мышление для Канта не является познанием. Игнорируя это ограничение, претензии догматической метафизики оборачиваются в пустой звук, поскольку привносят в вещь-в-себе концептуальные определения, применимые только к объектам репрезентации.

Но почему Кант настаивает на этом различии? Он считает, что именно чувственность, то есть наше материальное устройство, соединяет нас с вещами-в-себе. Поскольку мы аффицированы вещами-в-себе через нашу чувственность, наши концептуальные возможности обусловлены неконцептуальным элементом, происходящим из ощущения. Таким образом, чувственность ограничивает область действия разума, привязывая концептуальное к неконцептуальному, рассудок к созерцанию. Чувственность гарантирует нам контакт с в-себе, хотя и сковыва-

² Laruelle F. *Les philosophies de la différence. Introduction critique*. Paris: PUF, 1986. Laruelle F. *Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-Philosophy*. London and New York: Continuum, 2010. Примечания будут отсылать к страницам французского издания, за которыми следуют страницы английского перевода.

³ Там же. С. 57/40 (измененный перевод).

вает познавательный доступ к нему. Однако, если, как настаивает Кант, категория причинности применима только к объектам репрезентации, то, конечно, нелегитимно утверждать, что мы аффицированы вещами-в-себе, ведь понятие аффицирования предполагает причинное отношение между аффицирующим и аффицируемым? Вопреки распространенному заблуждению, вызванному тем, как Кант — порой необдуманно — употреблял термин «причина», вещи-в-себе не следует понимать как причины явлений в том смысле, в котором электростатические разряды являются причинами молний. Дело не в том, что категория причинности неприменима к вещам-в-себе — в некотором смысле это возможно, но при условии, что мы удерживаем в уме различие между чистыми и схематизированными категориями. Чистая, или несхематизированная, категория причинности — это простое логическое отношение основания и следствия, и как таковое оно может быть применено к отношению между явлениями и вещами-в-себе, если мы помним, что это чисто концептуальное, чем познавательное определение. Поэтому мы можем мыслить вещи-в-себе как основания явлений при условии, что это отношение фундирования [grounding relation] понимается в рамках модифицированной аналогии с тем, как одни явления вызывают другие явления⁴. Эта модификация заключается в том, что если схематизированная категория причинности всегда предполагает отношение следования между темпоральными событиями, то отношение фундирования между вещами-в-себе и явлениями означает отношение следования, действующее на уровне трансцендентальной рефлексии⁵.

Однако же, мы можем спросить, что оправдывает нас в постулировании этой трансцендентальной и, следовательно, ис-

⁴ На это указывает Уилфрид Селларс: см. Sellars W. Kant and Pre-Kantian Themes. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co., 2002, с. 168.

⁵ См. Кант И. Критика чистого разума, 1-е изд. (A) // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2, ч. 2. М.: Наука, 2006. А261, а также: Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М.: ЧОРО, 1994. В317.

ключительно концептуальной аналогии причинной связи. Ответ Канта обезоруживающе прост: «...необходимо следует ограничение всякого лишь возможного спекулятивного познания посредством разума одними только предметами *опыта*. Однако при этом — и это нужно отметить — у нас всегда остается возможность если и не *познавать*, то по крайней мере *мыслить* эти предметы как вещи сами по себе. Ведь в противном случае мы пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что является»⁶. Какова точная природа абсурда, которого Кант стремится избежать здесь? С одной стороны — это очевидно — абсурдно отрицать, что мы можем мыслить явления как вещи-в-себе, если это различие — простой эквивалент концептуального различения явления и того, что является. Действительно, абсурдно отрицать, что понятие явления подразумевает нечто, что является. Если различие сводится к этому, то именно его чисто концептуальный статус гарантирует его верность (*validity*). Оно обеспечивается независимо от того, способны ли мы знать, похоже ли то, что является, на свое явление, или существуют ли вообще вещи-в-себе. Но если это различие исключительно концептуальное, то понятие вещи-в-себе — чистая абстракция; это просто понятие чего-то, что рассматривается абстрагировано от того, как явления даны нам в чувственности и детерминированы понятиями рассудка. Именно эту точку зрения Кант, кажется, и поддерживает:

Из понятия же явления вообще естественно вытекает вот что: явлению должно соответствовать нечто, что в себе не есть явление, так как явление само по себе и вне нашего способа представления есть ничто; стало быть, для того чтобы постоянно не впадать в порочный круг, следует допустить, что слово явление уже включает в себе указания на Нечто, непосредственное представление о чем, правда чувственно, но что само по себе и помимо природы нашей чувственности (на которой основывается форма

⁶ Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М.: ЧОРО, 1994., Vxxvi.

нашего созерцания) должно быть [именно] этим Нечто, т. е. предметом, независимым от чувственности. <...> А отсюда возникает понятие о ноумене, которое вовсе не позитивно и не есть определенное познание какой-то вещи, а означает лишь мысль о некоем Нечто вообще, при котором я отвлекаюсь от всякой формы чувственного созерцания⁷.

Ноумен в этом специфически негативном смысле не следует смешивать с тем, что Кант называет «трансцендентальным объектом = X», который, отчасти сбивая с толку, он также описывает как «совершенно неопределенную мысль о некоем Нечто вообще»⁸. Трансцендентальный объект — это тот, «который действительно во всех наших [процессах] познания всегда одинаково = X»⁹; это конечный референт всех наших конечных репрезентаций, чистая форма объекта вообще, к которому, в конечном счете, отсылает любая определенная репрезентация. Таким образом, трансцендентальный объект все еще мыслится в соответствии с предельно категориальным определением, а именно субстанцией. Но не в ее схематизированном, эмпирическом смысле — в качестве того, что сохраняется в многообразном ряду явлений, а в ее несхематизированном, трансцендентальном смысле — в качестве инвариантного коррелята чистой апперцепции, сохраняющегося в многообразном ряду репрезентаций. Это предположительный ответ, почему Кант отсылает к трансцендентальному объекту как к «одному и тому же» в каждой репрезентации и почему отказывается отождествлять его с ноуменом, который, поскольку играет всецело негативную или ограничивающую роль, не несет даже минимального категориального определения субстанции, и поэтому не может быть концептуально определен как один, а не как многое¹⁰.

Но ценой поддержания негативности понятия ноумена, лишённого какого-либо категориального определения, оказывает-

⁷ Кант И. Критика чистого разума, 1-е изд. (A) // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2, ч. 2. М.: Наука, 2006. А252.

⁸ Там же., А253.

⁹ Там же., А109.

ся, по-видимому, его превращение в совершенно неопределимую абстракцию, или, как выражается сам Кант, «пустое понятие без объекта» (*ens rationis*)¹¹. Это «ментальное сущее», или пустое понятие без объекта, есть понятие умопостигаемого ничто. Кант отличает его от «не-сущего», пустого объекта без понятия (*nihil negativum*; например, квадратный круг), непостигаемого ничто. Это два типа пустого понятия. Кант противопоставляет им два типа пустой интуиции: отрицательное ничто (*nihil privatum*) как пустой объект понятия (например, тень как отсутствие света) и воображаемое сущее как чистая форма созерцания без объекта (*ens imaginarium*; Кант не дает ни одного примера последнего и важно, что и пустое понятие без объекта, и пустая интуиция без объекта не позволяют привести примеры из опыта)¹².

Но как это умопостигаемое ничто может быть помыслено как основание явлений? Как мы можем быть аффицированы совершенно неопределимой абстракцией? А точнее: как эта совершенно неопределимая концептуальная абстракция порождает определенный эмпирический опыт, который Кант стремится объяснить? Трудность усугубляется тем, что Кант настаивает, мол, наше созерцание, в отличие от божественного, фундаментально рецептивно: наши разумы не создают явле-

¹⁰ См. там же., A253. Это один из самых запутанных пассажей в первой критике. Объясняя, почему трансцендентальный объект не является ноуменом, Кант пишет: «Я не могу мыслить его [трансцендентальный объект – прим. РБ]» при помощи какой бы то ни было категории, так как категории значимы только для эмпирического созерцания и служат для того, чтобы подводить его под понятие о предмете вообще. Чистое употребление категорий, правда, возможно, т.е. не включает в себе противоречий, однако оно не имеет никакой объективной значимости, потому что не направлено ни на какое созерцание, которое должно было бы этим обрести единство объекта. В самом деле, категория есть ведь только функция мышления, посредством которой мне не дается никакой предмет, а лишь мыслится то, что может быть в созерцании» (A253). Но определение понятия трансцендентального объекта при помощи чистой категории субстанции, понятой как отношение присущности и существования (субсистенции), еще не наделяет категорию объективной действительностью [validity], поскольку не влечет соединения трансцендентального объекта и эмпирического объекта.

¹¹ Кант И. Критика чистого разума, 1-е изд. (А) // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2, ч. 2. М.: Наука, 2006. А252, а также: Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М.: ЧОРО, 1994. В347-9.

¹² Там же.

ний в кантовском специфически трансцендентальном смысле, даже несмотря на то, что детерминируют их в качестве объектов представления. Опыт коренится в чем-то, аффицирующем нас «извне». Таков фундаментальный смысл конечности. Так, кажется, что должно быть «нечто», что «причиняет» нам опыт. Но характеризуя ноумен как умопостигаемое ничто, Кант, похоже, редуцирует проблематичное основание явлений к простому ментальному существу. Между тем, именно реальность этого проблематичного ничто и нуждается в объяснении, поскольку без такого объяснения утверждение, что вещи-в-себе — источник явлений, становится непостижимым. Таким образом, абсурдность, которой Кант желает избежать в признании необходимой связи между явлениями и вещами-в-себе, — это не просто противоречие, сопутствующее отрицанию тавтологии. Абсурдность, о которой идет речь, более глубока, и следует из отрицания реальности явлений. Эмпирическая реальность явлений должна корениться в трансцендентальной реальности, пускай и такой, чьи характеристики нам запрещено знать. Несмотря на роль ноумена в качестве чисто негативного и ограничивающего понятия, мы обязаны признать его проблематичную реальность в *качестве* абстракции. Следовательно, при втором прочтении, кантовское утверждение о необходимой связи между явлениями и вещами-в-себе может быть интерпретировано как утверждение о том, что *объективная* реальность, присущая явлениям в трансцендентальном (в противовес эмпирическому или берклианскому смыслам) основана на *формальной* реальности вещей-в-себе. Речь идет о различии между эмпирической реальностью явлений в качестве репрезентируемых, бытие которых зависит от их мыслимости (или репрезентируемости — они эквивалентны здесь), и трансцендентальной реальностью вещей-в-себе, существующих независимо от всякой репрезентации. Ибо, как указывает Уилфрид Селларс, отношение аналитической зависимости между репрезентированным и репрезентированием также делает объективную реальность репрезентированного

содержания обусловленной формальной реальностью акта репрезентации¹³. Поскольку любое репрезентированное подразумевает репрезентирование, объективная реальность репрезентированного влечет за собой формальную реальность репрезентирования, посредством которого оно репрезентировано. Ясно, что этот аргумент устанавливает только то, что если есть репрезентированные содержания, то должны быть и репрезентирования-в-себе; он вовсе не постулирует, что такие репрезентирования-в-себе действительно существуют. Хотя аргумент показывает степень концептуальной зависимости между понятием явления и понятием вещей-в-себе, это не доказывает, что репрезентирования существует в-себе, не говоря уже о том, что существуют не-репрезентирования. Вот почему определение в-себе в терминах формальной реальности остается недостаточным. Если понятие формальной реальности как того, что существует в-себе, остается аналитически зависимым от понятия объективной реальности как существующего в репрезентации, то бытие в-себе остается обусловленным бытием явления. Проблема, таким образом, в том, что, поскольку явление подразумевает отношение к чувственности, это ставит существование в-себе в зависимость от существования явления, и, следовательно, от чувственности, — а это как раз тот эмпирический идеализм, которого Кант стремится избежать. Тезис Канта заключается в том, что существование явлений предполагает существование вещей-в-себе, и что реальность явлений основана на реальности вещей-в-себе, он вовсе не утверждает, что существование последних зависит от существования первых. Если бы это было так, то понятие явления было бы вшито в понятие реальности в-себе, в результате чего идея реальности, которая не является, т.е. не репрезентируема, стала бы противоречивой. Но утверждение, что быть — это быть репрезенти-

¹³ См. Sellars W. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London: Routledge and Kegan Paul, 1968. С. 41. См. также: Sellars W. *Kant and Pre-Kantian Themes*. С. 65.

руемым, и есть тот догматический идеализм, от которого Кант желает отречься. Поэтому требуется такое объяснение реальности в-себе, которое обосновывает реальность явлений, не ставя при этом первую в зависимость от последней. Но трудно выработать понятие трансцендентальной реальности, пока отношение к чувственности в объективной репрезентации является необходимым условием познавательной детерминации. Если бытие не есть реальный предикат, то утверждение, будто реальность явлений подразумевает, что есть реальность, которая является, устанавливает логическую зависимость между понятием явления и понятием в-себе; оно не легитимирует никакого онтологического умозаключения ни от бытия явления к бытию в-себе, ни от бытия к-себе к бытию явления. Речь идет о природе различия между реальностью, присущей явлениям, и реальностью, присущей в-себе. Тем не менее, остается вопрос, легитимно ли выводить онтологическое различие из различения понятий или постулировать область бытия (или реальности), независимую от условий чувственности.

Вопреки господствующей карикатуре, постулат в-себе не влечет за собой метафизику двух миров. Действительно, Кант прямо отрицает, что ноумен — это какой-то другой вид сущего, который бы существовал в умопостигаемом мире за границей опыта: «...деление предметов на феномены и ноумены, а мира — на чувственно воспринимаемый и умопостигаемый *недопустимо в положительном смысле, хотя понятия и допускают* деление на чувственные и интеллектуальные понятия»¹⁴. Но что тогда значит настаивать, как делает это Ларюэль, что трансцендентальное различие между явлениями и вещами-в-себе следует понимать как *реальное*, а не просто идеальное различие, если это не привычное метафизическое различие между двумя отдельными видами бытия, скажем, чувственным и умопостигаемым? Ясно, что

¹⁴ Кант И. Критика чистого разума, 1-е изд. (А) // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2, ч. 2. М.: Наука, 2006. А255, а также: Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М.: ЧОРО, 1994. В347-9. В311 (курсив РБ).

реальность явлений выходит за пределы объективной реальности их репрезентации, поскольку последние конституируются посредством актов репрезентирования, которые сами не заключены внутри репрезентированного содержания. Тот же тезис можно сформулировать в феноменологическом регистре, указав на то, что «объективирующие» акты сознания должны обладать реальностью, которая превосходит обусловленную реальность конституируемых ими объектов¹⁵. Таким образом, трансцендентность, присущую формальной реальности в противовес объективной следует понимать не как метафизическую трансцендентность, традиционно приписываемую умопостигаемому объекту, а как *объективирующую трансцендентность*. Отсюда предположение, что реальность, присущая в-себе, не является ни реальностью трансцендентного объекта, ни таковой объективирующей трансцендентности, скорее это реальность необъективируемой трансцендентности. Это — ключ к ларюэлевской интерпретации Хайдеггера.

Поскольку двухмировая интерпретация трансцендентального различия между феноменами и ноуменами отброшена, мы должны признать, что реальность в-себе конституирует ноуменальное измерение внутри явления как такового; или, другими словами, речь про трансцендентальное различие, внутренне присущее самому существу (феномену). Этот момент можно прояснить, если обратиться к схоластической дифференциации между реальным различием (*distinctio realis*), концептуальным различием (*distinctio rationis*) и формальным различием (*distinctio formalis*)¹⁶. Реальное различие соответствует

¹⁵ Мы будем писать «объективирующее» и «объективируемое» вместо более общих «объективированный» и «не-объективированный», чтобы акцентировать связь с феноменологическим понятием «объективации», на которое Ларюэль постоянно ссылается и которое Рокко Гэнгл сохраняет в своем превосходном английском переводе ларюэлевской *Philosophies of Difference*.

различию в бытии (т.е. в «чтойности» или сущности вещи), которое не зависит от нашего рассудка, потому что различие — само является сущим или *res*. Концептуальное различие соответствует различию в плоскости определения или понятия вещи, ему не соответствует различие в бытии (т.е. различие *не существует*). Формальное различие, в свою очередь, соответствует различию в сущем, которое не является различием в бытии. Именно это несуществующее различие приводит экзистенциальное различие. Это различие впервые возникло при попытке осмыслить различие между сущностью и существованием (к этой теме мы вернемся позже). Различие между сущностью Сократа (списком свойств, которые делают его тем, что он есть) и его существованием или актуальностью не является всего лишь концептуальным или номинальным и поэтому квалифицируется как «реальное», но природа этой «реальности», как и ее противоположность «идеальности» сократовской сущности, остаются неясными. Так, различие между исчерпывающим понятием Сократа, коль скоро оно описывает его сущность, и актуально существующим Сократом — это не различие в сократовской дефиниции, поскольку она выявляет все те атрибуты, которые делают его тем, что он есть, но и не различие между Сократом и любым другим сущим, поскольку сократовское существование не может быть истолковано как нечто отдельное от Сократа. В итоге то, что отделяет сущность от существования, не является индивидуирующим различием, поскольку вещь индивидуирует ее определение. Но это и не видовое различие, поскольку то, что является видовым для Сократа, полностью принадлежит его сущности. Наконец, это и не родовое различие, поскольку все сократовские родовые атрибуты содержатся в его определении. Следова-

¹⁶ Эти три различия обсуждаются Хайдеггером в «Основных проблемах феноменологии» в контексте разбора схоластического различия между сущностью и существованием, см.: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 99-148.

но, различие между сущностью Сократа и его существованием не вписывается ни в одну онтологическую рубрику. Однако, оно неоспоримо, поскольку оно уж точно есть между дефиницией, выражающей сущность Сократа путем перечисления его сущностных атрибутов, и Сократом во плоти, воплощающим собой эти сущностные атрибуты. Таким образом, различие между сократовской сущностью и его существованием — это формальное различие, коль скоро оно реально в отличие от всего лишь номинального различия; но это такое реальное различие, которое ускользает от всех доступных концептуальных определений (т.е. родового, видового и индивидуирующего различия), делающих различия в бытии умопостигаемыми. Вот почему это различие может быть охарактеризовано как онтическое различие без каких бы то ни было соответствующих онтологических координат.

Различие между феноменами и ноуменами — это не метафизическое или (что здесь эквивалентно) онтологическое различие, а формальное различие в том смысле, который мы здесь очертили; оно укоренено в самом сущем, но не соответствует различию в бытии, понимаемому как то, *что* нечто есть. Это позволяет нам увидеть, как различие между феноменами и ноуменами может быть истолковано в качестве *реального*, т.е. различия, укорененного в феномене как таковом, и, как следствие, не гипостазизирующего область сущего, которая бы трансцендировала условия чувственности и тем самым устанавливала метафизику двух миров. Более того, утверждать, что различие между феноменами и ноуменами — реальное, значит настаивать, что различие между умопостигаемой формой и чувственным содержанием явлений — не просто различие разума, поскольку оно не является ни продуктом рассудка, ни продуктом созерцания.

На это и указывает Лариюэль, когда отмечает, что в-себе не есть нечто иное, чем явление:

вещь-в-себе — это та же сущность, что и феномен, говорит Хайдеггер, поэтому она редуцирована [т.е. не полагается догматически как трансцендентная сущность в умопостигаемой области —

РБ], но в то же время она соответствует точке зрения, отличной от точки зрения феномена: несотворенности вещи или ее трансцендентности по отношению к бытию, среде, в которой бытие должно быть разомкнуто или высветлено¹⁷.

Под «бытием» Ларюэль здесь имеет в виду трансцендентальные условия объективации в кантовском смысле, поскольку рассматривает хайдеггеровское исследование бытия феноменов как такую часть его проекта, которая наследует кантовской трансцендентальной проблематике. Так, Хайдеггер проясняет интуицию, которая остается имплицитной у Канта: реальность сущего (т.е. феномена) коренится в ее трансцендентности по отношению к условиям объективации. Но это уже не метафизическая трансценденция. Фактически ларюэлевское объяснение требует, чтобы мы различали три вида трансцендентности: во-первых, трансцендентность умопостигаемых объектов в противовес их чувственному воплощению в догматическом идеализме; во-вторых, трансцендентность объективации по отношению к объекту в критическом идеализме¹⁸; наконец, трансцендентность сущего-в-себе по отношению к условиям его объективации как ключевой компонент в трансцендентальной критике идеализма. Именно эта последняя, необъективируемая трансцендентность отмечена кантовским критически-формальным различением между феноменами и ноуменами.

Это формальное различие не следует путать с хайдеггеровским *онтологическим* различием бытия и сущего. Для Ларюэля онтологическое различие остается метафизическим, поскольку оно постулируется *a priori* и учреждается в элементе априорного, т.е. в концептуальном: «Метафизика учреждает себя в отношении между сущим и *a priori*, в отношении, которое само есть априорное, предшествующее место мысли»¹⁹.

¹⁷ Laruelle F. Les philosophies de la différence. Introduction critique. Paris: PUF, 1986. P. 63/46.

¹⁸ Таков один из способов понимания онтологической трансценденции, когда Хайдеггер описывает бытие как «transcendens просто», см.: Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2011. С. 38.

¹⁹ Laruelle F. Les philosophies de la différence. Introduction critique. Paris: PUF, 1986. P. 56/40.

Это отношение обнажает корреляцию между бытием и сущим как необходимое условие опыта [experiencing] сущего как объекта. В этом отношении бытие, или, точнее, то, что Хайдеггер называет «доонтологическим пониманием», работает как априорное условие объективации. Однако, в качестве *a priori* это онтологическое различие между бытием и сущим остается *идеальным*. Ларюэль называет его «*a priori factum* / априорным актом» для мысли в том смысле, что оно устанавливает корреляцию между объектами и условиями их объективации. Такая корреляция предполагает *идеализирующую* редукцию догматического постулата реальности как чего-то, существующего в-себе (постулат, характерный для того, что Гуссерль называет естественной установкой). Эта идеализирующая редукция оберегает независимость реального, но только как коррелята идеального, обусловленного априорным, который содержится в элементе идеальной имманентности (будь то сознание, интересубъективность или язык). Она дает то, что Гуссерль называет «трансцендентностью в имманентности», в соответствии с которой реальное — это в-себе для конституирующего его сознания (или области интересубъективности).

Но Ларюэль приписывает Хайдеггеру проведение еще и второй, более радикальной редукции: она подвешивает не только трансцендентность объекта, но также трансцендентность, которую недостаточно критический идеализм продолжает атри-

²⁰ Там же. С. 62-63, 45-46. Здесь можно было бы возразить Ларюэлю, что ни неокантианство, ни гуссерлианская феноменология, ни коммуникативная теория дискурса Хабермаса не рассматривают априорные условия объективации в качестве трансцендентного (транс-исторического) «факта разума» в этом некритическом смысле. Напротив, все они по-разному старались историзировать *a priori*. Но тезис Ларюэля, по-видимому, в том, что даже историзированное *a priori* полагается как данное в связи с набором эмпирических данных. Из-за этой созависимости между *a priori factum* и эмпирическим *datum*, первый становится относительно трансцендентным по отношению к эмпирическим обстоятельствам. С точки зрения Ларюэля, именно относительность *a priori* сохраняет метафизическое гипостазирование трансцендентности как умопостигаемой формы или Идеи. Он считает ее источником остаточного догматизма, заражающим даже самые историзированные формы идеализма.

бутировать априорному (т.е. условиям объективации)²⁰. Так, в ларюэлевском прочтении Хайдеггера, бытие обуславливает сущее, но и само бытие, то есть формальная реальность объективирующей трансценденции, также обуславливается сущим. Именно отношение объективации, трансценденция априорного в той мере, в какой оно обуславливает присутствие «сущего как такового и как целого», теперь редуцируется к статусу имманентного *factum*: априорного факта разума. Трансценденция бытия испытывает влияние сущего, которое, — поскольку оно не создано бытием так, как трансцендентный Творец создает свои творения, — должно быть как-то дано, но таким способом, который независим от его объективации. Получается, есть два измерения данности: то, через которое феномены объективируются, и то, через которое феномены одновременно провоцируют и трансцендируют собственную объективацию. Различие между этими двумя измерениями — это различие между формальной реальностью, присущей объективирующей трансценденции, и трансцендентальной реальностью, присущей не-объективируемой трансцендентности. Именно этот последний вид трансцендентности конституирует реальность феномена или сущего в-себе. Хотя сам Ларюэль никогда явно не формулирует это различие как таковое, оно существенно для его интерпретации Хайдеггера. Более того, оно еще и проливает свет на фундаментальное отношение между реальностью в-себе и реальностью явлений. Реальность явлений, понимаемая как модус, в котором те даны прежде, чем их объективируют, конституируется трансцендентностью, свойственной самому сущему (или феномену). Эта трансцендентность — не-объективируемое измерение, имманентное сущему как таковому в его формальном отличии от наличного объекта репрезентации, идет ли речь об определенном, конкретном объекте или об идеальной категории объекта вообще (*Objekt überhaupt*). Оно смутно предвосхищается метафизическим различием между сущностью и существованием, обычно превратно истолковываемым как различие между тем, *что* нечто есть, и тем, что оно *есть*. Как мы

видели выше, если первое концептуально определимо, то второе — это симптом того (в различии между возможностью и актуальностью), что сопротивляется концептуальному определению. В теологическом мировоззрении, организованном вокруг различения между потенциальностью, понимаемой как сущность, и актуальностью, понимаемой как существование, вся формальная реальность подчиняется тварности сущего — актуализации, посредством которой Бог превращает потенциальность в актуальность. Как объясняет сам Хайдеггер, этот процесс не предполагает добавление чего-то, что отсутствовало бы в возможном (то есть не обладало бы определемостью), поскольку актуализация синонимична творению, понимаемому как переход от сущностной потенциальности к актуальному существованию:

И когда это возможное в акте творения переходит в действительность, этот переход не следует понимать так, будто возможное оставляет какой-то [предшествующий] способ бытия, напротив, оно впервые обретает бытие. И теперь *essentia* есть не только, *non tantum in illa*, в той [названной ранее] потенции, а именно как возможный предмет Божественной мысли, лишь теперь она действительна в собственном смысле, *ab illa, et in se ipsa*, лишь теперь сущее сотворено Богом и как сотворенное и в то же время обладает само-стоянием в себе самом. <...> Сложность задачи, заключающейся в том, чтобы вообще сделать понятным различие [сущности и существования], зависит от того, как вообще мыслится действительное осуществление в качестве перехода от возможного к соответствующему действительному. Точнее говоря, проблема различения *essentia* и *existentia in ente creato* зависит от того, направляют ли вообще интерпретацию бытия в смысле существования (*Existenz*) на действительное осу-

²¹ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. М.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 128.

ществование, понятое как творение и производство (Herstellen)²¹.

Хайдеггер, конечно, будет настаивать, что именно древнегреческое понятие производства (*poiesis*) является ключом к верной интерпретации роли, которую играет понятие существования в актуализации. Он обнаруживает в этом почтенном различии начаток онтико-онтологического различия (хотя и отмечая, что он целиком остается на онтической стороне). Однако при этом измерение не-объективируемой трансцендентности, на которое намекает существование в его отличии от сущности, продолжает заглушаться, во-первых, хайдеггеровской же последующей характеристикой онтологического различия как отличающего «как» бытия от его «что», а во-вторых, его утверждением, что онтологическое должно схватываться через то, как вещи есть, то есть через их способы бытия, а не то, чем они являются. И все же хайдеггеровский ход по разоблачению и «уничтожению» метафизического определения бытия как присутствия предполагает постановку под вопрос этого отождествления существования в его отличии от сущности с существованием, истолкованным как чистая наличность (*Vorhandenheit*), лишенная любого другого определения, кроме голой наличности (*Vorhanden*). С точки зрения Хайдеггера, именно это отождествление существования с нулевой степенью присутствия затемняет наиболее существенное в онтологической трансценденции, т.е. ускользание бытия от присутствия, присущая ему ничтожность как непрезентируемое условие присутствия. Эта ничтожность отчетливо перекликается с ничтоностью кантовского ноумена, но если последний остается умопостигаемым мыслимым сущим, маркирующим проницаемую границу между идеальным и реальным, то бытие маркирует стык допонятийного понимания и сверхпонятийной трансценденции. В конечном счете, речь о разнице между рационалистической или нерационалистической концепциями трансценденции. Решающее хайдеггеровское прозрение приходит с осознанием, что, подобному тому, как метафизическая

характеристика существования как неопределимой наличности (Vorhandenheit) в противоположность определенности сущности оставляет нерепрезентируемое основание присутствия немислимым, она также затемняет реальное различие между тем, что дано в соответствии с модусом объективации, и его необъективируемым остатком. Затем Хайдеггер дистанцируется от остаточного рационализма Канта, утверждая, что это различие остается немислимым как с критической точки зрения объективации, так и с догматической точки зрения актуализации (то есть творения). Подобно тому, как трансцендентность возможного по отношению к действительному является симптомом тварности сущего, так и трансценденция объективации по отношению к объекту — это симптом произведенности сущего. И теологическая концепция творения, и трансцендентальная концепция объективации продолжает мыслить абсолютность бытия через представление о формальной реальности, трансценденция которой по отношению к сотворенному или объективированному скрывает тот аспект сущего, который не обусловлен актуализацией или объективацией, поскольку оба процесса невольно предполагают его. Трансцендентность в-себе есть печать несотворенности сущего именно потому, что ее нельзя картографировать в терминах соединения потенциальности и актуальности. Подобным же образом, именно потому, что сущее является несотворенным, его реальность не может исчерпываться ее отношению к бытию, понятому как объективирующая трансценденция. Поскольку объективирующая трансценденция увековечивает трансценденцию творения (то есть актуализацию), атеизм влечет за собой обновление трансцендентального реализма: его трансформацию из тезиса, отстаивающего автономию субстанциональной формы как существующей в разуме Бога, к тезису, признающему автономию не-субстанционального и бесформенного, понимаемого как тот аспект реальности, который должен быть мыслим, чтобы обеспечить наше знание реальности явлений. Как мы видели выше, это ноуменальное основание явлений не есть субстан-

ция, рассматриваемая в отрыве от ее отношения к субъекту, но понятие, рассматриваемое в отрыве от его отношения к объекту. Так, ноумен как «мыслимое сущее» или умопостигаемое ничто — это не просто абстрактное понятие, но понятие абсолютной абстракции, существующей независимо от его абстрагирования от опыта. В этом отношении и вопреки известному гегелевскому упреку, согласно которому Кант отбрасывает в-себе в область немыслимого, ноумен в качестве умопостигаемого ничто претендует на территорию в-себе для концептуализации, не предполагая ее присоединения к последней. От Канта — через Хайдеггера — к Ларюэлю постулат в-себе требует, чтобы мы переосмыслили метафизическое гипостазирование бытия-в-себе, которое является абстракцией по отношению к эмпирически данной реальности — как абсолютная реальность абстракции. В этом стремлении Ларюэль опирается на хайдеггеровскую трансформацию понятия сущности.

Ларюэль отождествляет необъективируемую трансценденцию с измерением ускользания, которое Хайдеггер считает неотделимым от раскрытия бытием сущего. Однако, в ларюэлевской интерпретации ускользает не само бытие — на самом деле, понятие «само бытие» предполагает метафизическое гипостазирование — но скорее сущее-в-себе, поскольку бытие остается озаряющим наброском и, следовательно, идеальным коррелятом «брошенного наброска» *Dasein*, наброском, функцией которой является одновременно разоблачение и объективирование²². Соответственно, по мнению Ларюэля, именно необъективируемая трансцендентность сущего конституирует ноуменальное измерение феноменов, то есть то, что есть в-себе внутри явлений. В этом имманентном измерении трансцендентности укоренены явления, оно обуславливает сокры-

²² В этом отношении различие между бытием и сущим-в-себе у Хайдеггера может быть понято как аналогичное различию между трансцендентальным объектом и ноуменом у Канта.

тие бытия от присутствия, его невидимость в явлениях. В пику тем, кто интерпретирует это имманентное измерение трансцендентности феноменологически как «присутствование» или бытие феномена, понятое в качестве неконцептуализируемого остатка, сопротивляющегося ассимиляции с метафизической сущностью или «чтойностью»²³, Ларюэль отождествляет его с ускользанием сущего от присутствия и рассматривает его как истинный источник того, что Хайдеггер описывает как «сущность» (Wesen) бытия:

Сущность больше не является трансцендентной идеальностью в метафизическом смысле. Скорее, это реальное или абсолютное трансцендирование — не конкретное, то есть объективированное бытие, которое трансцендентно в теологическом стиле, а трансцендирование реального в-себе, которое больше не имеет никакого объектного выражения и которое есть абсолютное расщепление (scission). Под именем конечности Хайдеггер мыслит реальную, абсолютную противоположность, «Другое» по отношению ко всякому отношению объективации; не-объективируемое реальное, которое есть сущность бытия...²⁴

Таков выдающийся переход от сущности как вечного тождества к сущности как «абсолютному расщеплению» или конечности. Именно это расщепление сущего — или, скорее, это сущее как реальное расщепление — конституирует сущность бытия,

²³ Это интерпретация Ричарда Ф. Грабау из его несправедливо забытой работы «Кантовское понятие вещи-в-себе». См.: Grabau R. F. Kant's Concept of the Thing-in-Itself // Review of Metaphysics. 1963, № 16 (4). С. 770-779. Несмотря на то, что Грабау подчеркнуто дистанцирует свою интерпретацию от хайдеггеровской интерпретации Канта, к которой он критичен, есть неоспоримое сходство между его интерпретацией в-себе через присутствие феномена и хайдеггеровской характеристикой бытия как того, что не показывает себя в явлениях, но при этом конституирует их «смысл и основание». По собственным словам Хайдеггера: «что однако в исключительном смысле остается потаенным или опять соскальзывает в *сокрытость* или кажет себя лишь "искаженным", есть не это или то сущее, но, как показали предыдущие соображения, *бытие* сущего». Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2011. С. 35.

²⁴ Laruelle F. Les philosophies de la différence. Introduction critique. Paris: PUF, 1986. С. 79-80/63-4.

понятого как размыкающее раскрытие (или «просвет»), внутри которого сущее может быть встречено как наличное. Однако, хотя хайдеггеровская экзистенциальная феноменология говорит нам о том, что дано и как оно дано, о двух онтологических гранях данности, она не доходит до попытки схватить данное независимо от его данности. Как раз это Ларюэль и будет, радикализируя Хайдеггера, стремиться сделать. И важно отметить, что он делает это с самого начала, когда он еще дает философское обоснование своей неудовлетворенности *modus operandi* философии²⁵ — стремясь ухватить этот момент абсолютно расщепления, который он считает скрытым источником абсолютно трансцендирования, и пытаясь помыслить его независимо не только от формы объекта, но также и от объективирующей трансценденции. Вероятно, это и есть тот ключевой пункт, от которого зависит теоретическая убедительность перехода от философии к не-философии, — по крайней мере, если этот переход не должен редуцироваться к некоему ничем не обоснованному и, в конечном счете, произвольному отказу от философии. Чтобы освободить этот момент абсолютно расщепления от горизонта онтологической трансценденции, Ларюэль должен мыслить его в его имманентности, то есть в не-отношении, а не в его трансцендентности, означающей здесь отношение, *vis-à-vis* объективации, поскольку помыслить его как трансцендентное значит заново вписать его в бытие и как модус бытия. Цель заключается в том, чтобы мыслить расщепление абсолютно, в его абсолютности и исходя из его абсолютности, а не мыслить его в отношении к тому, что оно разделяет, так как это сделало бы его относительным и, таким образом, вновь трансцендентным. Но парадоксальным и в высшей степени диалектичным образом, чтобы мыслить разделение абсолютно, необходимо мыслить его как абсолютную

²⁵ Тем самым обнаруживается, в какой степени импульс к не-философии, ее концептуальные мотивы и теоретические рационализации все еще исходят из философии — момент, который слишком часто упускается при любом прямолинейном утверждении разрыва между философией и не-философией.

нераздельность, не инфицированную различием или разделением, которые всегда реляционны. Эту абсолютно имманентную нераздельность — не следует путать ее с единством, которое синтетично и, следовательно, реляционно — Ларюэль и называет «Единым», и в своем анализе «философий различия» им движет стремление доказать, что философия не может не подчинять нераздельное расщепление Единого, которое, с его точки зрения, относится, в конечном счете, к порядку (не-тетическо-го) опыта, а не к порядку понятия, к разделению внутри понятийной трансценденции и ее самой. Таким образом, по Ларюэлю, хайдеггеровская концепция конечности остается фатально двусмысленной, так как использует абсолютную нераздельность Реального, чтобы привязать бытие к сущему, и в то же время обращается к своей силе расщепления, чтобы отделить сущее от объекта. Хотя эта концепция блокирует абсолютно-идеалистическую приостановку онтической трансцендентности путем укоренения определения сущего бытием в трансцендентности в-себе, она не доходит до того, чтобы помыслить это абсолютное разделение в-себеи для-себя, независимо от его связи с разделением:

Конечное Различие отличается от идеалистической традиции Различия тем, что этот разрыв, это расщепление, из которого разворачивается трансценденция, больше не *соотносится* с трансцендентным, как в идеализме, не является отношением или Идеей. Это не-отношение или абсолютное «отношение», которое, быть может, само по себе невысказуемо, поскольку один из его членов — сущее в-себе — реален, и, следовательно, по определению не может быть объективирован и явлен; поэтому он мыслим только через другую его сторону: бытие как отношение (трансценденции) к сущим, отношение, которое само по себе идеально. Различие — это по сути нераздельность или единство бытия и сущих, реальное неразделение; это вовсе не идеальный и бесконечно делимый континуум. Конечность — это то, что придает Различию его реальность, и, как следствие, неразделимость, неприятие им любого разделения и любого встраивания в себя но-

вых имманентных отношений. С другой своей стороны, которая больше не есть реальный или онтический исток трансценденции, но трансценденция как разворачивание, как интенциональная непрерывность, Различие делимо и способно к встраиванию в себя новых отношений; это место разворачивания аналитики Бытия или объективации сущих, разделений и новых отношений, которыми оперирует философствующая мысль, чтобы вознести себя к сущности Бытия²⁶.

Хайдеггеровская конечность предполагает абсолютное расщепление трансценденции, которая прокалывает горизонт объективации, но делает это для того, чтобы соотнести детерминацию сущих бытием с детерминацией бытия *тем, чего нет* в сущих. Это не-бытие внутри сущего — ноумен как умопостигаемое ничто, мыслимое сущее, которое одновременно есть бессубстанциональное понятие и бесформенная вещь. Но мыслить это не-сущее как основание явлений — значит конкретизировать абсолютную абстракцию и признавать дифференцирующую силу без-различного (*indifferent*): Реальное как неделимый разделитель реальности и идеальности. Это диалектическая инверсия, посредством которой мысль об абсолютном различии, т.е. различии в его не-отношении к тождеству, не-подводимом под категории, превращается в мысль об абсолютном без-различии (*indifference*). Одновременно это мысль о Едином как абсолютно неразделимой имманентности, которая является оператором абсолютной а-категориальной дифференциации именно в той мере, в которой лишена различения или дифференциации. Для Хайдеггера, как и для Ларюэля, такой исход одновременно и слишком диалектичен, поскольку утверждает обратимость между абстрактным и конкретным, и слишком идеалистичен, поскольку утверждает конвертируемость между трансцендентностью и имманентностью. Отказываясь от этого диалектического

²⁶ Laruelle F. Les philosophies de la différence. Introduction critique. Paris: PUF, 1986. С. 79-80/63-4.

и, следовательно, пагубно философского превращения, Ларюэль стремится изолировать момент расщепления, необратимость абсолютного разделения между трансцендентным разделением и имманентной нераздельностью и отделить его от обратимости, присущей диалектизации расщепления. Однако не является ли это разъединение как раз диалектически необходимым признанием потребности мыслить абсолютную абстракцию расщепления в-себе и для-себя, даже если это влечет за собой настаивание на ее закрытости (не-взаимодействии) в отношении мысли? В этой связи ларюэлевская попытка мыслить имманентность в ее абсолютной отделенности и исходя из этой отделенности — необходимый следующий шаг в развертывании логики абсолютной абстракции, который обеспечивает образцовую диалектическую абсолютизацию абстракции. Ларюэль подчиняет общую диалектику Единого и Двоицы, Конечности и Различия одностороннему раскалыванию (или «дуализму»), но за ее реализацию ошибочно принимает собственное абстрактное разъединение абстракции. Он разделяет отдельное и неотделяемое — и более того, он раскрывает логику этого разделения без разделения, которое он называет «унилатерализацией» — но неверно толкует этот потрясающий поворот в диалектике — диалектику диалектики и не-диалектики — как приостановку диалектики и, следовательно, самой философии. Ведь что такое Единое, задуманное как точка опоры для артикуляции диалектики и не-диалектики, как не воздействие на философию?

Очевидно, что сам Ларюэль не так видит ситуацию. Он будет настаивать, что, несмотря на хайдеггеровскую редукцию объективирующей трансценденции через конечность, трансцендентность сущего в-себе не столько дана, сколько *полагается как данная* и Кантом, и Хайдеггером, причем способом, который остается априорным, идеализирующим и, следовательно, трансцендентным (иными словами, объективирующим). Отказываясь от этой остаточной уступки идеализму, Ларюэль будет утверждать, что Единое — это не концептуальный постулат, а опыт, данный независимо от любой феноменологической объ-

ективации. Необъективируемая трансцендентность — это внутрифилософский симптом необъективируемой имманентности, которая больше не поддается философии, поскольку находится в порядке «не-тетического опыта», который детерминирует концептуальную детерминацию, но сам не детерминируется ею в ответ. Единое — этот не-тетический опыт, пред-полагаемый, но не полагаемый, данный-без-данности и т.д. Таким образом, Ларюэль настаивает, что он превратил философскую абсолютизацию имманентности в не-философскую радикализацию, которая «унилатерализирует», а значит маргинализирует философскую абсолютизацию как таковую во имя опыта имманентности — или, скорее, радикально имманентного опыта, — непосредственность которого больше не восприимчива к диалектическому опосредованию.

Но обращается ли Ларюэль к реальности конкретного опыта имманентности или к конкретизации абсолютно абстрактной концепции имманентности? Здесь обнаруживает себя исходная двусмысленность, конститутивная для логики абстракции и конкретизации, и она заражает как трансцендентность, так и имманентность, приписываемые сущему в-себе: является ли Единое *qua* неразделимое тем, что ускользает (то есть разделяет), или же его ускользание (то есть деление) является Единым *qua* неразделенностью? Если ускользание Единого — это не вещь, но абсолютное «ни-чтожение», то эта «не-вещь» (*unbedingt*), осуществляющая эту власть, не может быть отождествлена ни с каким отдельным сущим — и меньше всего с человеком. Точно так же двусмысленность сохраняется и в понимании «абсолютной» трансцендентности и «абсолютной» имманентности. Возможно ли их разделить? Или же их обособление само по себе — предельная абстракция? Реализовал ли Ларюэль абстракцию или абстрагировал Реальное? Или он отождествил само Реальное (= Единое) с абстракцией? На этом стыке вновь возникает проблема догматизма и ларюэлевского отношения к критически-трансцендентальному наследию, из которого он черпает вдохновение. Ларю-

эль использует философскую абстракцию, чтобы определить не-философское Реальное, которое подвешивает философскую абстракцию: «живой опыт», «знать-без-знания», «Человек-собственнолично» («*Man-in-person*»), «Единое-в-Едином», etc. Да, он настаивает на том, что они имеют не-конститутивную, всего лишь преходящую, номинативную функцию: они не конституируют то, что называют или описывают. Но что они называют или описывают? «Саму» имманентность, имманентность Реального «во плоти и крови», как он любит выражаться? Или абстрактную реальность абсолютной абстракции, которая позитивно реализует трансцендентальную негативность кантианского ноумена как безобъектного «мыслимого существа»? Ларюэль настаивает на первом — на том основании, что «мы знаем», что мы сами суть этот имманентный опыт — это утверждение он, конечно, сразу сопровождает оговоркой, что мы знаем это без того, чтобы «знать», иными словами, без концептуальных посредников, участвующих в рефлексии, понимании, работе рассудка и способность суждения, и т.д. Этот *gnosis*, понятый как «радикально имманентный» способ познания, защищен от слишком-философского требования обоснования: «Человек-собственнолично» определяется этим идемпотентным «гнозисом», этим неразрывно научным и философском живым опытом, который не является ни бытием в мире, ни бытием в философии. Родовой характер (*genericity*) человека состоит в бытии знанием, которое он сам не «знает», живым опытом, который не является ни рефлексивным, ни кумулятивным²⁷. Проблема заключается в том, что это различие между имманентным гнозисом и трансцендентным знанием уже предполагает разделение, которое оно должно обеспечить: разделение между Реальным-Единым как тем, что уже определено («без-определения»), и сферой философской идеальности как областью того, что определено *как* это или то, как субъект или

²⁷ Laruelle F. The Generic as Predicate and as Constant: Non-Philosophy and Materialism // The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. Melbourne: re-press, 2011. P. 248.

объект, имманентное или трансцендентное, абстрактное или конкретное и т.д. Ларюэль прибегает к само-удостоверяющему опыту Реального из-за его концептуального обособления, дабы не допустить, чтобы то, что он обособил в абстракции (от которой он, конечно, сразу же отрекается: Единое как радикально имманентный опыт «обособлено-без-обособления», «абстрактно-без-абстракции» и т.д.), было заново вписано в необходимо бесконечное движение абстракции. Чем подкрепляется эта упреждающая блокировка абстракции? Просто ларюэлевским отождествлением Реального-Единого с «человеком во плоти и крови» как конечной детерминантой абстракции. Но это провоцирует следующий вопрос: как я могу узнать, что я — Единое «собственнолично» («*in-person*»)? Что отличает этот гнозис от любого набора просто доксических эмпирических отождествлений, которые я способен бездумно прокручивать («Я — Франсуа, я — мужчина, я — француз, я...»)? Ларюэль считает, что может освободить себя от обязанности обосновывать гнозис, который мотивирует эту номинацию, однако аргументация в пользу освобождения продолжает зависеть от (в высшей степени изоциренного) теоретического обоснования, насыщенного тем концептуальным разумением [understanding], которое сам этот гнозис, как предполагается, делает излишним. Лишенное этого замысловатого теоретического алиби, ларюэлевское отождествление Реального с «Человеком» или «человеком-собственнолично» (номинация, которая удерживает определенную семантическую силу, опираясь на наше понимание *значения* таких терминов, как «Человек», «человек» и «собственнолично») является столь же произвольным, абстрактным и, в конечном счете, столь же «решающим», как и другие возможные идентификации того, что является в высшей степени Реальным, будь то Самость, Дух, Жизнь или Природа. Важно помнить, что все, что отличает предполагаемую философскую трансцендентность последних от предположительно не-философской имманентности первого, само по себе абстрактно, и, следовательно, попросту концептуально.

В конце концов, Ларюэль сталкивается с дилеммой: либо он скатывается к феноменологической идеализации радикальной имманентности Мишеля Анри²⁸, либо принимает, что радикализация имманентности Реального требует распада не только интенциональности, но и самой интуиции, то есть гнозиса. Наше знание о себе безусловно включает в себя измерение невыводной (*non-inferential*) непосредственности, которая наделяет нас привилегированным эпистемическим доступом к нашим собственным внутренним состояниям, но лишь в определенных пределах, поскольку непосредственность самопознания сама опосредована и не может использоваться для подтверждения обращения к якобы интуитивному, додискурсивному гнозису нас самих как «Реального-собственнолично. Только возможность того, что непосредственность — не результат опосредующего само-отношения, позволяет абсолютизировать опыт. А это уже, конечно, «миф о данности», который впервые стал мишенью в гегелевской критике чувственной достоверности, а недавно был разгромлен еще, пожалуй, более глубоко и решительно Уилфридом Селларсом²⁹. Но ключевая кантианская интуиция состоит в том, что мы можем отвергнуть этот миф, не поддаваясь соблазну абсолютного идеализма, как только осознаем, что реальность явлений основана на реальности того, что не является; что признание конкретной реальности феномена требует признания абстрактной реальности ноумена; и, наконец, что ощущаемое бытие фундировано в интеллигибельности *того, чего нет*. Так, отождествление Реального с «Человеком-собственнолично» — это верх абстракции, поскольку грубо отождествляет ноумен с феноменом, используя разделяющую власть первого для обеспечения абсолютной неразделимости последнего. Результат — неизлечимая абстракция, маскирующаяся под освобождение от абстракции. Ларюэль гипостази-

²⁸ Идеализация, которую он сам решительно критиковал. См. Laruelle F. *Principes de la non-philosophie*. Paris: PUF, 1996. С. 133-143.

²⁹ См.: Селларс У. *Эмпиризм и философия сознания*. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021.

ровал абсолютную абстракцию и подчинил ее опрометчивому отождествлению с эмпирическим примером — человеческим индивидом «во плоти и крови» — в ошибочной попытке предотвратить ее, абстракции, повторную идеализацию в трансценденции понятия и в понятие. Он успешно концептуализирует разъединение в-себе, но неверно идентифицирует его как опыт, отказываясь признать, что никакой остаток опыта не может выстоять перед детерминацией опосредованием. Возражение, что Единое — это «абстрактное без абстракции», бьет мимо, поскольку оно просто радикализирует абстракцию в попытке нейтрализовать («унилатерализировать») диалектику опосредования и абстракции. Данность-без-данности — это, безусловно, реальная абстракция, или Реальное как абстрактное, и ее абсолютное разъединение, или унилатеральность, реальность абстракции. Борьба Ларюэля с самой возможностью философствования, несомненно, более поучительна, чем любой самодовольный *passage à l'acte*. Однако, в конечном итоге, его неудачная попытка подвесить эпистемологические и онтологические притязания философии свидетельствует скорее о разочаровании в философской повестке, чем о подлинной альтернативе философской проблематике, завещанной нам Кантом.

Библиография

Кант И. Критика чистого разума, 1-е изд. (А) // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2, ч. 2. М.: Наука, 2006.

Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М.: ЧОРО, 1994.

Селларс У. Эмпиризм и философия сознания. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021.

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2011.

Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

Grabau R. F. Kant's Concept of the Thing-in-Itself // Review of Metaphysics. 1963, № 16 (4). С. 770-779.

Laruelle F. Les philosophies de la différence. Introduction critique. Paris: PUF, 1986.

Laruelle F. Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-Philosophy. London and New York: Continuum, 2010.

Laruelle F. Principes de la non-philosophie. Paris: PUF, 1996.

Laruelle F. The Generic as Predicate and as Constant: Non-Philosophy and Materialism // The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. Melbourne: re-press, 2011.

Sellars W. Kant and Pre-Kantian Themes. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co., 2002.

Sellars W. Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes. London: Routledge and Kegan Paul, 1968. С. 41. См. также: Sellars W. Kant and Pre-Kantian Themes.

Laruelle and Reality of Abstraction

Ray Brassier — Professor of Philosophy, Faculty of Arts and Science, American University of Beirut (AUB), e-mail: rb60@aub.edu.lb

Keywords: Brassier, Laruelle, Kant, Heidegger, thing-in-itself, non-philosophy, problem of access

The article focuses on the problematic relationship between reality-in-itself and reality-for-us, from Kant through Heidegger to Laruelle. According to Brassier, Kant makes a fundamental mistake when he demarcates between the thing-in-itself and the thing-for-us because this distinction itself is purely conceptual, the noumenal as the real is made logically dependent on the phenomenal as the ideal. It turns out that we are afflicted with an abstraction created in favor of the need to provide some-thing, not no-thing, behind phenomena, that is, to avoid the absurdity of the phenomenon without what is. Turning to Heidegger's Laruelean treatment, the author shows the radicalization of the Kantian phenomenal being in the latter: otherwise, the reality of phenomena, understood as the modus in which they are given before objectification, is conditioned by the transcendence of the phenomenal proper. This particular transcendence can be designated as the unobjectivisable transcendence, which is immanent to the being as such in its continued formal distinction from the phenomenon or object of representation. Laruelle, for his part, attempts to radicalize Heidegger by appealing to his interpretation of the concept of essence. Whereas Heidegger conceives of the latter as a scission between the objectivating transcendence and the unobjectivisable transcendence (the «Clearing»), Laruelle conceptualizes this cleavage as an absolute scission, but this scission is assumed to be real. But, as Brasier believes, this demarche is only half successful.

Имманентность как сопротивление.
(Не)философский диалог Жюль
Делеза и Франсуа Ларюэля

Анна Стрельчук

Имманентность как сопротивление. (Не-)философский диалог Жюль Делеза и Франсуа Ларюэля

Анна Стрельчук — Université Paris-I-Panthéon-Sorbonne, Paris, France; e-mail: anna.strelchuk@etu.univ-paris1.fr

Ключевые слова: Жюль Делез, Франсуа Ларюэль, имманентность, не-философия, Единое, данность-без-данности

В статье подробно реконструируются и анализируются концепции имманентности Жюль Делеза и Франсуа Ларюэля, а также их действительные и воображаемые диалоги и взаимные критики — от делезианских ремарок в «Что такое философия?», отсылающих к не-философской стратегии мысли Ларюэля в качестве одной из линий, пробегающих план имманентности, до имплицитных контртезисов Ларюэля, претендующего на имманентность в меньшей степени, чем Делез, и их открытых ответов друг другу. Так, если Делез очерчивает план имманентности как нечто, что необходимо создать, очертить, ухватить (to concept) и что тем не менее является базовой импликацией любой мысли (как философской, так и не-философской, где последнее — это не-концептуализируемое), то Ларюэль рассматривает подобный демарш как присваивание радикальной имманентности области лишь философской мысли, которая мыслит саму же себя как само-достаточную и таким образом претендует на концептуальную тотализацию. Радикальная имманентность Ларюэля — не Спинозианское Единое: по мысли Ларюэля, такая имманентность представляет собой нечто абсолютно нередуцируемое, нечто такое, к чему нельзя присовоку-

пить даже предикат бытия. Это некое «данное-без-данности» Реальное. Таким образом, радикальная имманентность не-философична, поскольку является родовым (générique) опытом, который люди разделяют непосредственно, и она не нуждается в онтологии или философии бытия, чтобы быть, тогда как план имманентности не-философичен, поскольку это дофилософский и доконцептуальный уровень, который тем не менее составляет сердцевину философии как неразрывность и взаимообратимость Внешнего и Внутреннего.

Жиль Делез и Франсуа Ларюэль известны в современной французской философии как два наиболее последовательных философа имманентности. Они представляют имманентность как нечто, что необходимо «защищать» от глубоко укоренившейся в методе традиционной философии «трансцендентальной иллюзии», онтологической предпосылкой которой является трансцендентность. Оба мыслителя видят трансцендентность как источник отчуждения, так как она вводит искусственную стратификацию поверх жизни здесь и сейчас, подчиняя практики существования установленному догматическому порядку и не позволяя имманентно бытийствовать, радикально революционизироваться и миноритарно сопротивляться.

Охваченная верой в трансцендентность, философия становится жесткой системой суждений, логоцентричной доктриной, отдающей предпочтение герменевтической абстрактной теории над практикой. Вот почему и Делез, и Ларюэль стремятся нейтрализовать трансцендентность, понимая ее как абстракцию, иллюзию, возникающую в мышлении, когда логос отрицает живую и деиерархизированную (ризоматическую) интенсивность, тело-без-органов, имманентность как «некую жизнь»; философия отбрасывает радикальную имманентность человека-как-Чужестранца, закрывается по отношению к ней.

В настоящей статье речь пойдет об основных линиях расхождения между Делезом и Ларюэлем в том, что оба философа называют имманентностью. Мы также исследуем концепции сопротивления Ларюэля и Делеза (то есть их подходы к вопросу миноритарности и представления об имманентной революции) и ларюэлевскую критику концепции имманентности у Делеза, и наоборот. Это позволит нам пролить свет на причины, побудившие Ларюэля аргументативно дистанцировать свою линию от линии Делеза, а также показать, почему Делез в «Что такое философия?», наоборот, пытался уподобить не-философию Ларюэля своей имманентной философии, ошибочно обнаружив в ней Спинозизм.

Ввиду того, что и на Делеза, и на Ларюэля оказал влияние Ницше, оба философа пытаются мыслить с точки зрения имманентности. Ларюэль даже говорит о необходимости «применения бритвы Оккама к самой философии, а не только к сущностям»¹. Таким образом, основной вопрос настоящей статьи: как теоретически и практически функционирует имманентность? Тогда как нашей целью является исследование философской и не-философской имманентности как инструмента мышления.

Перспектива нашего исследования находится *между* Ларюэлем и Делезом. В настоящей статье мы обозначим общие предпосылки и точки пересечения этих двух мыслителей, предварительно установив существенные для них различия. Мы реконструируем концепции имманентности Ларюэля и Делеза и их взаимную критику. В заключение мы покажем их общие черты, которые, несмотря на все различия, *есть*, и предпримем попытку не-философского чтения Делеза: попытку оперировать его мыслью как орудием или инструментом, то есть *практическим* способом (подобный подход к истории философии, к слову, остается точкой пересечения между Делезом и Ларюэлем).

Начало диалога: не-философское внутри философии

В «Что такое философия?», говоря о плане имманентности, Делез ставит проблему не-философского внутри философии. С его точки зрения, план имманентности является одновременно философским и не-философским и соединяет в себе как философское, так и не-философское, и делает их неразрывными и практически неразличимыми в мышлении: не-философское

¹ Non-Philosophy, Weapon of Last Defence: An Interview with François Laruelle. Laruelle and Non-Philosophy, edited by John Mullarkey and Anthony Paul Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. p. 248.

отнодь не предшествует философии. Именно внешнее в философии есть ее глубочайшее внутреннее².

Здесь же Делез ссылается на не-философию Франсуа Ларюэля³:

Так, одну из самых интересных не-философских попыток в современной философии предпринял Франсуа Ларюэль: он обращается к некоторому Всеединству <Un-Tout>, которое характеризует как «не-философское» и странным образом «научное» и в котором коренится «философское решение». Такое Всеединство напоминает Спинозу⁴.

Устранение дуальности и, следовательно, трансцендентального, разделяющего небо и землю, актуально как для Делеза, так и для Ларюэля, но решения их разнятся. Ларюэль находит решение в «научном» подходе к Единому-в-Одном или Реальному, который он заимствует для не-философии. Отсюда идея трактовать философии как набор «данных», *datum*, по аналогии с тем, как функционирует наука. Наука работает непосредственно с реальным, без каких-либо предположений, предпосылок или тотализирующих концепций, другими словами, без «философского решения», предполагающего расщепление Реального.

Проявляя интерес к тому, что делает Ларюэль, Делез, в свою очередь, находит собственное понимание не-философского и имманентного и утверждает план имманентности как что-то, что необходимо создать, очертить, наметить посредством разума. План имманентности — это что-то, что немыслимо и именно поэтому должно быть помыслено. В мысли Делеза он работает как эпистемологический инструмент, позволяя ощущать неоощущаемое, видеть невидимое на другом плане. Это средство апперцепции невоспринимаемого и в этом смысле не-философского. Не-философское у Делеза обогащает фило-

² «Не-философия, возможно, больше в сердцевине философии, чем сама философия...» (Deleuze G., Guattari F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit, 1991. p. 43).

³ Там же.

⁴ Там же.

софскую мысль чем-то, что обычно ускользает от этой самой мысли, он открывает этот стержень и сердцевину философии в имманентности жизни, тогда как не-философия Ларюэля показывает пределы самой философской мысли⁵, деиерархизирует ее и недиалектически дополняет ее «Единым-в-одном»⁶. Тем не менее оба эти автора пытаются в своей манере ответить на кантианский вопрос «*Quid juris?*»⁷. При этом такие разные решения они выбирают потому, что у них разные «стили мышления»⁸. Обе философии (делезовскую и ларюэлевскую) можно охарактеризовать именно как *стили мышления*, поскольку они не являются ни теориями, ни системами в строгом смысле. Они включают в себя практику и даже сам процесс производства мысли⁹.

Ларюэль радикально меняет стиль (или способ) мышления, разрабатывая не-философию: философия более не описывает и не (ре-)конструирует и так данное-без-данности Реальное. Отныне она есть лишь «окраина Единого»¹⁰, и именно с синонимичного последнему Реального начинается акт мысли, а не наоборот. В то же время и не-философии все еще требуется философия, чтобы иметь дело с этим Единым, аксиоматизировать его. Чтобы разорвать этот герменевтический круг, Ларюэль принимает решение «поставить философию в зависимость от Единого»¹¹, которое детерминирует ее в последней инстанции. Подобное переворачивание позволяет произвести новое поле мысли, в котором речь пойдет о биографии ординарного¹² человека и принципе миноритарности¹³. Этот

⁵ В то же время Ларюэль подчеркивает, что существует «генезис не-философии в философии или из философии, вопреки всему» (Non-Philosophy, Weapon of Last Defence: An Interview with François Laruelle. Laruelle and Non-Philosophy, edited by John Mullarkey and Anthony Paul Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. p. 239).

⁶ Там же.

⁷ Там же. P. 242-243.8

⁸ Там же.

⁹ Там же. P. 244.

¹⁰ Там же. P. 240.

¹¹ Там же.

переворот является в то же время концептуальным и фундаментальным сдвигом¹⁴, направленным на сохранение радикальной имманентности Реального. Когда детерминация идет от Единого к философии, это уже не философская детерминация. Не-философия — это последнее оружие защиты «родового» меньшинства ординарного человека. На эпистемологическом уровне это предполагает, что философский субъект в то же время рассматривается как объект, трактуемый не-философией. Субъективность такого субъекта существует только в-последней-инстанции. Это то, что Ларюэль называет «родовой субъективностью»¹⁵. Таким образом, «родовой субъект включен в свою собственную работу»¹⁶, что проясняет еще одну ларюэлевскую концепцию «унилатеральной дуальности» (по крайней мере в связи и посредством субъекта), которую можно представить формулой: $A + A = A$ ¹⁷. Субъект, сталкивающийся с новыми объектами (такими, как философия, искусство и т. д.), принципиально не меняется (в-последней-инстанции) как родовой субъект.

Таким образом, если Маркс и Альтюссер говорят о последней инстанции как о предикате (экономический базис детерминирует «в последней инстанции» надстройку), то у Ларюэля последняя инстанция не является предикатом; это сам субъект. Это позволяет связать представление о родовом человеке с концепцией радикальной имманентности, поскольку «в конечном счете может быть только человечество. Ни философ, ни философские идеи не могут <быть в последней инстанции>»¹⁸. Так, субъектно-предикатное отношение не

¹² Laruelle F. Une biographie de l'homme ordinaire: des autorités et des minorités, Paris, Aubier, 1985, 256 p.

¹³ Laruelle F. Principe de Minorité, Paris, Aubier Montaigne, 1981, 200 p.

¹⁴ Non-Philosophy, Weapon of Last Defence: An Interview with François Laruelle. Laruelle and Non-Philosophy, edited by John Mullarkey and Anthony Paul Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. p. 240.

¹⁵ Там же. P. 245.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

только перевернуто (детерминация-в-последней-инстанции является подлежащим, а не сказуемым), но и радикализировано:

...родовая матрица, этот родовой субъект есть человечество, преобразующее философию, но не исчерпывающее себя в этом преобразующем акте. В человеке, в человеческом существе есть нечто нередуцируемое, не сводящееся ни к объекту, ни к предикатам, ни к обстоятельствам и т. д.¹⁹

Если у Делеза не-философское — доиндивидуальные субстанции или интенсивности на плане имманентности, а сам план имманентности определяется как горизонт событий, динамически разворачивающийся вне субъектно-объектной дихотомии, которая является концептуальной, тогда как план *до*-концептуален, то у Ларюэля доконцептуальной и не-философской выступает унилатеральная дуальность или детерминация в последней инстанции, которая в свою очередь является родовым субъектом, сопротивляющимся окказиональным или случайным становлениям философии.

Критика Делеза и ответ Ларюэля

Начатый в «Что такое философия?» диалог между Франсуа Ларюэлем и Жилем Делезом продолжается в «Ответе Делезу», написанном Ларюэлем в 1991 году. Здесь Ларюэль отвечает на три (как явные, так и имплицитные) возражения Делеза, а именно:

1. Единое, которое мыслит не-философия, близко Всеединому Спинозы, но только близко, не идентично, так как:
2. оно в действительности порождает скорее науку, чем философию (как должно было быть), тогда как «не-философии» следовало бы быть также и не-наукой;
3. наконец, имплицитная критика Делеза, которую тем не менее

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

можно прочесть в тексте: «не-философия» хочет быть внешней по отношению к философии, наукой о ней, тогда как ей следовало бы быть внутренней предпосылкой философии²⁰.

Прежде всего, Ларюэль отмечает, что эти критические замечания основаны на «принципиально неверном истолковании, поспешной и теоретически ошибочной интерпретации, касающейся Единого»²¹, но затем все-таки отвечает на них, уточняя свое представление о Едином или Реальном как радикально имманентном:

1) На первое возражение Ларюэль отвечает, что Единое, о котором идет речь в его не-философии, — это не Одно Спинозы или его эквивалент, а скорее Единое-без-Всего (Единое, которое не предполагает множественного) или даже Единое-без-Бытия (поскольку здесь нет спинозовской обратимости (параллелизма) мыслей и вещей, Единого и Бытия). Следовательно, оно не есть ни Единое, диалектически противопоставленное множественному, ни Единое, обратимое с Бытием, но Единое-в-последней-инстанции, то есть еще более радикальная, чем делезианская, форма имманентности, исключающая всякую трансцендентность, включая «предельную форму трансцендентности, самопозиционирование или обзор (*le survol*), складку или дублет и т. д.»²².

2) В ответ на второе возражение Ларюэль уточняет, что речь идет скорее о «науке, чем о философии», а об «объединенной теории науки и философии, которую, таким образом, следует понимать как “трансцендентальную науку”»²³. Иными словами, это *логос* не-философского типа, который принимает научный подход и трактует философию как набор «данных», *datum*, депонируя Бытие философской онтологии Единым-в-последней инстанции.

²⁰ Laruelle F. Réponse à Deleuze. La non-philosophie des contemporains. Paris: Kimé, 1995. p. 56.

²¹ Там же.

²² Там же. P. 57.

²³ Там же. P. 58.

3) Ответ на третье возражение указывает на основные расхождения в понимании Делезом и Ларюэлем не-философии. Ларюэль подчеркивает здесь, что «не-философия не есть интериорная для философии предпосылка, план имманентности, отличный от концепта, внутренний и внешний для нее — это то, чем становится философия; при условии, что ее теория объединена с наукой»²⁴. Не-философия Франсуа Ларюэля является не чем иным, как результатом работы этой дисциплины с философским материалом²⁵. Следовательно, это не просто еще один новый «Другой» философии, но не-философия находится в радикальной гетерономии по отношению к философии, потому что имеет свою причину в (имманентном) Едином, а не в Другом. Не-философия не видит своей целью уничтожить или преодолеть философию, «которая остается необходимой как datum или феномены новой науки»²⁶. Иными словами, не-философия Франсуа Ларюэля отвечает на вопрос: «как определить форму мысли, которая теоретически более строга, более универсальна и более “реальна”, чем философия...»²⁷.

Критика Ларюэля

Ответив на критику Делеза, Ларюэль развивает собственную критику того, что он называет «ограниченной не-философией» (которая представлена в философии и, в частности, в делезовской философии), и, как следствие, критику имманентности. В то же время он отмечает, что «...эти поправки являются также настоящей критикой; не столько Делеза-философа, сколько философа в Делезе...»²⁸.

Для Ларюэля Делез — несомненно великий философ. настолько великий, что ему удалось осуществить не только фило-

²⁴ Там же. Р. 59.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

софское *решение* (*décision*), но и философское *открытие*²⁹. Этим философским открытием, конечно, является имманентность или «бесконечное, неограниченное становление как принцип решения (*solution*) и вариации в мысли, принцип “творения”»³⁰ и его этос: «человек находится у себя дома не «в» бесконечном, но по соседству с ним...»³¹. Ларюэль подхватывает это открытие, эту «благую весть» и отмечает, что она абсолютно частная и абсолютно универсальная одновременно. Его цель — сделать то, что артикулировали Делез и Гваттари, «а не *сказать* то, что они сказали»³². Или, точнее, «действительно сделать то, что они сделали только на словах, или то, что они сделали, только *сказав* об этом, снова перепутав под именем “творения”....»³³. Таким образом, остается сделать или практиковать имманентность, освободив ее от трансцендентности, в частности, от последней трансцендентности — философской самодостаточности — посредством критики.

Ларюэль противопоставляет «ограниченную» не-философию («идущую от Спинозы и Ницше»³⁴, где Единое и Множественное, Единое и Бытие, Единое и Все обратимы и их обратимость составляют (не)основание философии) и обобщенную не-философию (где Единое и Множественное, Единое и Бытие, Единое и Все уже не взаимны, но есть «каузальное отношение, известное как детерминация-в-последней-инстанции, в котором Единое предшествует Бытию, никогда не отчуждаясь от него»³⁵). Ограниченная не-философия в конечном итоге позволяет философии позиционировать себя как *первую философию* и хранителя реальности, в данном случае Всеединого. Таким образом, философия все еще сохраняет власть над Ре-

²⁹ Подробнее об отличии философского решения от философского открытия см.: Laruelle F. Pour une science de la décision philosophique // Le Cahier. 1987. № 4. pp. 25-40.²⁶ Там же.

³⁰ Laruelle F. Réponse à Deleuze. La non-philosophie des contemporains. Paris: Kimé, 1995. p. 55.

³¹ Там же. P. 56.

³² Там же. P. 51.

³³ Там же.

³⁴ Там же. P. 60

³⁵ Там же.

альным, даже при том, что не-философия Делеза, по словам Ларюэля, достигает некоторого прогресса, «делая из науки своего рода Другого по соседству с философией»³⁶. В то же время обобщенная не-философия «начинается с основания мысли, которое само по себе не является ни научным, ни философским — Единое как причина-в-последней-инстанции («сила мысл(и)»), а не как философская предпосылка»³⁷. Тогда как ограниченная не-философия, по мысли Ларюэля, — это «простая предпосылка философии, измерение последней, а не ее сущность или ее становление; условие философии, которое она должна преодолеть»³⁸.

Это различие между двумя концепциями не-философии позволяет ввести принципиальную для данной работы разницу между двумя способами осмысления имманентности.

1. Имманентность Всеединого остается имманентностью универсального плана, сверхдетерминированного множественностью. Ларюэль подчеркивает, что это имманентность по отношению к самой себе, в которой «по отношению» указывает на ультимативную интенциональность, а точнее «позициональность». Эта «самопозиционирующая имманентность»³⁹ остается ограниченной имманентностью именно потому, что стремится охватить Бытие или универсальное; тем самым сохраняя в себе саму форму трансцендентности.

2. Что касается имманентности Единого-без-Всего, она уже не самопозиционна, но именно «непозиционна сама (по) себе или нететична сама (по) себе»⁴⁰, то есть «абсолютно лишена самой формы трансцендентности»⁴¹, в том числе в форме делезианской складки, обзора (в значении *survol*), сверхдетерминации множеством или становлением. Поскольку не-философия

³⁶ Там же. Р. 61.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же.

Франсуа Ларюэля рождается не из философского решения, а из видения-в-Одном, имманентность здесь выступает как радикально неконсистентное множество, противостоящее любой философской или научной консистентности. Она отклоняет любые формы иерархии бытия и подвешивает авторитет философии, при этом не разрушая и не отрицая ее. Таким образом, она претворяет демократическую мысль в жизнь или вводит в мысль демократию, рассматривая философию как *data* или материал для операционирования силы мысл(и). Ларюэль признает, что не-философия — это стиль мышления, но также и специфическая критическая и позитивная программа мышления⁴². Даже если радикальная имманентность — это множественность, радикально неконсистентная по отношению к философии, не-философия — это «нечто большее, чем простое гетерономное отношение к философии»⁴³. Она подразумевает не только отказ от авторитета философии. Это программа, «которая реализуется имманентно»⁴⁴, поскольку она делает все содержание мышления и саму работу мышления демократическими, рассматривая философию как «ящик с инструментами»⁴⁵ или как нечто подручное⁴⁶. Не-философия — это позитивное использование философии. Именно в этом смысле *Ларюэль делает то, о чем говорили Делез и Гваттари* — он практикует имманентность (в) мысли.

Можно выделить три основных пункта критики делезовской имманентности у Ларюэля: 1) критика ницшеанского «аристократического» подхода; 2) критика скрытой трансцендентности

⁴² Там же. Р. 62.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Deleuze G., Foucault M. Les intellectuels et le pouvoir. Entretien entre Michel Foucault et Gilles Deleuze [Source électronique] // site Internet du monde diplomatique. L'Arc, No. 49, Aix-en-Provence, 1972. URL: <https://www.monde-diplomatique.fr/mav/104/DELEUZE/17423> (dernier accès avril 2022).

⁴⁶ Non-Philosophy, Weapon of Last Defence: An Interview with François Laruelle. Laruelle and Non-Philosophy, edited by John Mullarkey and Anthony Paul Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. p. 241.

или смешения трансцендентности и имманентности в философии вообще и в мысли Делеза в частности; 3) критика спинозистской по своей сути неразличимости Нуса и Фюсиса на ленте Мебиуса, которая, по мнению Ларюэля, является «то-по-логикой» делезовской мысли.

Первый пункт критики: аристократия

Ларюэль упрекает Делеза в маргинализации человеческого субъекта и в замене его «планом <имманентности>, полным телом без органов... состоянием обзора». Как пишет Ларюэль, имманентность у Делеза остается «объективной» и «порождает новый образ Реального и мысли»⁴⁷. Ларюэль отмечает сближение у Делеза понятий философского обзора и философского созерцания и указывает на своего рода привилегированный статус, приписываемый в делезовской мысли фигуре «философа-спинозиста»:

Философ-спинозист пересекает линию демаркации между бытием-без-сущего, при этом будучи всегда в состоянии самопозиционирования, и бытием как «трансцендентной» сущностью между полем представления и представленными объектами; вместо того чтобы сначала пересечь ее между Единым и бытием, или Реальным и объективностью⁴⁸.

Согласно Ларюэлю, философы различия, такие как Ницше и Делез, ошиблись. Распространяя материализм сил на всю онтологию, постулируя онтологический примат чистых отношений, они растворяют тождество сущностей в неконцептуальном различии и чистом становлении. Идеалистическое созерцание, впервые реализованное в ницшеанском отождествлении бытия и становления, подхватывается Делезом и Гваттари, когда они определяют имманентность как «неограниченное Всеедин-

⁴⁷ Laruelle F. Réponse à Deleuze. La non-philosophie des contemporains. Paris: Kimé, 1995. p. 65.

⁴⁸ Там же.

ство», постулируя обратимость бытия и мышления в охватывающем всю их философию жесте, отождествляющем философский логос с самим Реальным.

Для Делеза философия — это искусство плюрализма и этика событий. Задача такой этики состоит в том, чтобы стать равными жизни, извлекая бесплотные жизненные события из прожитой (*vecue*) реальности телесного существования. Согласно Делезу, существует своего рода этическое предписание отделять себя от смешений тел и достигать наиболее тонких степеней интенсивности материи или порогов существования как идеальных знаков универсального присутствия безличной и могущественной (*puissante*) неорганической жизни. Этот механизм делезианской философии вскрывает именно предписывающую моральную позицию, лежащую в основе имманентности. «Стать равным событию»⁴⁹ — именно в этом состоит все иерархическое различие между обыденным существованием и философской жизнью. Становясь бесконечно философской, мысль обретает волю к власти и более интенсивное существование.

Иными словами, здесь мы вновь находим в смягченной форме неограниченного становления различие между человеком и философом, их иерархию вопреки всему. Философ, конструирующий систему, и идиот, о котором он говорит и который, по общему признанию, заикается в этой системе, адекватно не пересекаются. И снова философ на самом деле не хочет идиотизма, он его ограничивает⁵⁰.

Таким образом, Ларюэль критикует имплицитный способ Делеза поддерживать иерархию способов мышления и бытия. По его мнению, Делез отдает предпочтение дифференциальному и идеальному принципу перед реальным опытом живой идентичности. В результате ему не удастся привнести демократию в мышление.

⁴⁹ Здесь речь идет об этике мима и *amor fati* в связи с имманентностью в «Логике смысла» (Deleuze G. *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969. P. 174-176.).

⁵⁰ Laruelle F. Réponse à Deleuze. *La non-philosophie des contemporains*. Paris: Kimé, 1995. p. 68.

Так, если для Делеза важнейшими являются статус ницшеанского мыслителя имманентности и его аристократический дух, одной из основных целей Ларюэля является привнесение реального равенства в мышление и превращение этого мышления не в тотальное, а в общее (*générique*), в дуализм индивидуального и универсального без охватывающей их тотальности.

При этом Ларюэль отмечает, что «с философской точки зрения демократия является нерешаемой»⁵¹. Невозможно описать демократию, поскольку она не существует или не является фактом в истории. Есть только видимость или желание равенства, идеальная демократия, идеал демократии, который, по сути своей, является формой угнетения.

Поскольку демократия не существует, Ларюэль предлагает описать ее аксиоматически (как реальную). Применяя ту же процедуру к демократии, что и к радикальной имманентности, Ларюэль называет последнюю (Реальное) «феноменальным содержанием демократии, а не политической функцией или режимом»⁵².

Следовательно, думать демократически по Ларюэлю — означает отказаться от достаточности философии (политической или иной) и сопротивляться *желанию* (в лакановском смысле слова) или воображаемому телосу демократического идеала. Означает утверждение примата ординарного человека над политическим, который не является Реальным, и принятие решения в пользу «индивидов без тотальности» и вытекающего из этого неиерархического (интериорного и экстериорного) мышления.

Как и в случае с имманентностью, Ларюэль использует аксиоматический стиль и его перформативное качество, чтобы порвать с любой формой иерархии, в том числе и в виде делезианской складки (складки Логоса, свидетельствующей об об-

⁵¹ Laruelle F. *Is Thinking Democratic? Or, How to Introduce Theory into Democracy*. Laruelle and Non-Philosophy, edited by John Mullarkey and Anthony Paul Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. p. 231.

⁵² Там же. P. 233.

ратимости материи и мышления) как утверждению жизни и своего рода земной утопии. Вместо этого Ларюэль вводит философию в демократию как не-место или утопию, которая не разделяет Небо и Землю, но делает ее общим не-местом, человеческим не-местом аксиомы, не принадлежащей ни Небу, ни Земле. Это унилатеральное не-место есть радикальная имманентность, «последняя возможная демократия»⁵³ между философией и остальным знанием.

Таким образом, Ларюэль противопоставляет делезовской аристократической модели интенсивного философского существования демократическую утопию радикально имманентного Реального.

Второй пункт критики: смешение

С точки зрения Ларюэля, имманентность Делеза не является чистой. Это «смесь», смешение трансцендентности и имманентности. Философия в целом «дважды иерархизирована»⁵⁴, то есть помимо артикулированных и эксплицитных трансценденций в ней всегда присутствует трансценденция, «скрытая» в аспекте тотальности, или «всем», иными словами, в самодостаточности философской мысли как таковой. Так, Ларюэль отождествляет философию с самой формой трансценденции, представляя ее как консервативную и тотализирующую мысль, присваивающую эффекты Единого для достижения собственных утилитарных целей. Только если раньше речь шла о классической иерархии Целого и частей, то теперь в философиях различия это отношение перевернуто: сначала идут части (абсолютизируемые как «частичные объекты», «сингулярности», «события» и т. д.), а затем Целое (и конкретно «гладкое» Всеединство без частей): «Философ начинает как великий грече-

⁵³ Там же.

⁵⁴ Non-Philosophy, Weapon of Last Defence: An Interview with François Laruelle. Laruelle and Non-Philosophy, edited by John Mullarkey and Anthony Paul Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. p. 246.⁵² Там же. P. 233.

ский ребенок, чтобы закончить как маленький постмодернистский ребенок»⁵⁵.

Когда Делез говорит о «Всеедином», он описывает план жизни как план материи и план мысли. Всеединство — это не единство всего, не нумерическая тотальность, а единство всех видов бытия, единство, которое может высказываться только об имманентном. Это те живые отношения, которые объединяют множества и через которые они (через свои мысли и действия) составляют план бытия, всегда новый и всеобщий. И все же речь все еще идет о единстве, о философском и только философском «Все».

Философия характеризуется чрезмерным использованием форм диад или бесконечных смесей (таких, как бытие и становление, Единое и Многое и т. д.), которые приводят ее к комбинации абстрактных противоположностей посредством ряда случайных «решений», каждый раз игнорируя или отрицая неопределимую и нерешаемую и неотъемлемую радикальную имманентность «ординарного человека». В философии как институциональной дисциплине по-прежнему господствует дух иерархии, что не позволяет ей задуматься о радикальной инаковости Реального. Так, задача Ларюэля состоит в том, чтобы «депотенцировать» самодостаточность философии и аргументы от ее авторитета, сделать ее философией на службе человечеству, а не наоборот: отсюда идея рассматривать философию как данные или материал для не-философии (или видения-в-Одном), которая постулирует детерминацию-в-последней-инстанции Единого-Реального или ординарного человека.

Ларюэль выделяет два типа трансценденции: абсолютную и относительную. Относительная трансценденция — это трансценденция, рассматриваемая как *datum* и исследуемая не-философией, тогда как абсолютная трансценденция — это трансценденция, функционирующая в самой философии, не релятивизируемая Единым-Реальным, безразличным к философии.

⁵⁵ Laruelle F. Réponse à Deleuze. La non-philosophie des contemporains. Paris: Kimé, 1995. p. 72.

Делезианская имманентность для Ларюэля — лишь частичная и относительная имманентность, в которой ординарный человек маргинализирован и изгнан тотальностью и самодостаточностью философии, тогда как в мысли Ларюэля эта самодостаточность есть лишь скрытая трансцендентность⁵⁶. Этому смешению трансцендентности и имманентности в философии (включая философию Делеза) Ларюэль противопоставляет радикальную имманентность, освобожденную от трансцендентности, благодаря Единому-в-Одном как унилатеральной дуальности.

Третья точка критики: лента Мебиуса

В делезовской философии это сочетание трансцендентности и имманентности происходит через топо-логику, которую Ларюэль называет «трансцендентальным Мебиусом». Это универсальная парадигма, обеспечивающая «единство обзора» (*l'unité-de-survol*): «Вся философия вращается вокруг воображаемой модели отношений между Реальным и мыслью, динамической схемы Того же самого, что есть одновременно и то, и другое»⁵⁷.

Для Лакана лента Мебиуса — всего лишь топология, но для Делеза она становится поверхностью и безосновностью философии или планом имманентности, «со-расширением лицевой стороны и изнанки — их само- или сверх-позицией»⁵⁸. Лента Мебиуса — это средство описания непрерывного перехода между Нусом и Фюсисом, «под которым осуществляется их тождество»⁵⁹ в форме возвращения различия и становления. Здесь Делез остается учеником Ницше, поскольку речь идет не о противоположностях (и их диалектическом отношении),

⁵⁶ «Имманентность нужна здесь для того, чтобы сохранить трансцендентность в отрыве от ее эмпирических условий или трансцендентных сущностей. Более чем когда-либо здесь реализуется тайная амбиция любой философии: использовать Единое, чтобы спасти Бытие или Все, использовать имманентность, чтобы сохранить для Бытия престиж Сущего» (Ibid. P. 76).

⁵⁷ Там же. P. 69.

⁵⁸ Там же. P. 70.

⁵⁹ Там же.

но о переходе от одной противоположности к другой, который, таким образом, находит свое решение в кольце Мебиуса и его вечном возвращении. Это утверждение бытия становления, о котором Делез говорит в работе «Ницше и философия»⁶⁰: «его со-расширение по отношению к самому себе или его обзор (*survol*)»⁶¹. Ни одна из двух частей ленты не является первичной в метафизическом смысле этого слова, они всегда соприсутствуют, но все же «в системе триады, которая есть философия, их необходимое сочетание (смещение, диада)». Этот третий компонент триады и есть сама лента, Всеединство, план имманентности, который позволяет обозревать концепты и объекты/потоки. Как пишет Ларюэль:

Существует еще одна предпосылка, обуславливающая производство концептов. Это вторая, но тем не менее настойчивая предпосылка, так никогда и не преодоленная. Правда, что нет больше «метафизического» следующего за этим мира, но есть чистая форма стоящего за этим мира как плана имманентности, полного тела или системы, которая отстывает перед машинами или концептами⁶³.

Топо-логике трансцендентального Мебиуса и делезовской обратимости между мыслью и бытием Ларюэль противопоставляет радикальную необратимость порядка Единого, отрицающего любую форму взаимной детерминации между мыслью и Реальным или между Реальным и миром. Радикальная имманентность (Единое-Реальное Ларюэля) — это прожитая имманентность, но не в феноменологическом смысле, поскольку это дофилософский и доконцептуальный опыт, данное-без-данности, интериорное идентичности, которая всегда предшествует логической идентичности самодостаточного философского логоса. Эта имманентность просто человеческая и родовая, то

⁶⁰ Deleuze G. Nietzsche et la philosophie. Paris: PUF, 1962. p. 29

⁶¹ Laruelle F. Réponse à Deleuze. La non-philosophie des contemporains. Paris: Kimé, 1995. p. 70.

⁶² Там же.

⁶³ Там же. P.72.

есть неонтологическая материя, позитивная идентичность которой не может быть спутана с идеальным самопозиционированием или дифференциальным повторением и утверждением жизни. Делезианская имманентность, напротив, есть показатель безличной жизни, которая всегда превосходит жизнь, проживаемую отдельным индивидом.

Имманентность как «некая жизнь» — это и «*Homo tantum*», и «*Eventum tantum*»⁶⁴, подчиняющиеся диадическому сочетанию сингулярного-единичного и универсального-всеобщего, тогда как ларюэлевская неонтологическая имманентность как Единое-в-Одном или Единое-без-Всего — это единственный реальный разрыв между Единым и «Бытием», Единое-без-Бытия, к которому философская мысль не имеет доступа (оно неинтерпретируемо и неконцептуально). Это реальное как детерминация-в-последней-инстанции, а не как тотализирующий план восприятия. Это Единое-без-Бытия исчезает, как только становится идеальным «планом имманентности», поскольку оно полностью человечно и не нуждается в предпосылке какого-либо принципа, как, например, жизни или различия, для того чтобы мыслить. Она не нуждается в зеркале и не является планом абсолютного обзора (*survol absolu*).

Вместо того, чтобы оперировать смесью, как в диаде онтологической бесконечности Единого-Всего, неограниченного становления, Ларюэль пытается помыслить Единое как унилатеральное, то есть как Единое, всегда уже изъятое из Бытия или мира, где последние являются лишь контингентными идеалами, способными к имманентному преобразованию. Единое же радикально независимо от диады. Если Делез уходит от диалектики через утверждение различия, то Ларюэль вводит тождество-в-последней-инстанции как способ мышления, который также является неконцептуальным, недialeктическим и имманентным.

⁶⁴ Gracieuse M. Laruelle Facing Deleuze: Immanence, Resistance and Desire. Laruelle and Non-Philosophy, edited by John Mullarkey and Anthony Paul Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. p. 49.

* * *

Таким образом, хотя Делез и Ларюэль разделяют борьбу с трансцендентностью, мы можем наблюдать существенные расхождения в их концепциях имманентности. Одним из принципиальных отличий имманентности у Делеза от радикальной имманентности Ларюэля является их отношение к миру. Если в имманентной философии в целом (в том числе у Делеза) мысль и бытие принадлежат миру и конституируют его, то не-философия предполагает радикализацию этой принадлежности, признавая тождество мира и мысли в-последней-инстанции.

Важно отметить, что, по мнению Ларюэля, даже философы имманентности (такие, как Ницше, Спиноза, Бергсон, Делез) стремятся к трансценденции, чтобы помыслить Реальное. В делезовской мысли трансценденция функционирует следующим образом: она теснее связывает мир и мысль, превращая последнюю в такую форму всемирности, которая уже не определяется содержащимися в ней формами бытия. Не-философия избегает этого, поскольку делает философию (как и познающего субъекта или концептуального персонажа) своим объектом, объектом видения-в-Одном.

Делез представляет имманентность как силы или степени интенсивности жизни, не сводимые к конечности человеческой материальности, тогда как Ларюэль отказывается понимать имманентность как онтологическую бесконечность или виталистический абсолют. Вместо этого не-философ говорит о конечной имманентности, которая сливается с родовым человечеством (*générique*) и с одиночеством каждого отдельного человека, как индивидуальности непосредственно данной-без-данности. То, что не-философия называет «Единым-в-Одном», «Реальным» или «радикальной имманентностью», не отсылает к жизни как онтологическому принципу, а просто обозначает живую идентичность ординарного человека, единственной ультимативной миноритарности, которая одновременно единична и универсальна и которая, по мысли Ларю-

эля, маргинализована и угнетена гуманитарными науками.

Делез отдает предпочтение доиндивидуальным сингулярностям жизни как высшей форме всего существующего, в то время как Ларюэль считает индивида единственным реальным истоком всей множественности, «Единым-без-Бытия» или «принципом миноритарности».

Имманентность Делеза — это план витальных и множественных различий, живых индивидуальностей, которые никогда полностью не индивидуализируются и не актуализируются, но остаются неотделимыми от виртуального резерва, от универсального становления. Этот план делает воспринимаемыми те вещи, которые не могут быть восприняты на других (неимманентных) планах. План имманентности может быть только помыслен, начерчен, сконструирован.

Радикальная имманентность у Ларюэля — это так же «невоспринимаемое всякого восприятия»⁶⁵, материальность, «нерефлексивное Единое», демократическая утопия, в которую философская мысль входит, чтобы обновить себя и трансформировать свое взирание реальности.

Имманентность Ларюэля ускользает от идеальных кодификаций самодостаточной философии и технической структуры того, что мы называем миром, поскольку Ларюэль радикализирует имманентность, вместо того, чтобы ее абсолютизировать. Благодаря делезианской мысли Ларюэль заново открывает не-философские корни философии и сводит последнюю к материалу или *datum*, которыми Единый может пользоваться, не будучи подверженным их воздействию. Так, между Единым и миром существует не взаимобратная связь: Единое — это не горизонт бесконечной дифференциации, но конечное и радикально индифферентное условие различия посредством «унилатеральной дуальности», что означает отсутствие связи

⁶⁵ Gracieuse M. Laruelle Facing Deleuze: Immanence, Resistance and Desire. Laruelle and Non-Philosophy, edited by John Mullarkey and Anthony Paul Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. p. 51.

Единого с символическим порядком логоса. Даже если оно имманентно порождает последний как свой эффект, оно остается радикально отделенным от него.

План имманентности не-философичен, поскольку это дофилософский и доконцептуальный уровень, который тем не менее составляет сердцевину философии как неразрывность и взаимобратимость Внешнего и Внутреннего. Радикальная имманентность не-философична, поскольку она является родовым (*générique*) опытом, который люди разделяют непосредственно, и не нуждается в онтологии или философии бытия, чтобы быть.

Радикальная имманентность — это практика, которая по-рывает с синтаксисом оперативной трансценденции, подвешивая философские иерархии, с тем чтобы достичь радикальной индивидуальности миноритарного человека. Реальное, по сути, всегда уже абстрагировано от мысли без самого идеального жеста абстрагирования: человек радикально дан без философской репрезентации, он неререфлективен и не нуждается в описании, чтобы быть. Это не просто «тело без органов», но необъективирующее видение, тождество без мира, в котором задерживается мысль Ларюэля и из которой она отказывается выходить. Вот почему не-философия — это прежде всего «видение-в-Одном».

Если для Делеза как метафизика философский способ бытия и мышления актуален во всем массиве его работ, и он стремится потенцировать философию, то Ларюэль выбирает не-философский путь, а именно путь радикальной имманентности ординарного и родового человечества, неотчуждаемого в процессе конституирования иерархии планов мысли или существования.

Именно поэтому, будучи чистым философом, как Спиноза-Христос⁶⁶, Делез не уничтожается и не должен уничтожаться (или даже деконструироваться) не-философией внутри философии. В действительности, как признает Ларюэль: «Хотелось бы иметь

⁶⁶ Laruelle F. Réponse à Deleuze. La non-philosophie des contemporains. Paris: Kimé, 1995. p. 52.

возможность сказать: все это не против Делеза — такого совершенного философа, — но все это против Философии»⁶⁷.

Мы можем задаться вопросом: не являются ли эти два пути в конечном счете взаимодополняющими, несмотря на их радикально различные позиционирование и перспективы и «различное использование философского языка»⁶⁸; не только потому, что «человечность философа и не-философа в последней инстанции неразличима»⁶⁹, но и потому, что Делез и Ларюэль имеют общую цель в философском и не-философском способах мышления соответственно. Эта цель, как отмечает Катерина Колозова в своей работе «Срез реального: субъективность в постструктуралистской философии», — «вырваться из объятий бинарности»⁷⁰, или, проще говоря, дуализма, диалектики и в конечном счете трансценденции.

Точно так же, как Ларюэль обвиняет Делеза в аристократизме, в частности, в его Спинозианском этическом различении этики могущества (*puissance*) и морали власти (*puissance*), а также в нищезанском предписании преодоления самости человека в пользу доиндивидуальных сингулярностей и молекулярной революции, которое он берет на вооружение в своей микрополитике, Делез мог бы упрекнуть Ларюэля в защите здравого смысла под эгидой защиты человечества от «авторитарных» концепций о человеке и мире, в которые его продолжает заключать философия, и, следовательно, в основании всей не-философии на своеобразной форме ресентимента. Ларюэль, в свою очередь, мог бы возразить, что даже если радикальная имманентность или миноритарность ординарного человека — это защита здравого смысла, то этот здравый смысл

⁶⁷ Там же. P. 77.

⁶⁸ Gracieuse M. Laruelle Facing Deleuze: Immanence, Resistance and Desire. Laruelle and Non-Philosophy, edited by John Mullarkey and Anthony Paul Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. p. 57.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Kolozova K. Cut of the Real: Subjectivity in Poststructuralist Philosophy. New York: Columbia University Press, 2014. p. 59.

давно забыт, даже в хайдеггерианском духе предан забвению и не является распространенным (несмотря на то, что он самым непосредственным образом дан — без данности — человеку). По сути, это даже не смысл, поскольку это нечто до-концептуальное и неотрефлексированное — ощущение или *опыт* Реального, отлученный (*forclusion du réel*) от философии, закрытый для нее:

...человек не является ни растением, ни животным, ни земным, ни небесным, ни даже становящимся растением или становящимся животным, но все же необходимо это чувствовать, а не возмущаться этому и не теряться в ресентименте и вытеснении. Бесконечной вариативности, дисперсии или бесконечной потенциализации Спинозы противопоставим еще более универсальный не-спинозизм, такой, что сам Спиноза будет не более чем моделью или ограниченной интерпретацией. Обнажить Спинозу-событие, а не заставить его мерцать по-гераклитовски, возвращая его к множественности и хаосу, населяющему пустоту мысли⁷¹.

Вот почему вместо сверхчеловека или становления-миноритарностью Ларюэль говорит о родовом Мессии⁷². Тем не менее в случае обоих мыслителей речь идет о «стиле» (или «образе») мысли, а не о фиксированной структуре. О теории как о практике. О философии как об инструменте. Об утопии и о миноритарном опыте как об имманентной революции⁷³.

⁷¹ Laruelle F. Réponse à Deleuze. La non-philosophie des contemporains. Paris: Kimé, 1995. p. 75.

⁷² Laruelle F. Le Christ futur: Une leçon d'hérésie. Paris: Exils, 2002. 183 p.

⁷³ Non-Philosophy, Weapon of Last Defence: An Interview with François Laruelle. Laruelle and Non-Philosophy, edited by John Mullarkey and Anthony Paul Smith, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, p. 248.

Библиография:

Deleuze G. Logique du sens. Les Éditions de Minuit. Paris, 1969.

Deleuze G. Nietzsche et la philosophie, Paris, PUF, 1962.

Deleuze G., Guattari F. Qu'est-ce que la philosophie? Paris, Les Éditions de Minuit, 1991.

Deleuze G., Foucault M. Les intellectuels et le pouvoir. Entretien entre Michel Foucault et Gilles Deleuze, L'Arc, No. 49, Aix-en-Provence, 1972.

Kolozova K. Cut of the real: subjectivity in poststructuralist philosophy, New York, Columbia University Press, 2014.

Laruelle F. Le Christ futur: Une leçon d'hérésie, Paris, Exils, 2002.

Laruelle F. Pour une science de la décision philosophique. Le Cahier (Collège international de philosophie), No. 4 (novembre 1987), pp. 25-40.

Laruelle F. Principe de Minorité, Paris, Aubier Montaigne, 1981.

Laruelle F. Réponse à Deleuze. La non-philosophie des contemporains, Paris, Kimé, 1995.

Laruelle F. Une biographie de l'homme ordinaire, Paris, Éditions Aubier, 1992.

Laruelle and Non-Philosophy, edited by John Mullarkey and Anthony Paul Smith, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.

Immanence as Resistance. (Non-) philosophical dialog between Gilles Deleuze and François Laruelle

Anna Strelchuk — L'université Paris-I-Panthéon-Sorbonne, Paris, France; e-mail: anna.strelchuk@etu.univ-paris1.fr

Keywords: Gilles Deleuze, François Laruelle, immanence, non-philosophy, the One, givenness-without-givenness

The article reconstructs and analyzes in detail the concepts of immanence of J. Deleuze and F. Laruelle, as well as their actual and imagined dialogues and mutual critiques from Deleuzian remarks in «What is Philosophy?», referring to Laruelle's non-philosophical strategy of thought as one way of thinking immanence, to the implicit counter-theses of Laruelle, who claims immanence no less than Deleuze, and their open responses to each other. Thus, whereas Deleuze outlines the plan of immanence as something that needs to be created, outlined, grasped (to concept) and which is nevertheless the basic implication of any thought (both philosophical and non-philosophical, where the latter is the non-conceptualizable), Laruelle sees such a demarche as assigning radical immanence to the domain of philosophical thought alone, which thinks of itself as self-sufficient and thus claims conceptual totalization. Laruelle's radical immanence is not the Spinozian One: according to Laruelle, such immanence is something absolutely irreducible, something to which even the predicate of being cannot be added. It is a kind of «givenness-without-

givenness» Real. Thus, radical immanence is non-philosophical because it is a generic (*générique*) experience that people share directly, and does not need an ontology or philosophy of being to be. Whereas the plane of immanence is non-philosophical because it is a pre-philosophical and pre-conceptual level that nevertheless constitutes the heart of philosophy as the inseparability and reciprocity of the External and the Internal.

Сосуществование метафизик,
или реальное (не) в зоне доступа:
способны ли мы отказаться
от рефлексии?

Максим Ухин

Сосуществование метафизик, или реальное (не) в зоне доступа: способны ли мы отказаться от рефлексии?

Максим Ухин — Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (МГУ), Москва, Россия; e-mail: ukhin.maxim.s@gmail.com

Ключевые слова: трансцендентальное, сосуществование метафизик, рефлексия, неорационализм, коинцидентология, фразктальная онтология, масштабирование, онто-экология, не-философия, Франсуа Ларюэль, Реза Негарестани, Иммануил Кант

В статье предлагается критический обзор проекта не-философии Ларюэля в контексте модификации философского решения в ответ на возражения со стороны принципа унилатеральной дуальности. Выделяется симметричная не-философии проблема эмпирического сосуществования метафизик при их трансцендентально-концептуальной несовозможности. Метафизика, будучи частью универсума, претендует на тотальное его выражение, однако существует более, чем одна, метафизика. Следовательно, метафизика, не выражающая также и иные метафизики как части тотальности универсума, оказывается неполна. Общность проблемы для философии и не-философии позволяет поставить трансцендентальный вопрос о доступе к Реальному, а также об условиях возможности не-философии. Расположение не-философии на масштабе общей для философий проблемы осуществляется автором посредством рефлексирующей операции рефлексии. Она понимается как обращенность операции на себя с выходом за собственные пределы — самоприменение операции рефлексии модифицирует

ее вплоть до возможности не быть рефлексией. Исследование ее функциональных возможностей подводит к предположению, что рефлексирующая операция рефлексии не может быть эксклюзивно присвоена ни одной из метафизик, что ограничивает достижимость тотального выражения универсума и претензию установления единственной метафизики в противовес актуальной плюральности. Демонстрация альтернативной не-философии стратегии по де-иерархизации философии, отличной от реализованного посредством унилатеральной дуальности, позволяет усомниться в привилегированном доступе не-философии к Реальному, в силу чего предлагается доказательство отсутствия априорной необходимости в том, что не-философия действительно сказывается-Одним. Варьирование трансцендентального, расширение интеллигибельности и формулировка общего дела метафизик предлагает прагматическую перефокусировку с репрезентации Реального на совместное его преобразование. Автор предлагает вариант решения проблемы трансцендентально-концептуальной несовозможности метафизик и не-философии в разрабатываемом проекте онто-экологии с опорой на концептуальный аппарат масштабирования, теорию фракталов и неорационалистический проект философии искусственного интеллекта Резы Негарестани.

Представим мир единственной метафизики — не в силу генезиса ее появления, не в историческом смысле первой метафизики, но в силу устройства этого мира. Представим же мир, в котором не может существовать никакой иной, кроме как *именно-этой* метафизики. Мир без удвоений: мир, в котором нет различия между эмпирическим и трансцендентальным, между сущими и условиями их встречи; мир, в котором априорно невозможна репрезентация и, как следствие, дифференциация и рефлексия. Мир Одного. И все же, только представим. Ведь в нем не была бы возможна метафизика. В нем не было бы возможным и это представление.

Наш мир не таков¹. И, быть может, именно в силу несоответствия реальности с самой собой мы живем в мире плюральности метафизик. Но это — лишь гипотеза. Метафизика, равно как и философия, создается. Каков же способ этого производства?

В основании каждой философии лежит философское решение, производящее метафизику — Ларюэль усматривает невозможность сказывания-Одним философией, вследствие того, что исходное Одно разделяется репрезентацией. Классический способ его реализации выражен в том, что философия стремится схватить радикально имманентное Реальное посред-

¹ Возражение этому тезису может быть представлено со стороны логического позитивизма: либо 1) метафизические высказывания бессмысленны, а потому метафизика возможна только как идиосинкразия, либо 2) мы когнитивно закрыты к подлинной метафизике. Критериями же осмысленности высказываний выступает верифицируемость и предсказательная способность высказываний. Первый тезис приводит к парадоксу: отрицание генерализованных синтетических суждений, неспособных быть верифицированными опытом и не имеющих предсказательную силу, требует приписывания значения «метафизический» для этого тезиса. Если он истинен, то по критериям подхода логических позитивистов тезис оказывается бессмысленным; если же тезис осмысленный, то он ложен. Второй тезис наследует традицию античного скептицизма о равно(не)доказуемости тезиса и антитезиса, антиномичности метафизических суждений, однако решение диалектики Гегеля по способу работы с антиномиями справляется с выявленной трудностью. Вместе с тем самоприменимость, или автореферентность, второго тезиса антиметафизического подхода оставляет возможность указания на то, что человеческое мышление не является закрытым к констатации собственной когнитивной закрытости, что переструктурирует второй тезис в первый, опровержение которого было предложено выше.

ством разведения «*datum*» (вещь, экспланандум, определяемое данное) и «*factum*» (категории мышления, эксплананс, условия данности); и после их разведения синтезирует трансцендентальным принципом, который дублирует/клонировует Реальное. И догматическая метафизика, и критический трансцендентализм основываются на философском решении, с тем лишь отличием, что в первом случае раздвоение осуществляется без самовыдачи, тогда как во втором удвоение на факт и на условия возможности факта производится эксплицитно.

Согласно Ларюэлю, схватывание Реального философией оборачивается неудачей вследствие использования философского решения, в том числе вследствие того, что само схватывание предполагает удвоение — схватываемого и схватывающего. Для не-философии Реальное не зависит от способа его мышления, но мышление тяготеет к отождествлению с Реальным. Имманентное Реальное в таком случае находится в данной схеме в не-отношении: не-философия мыслит не о Реальном, но «скользит» по нему.

С позиции философии, в силу ее решения, способен быть поставлен трансцендентальный вопрос: каковы условия возможности самой не-философии? Говорить об условиях возможности не-философии означает возвращаться к тому, против чего она выступила — к философскому решению, рефлексивному по способу его осуществления. По меньшей мере, акцент на трансцендентальном если и не противоречит не-философии, то, по крайней мере, избыточен по отношению к ней, ведь не-философия отступает на шаг назад от философского решения — на шаг ближе к Реальному. Отказ от совершения решения конститутивен для не-философии как недеяние операции трансцендирования, или выхождения за пределы и сказывания-трансцендентным: оставаться не столько в пределах опыта, ведь тем самым, посредством предела, полагается и внешнее самому опыту, сколько не допускать ничего трансцендентного. Что означает: быть верным имманентности.

Решение приводит к отсрочке Реального, замещая его ло-

кальными абсолютами и принципами итогового синтеза. Однако с точки зрения философии, не-философия — это *еще один* способ производства философии и, следует принять должное, *еще один* способ сказывания себя Реальным. Не-философия предоставляет со стороны отчет в способе исполнения философии — со стороны унилатеральной дуальности. Принцип односторонней, или унилатеральной, дуальности, конституирующий проект не-философии, выражается как асимметрия и автономия отношений между терминами X и Y так, что один из терминов нуждается в другом, ищет в нем отождествления, а другой — нет: «случай независимости термина X, отличающего себя от Y, который не отличает себя от него»².

В рамках текста я буду настаивать на том, что проблема, конститутивная для не-философии, не в многообразии философий, производном от их решения³, — которые сказываются, быть может, о *различных мирах*⁴ в *самоположении*, — но она кон-

² Цит. по: Гогтишвили Л.А. Имманентное, трансцендентное и дуальное на пятом этапе не-философии Ф. Ларюэля // Философия и культура. 2011. № 4. С. 113.

³ Не-философия реализуется через «приземление» философий, располагая их в безапелляционное одностороннее отношение с Реальным. Философии стремятся к отождествлению себя с Реальным, Реальное же абсолютно — в нем *нет* нехватки, это реализованность нехватки для самой себя, или ничтожность ничто.

⁴ Пресуппозиция референции философии к гаранту собственной истинности — пре-философской реальности — заменяется Геру с корреспонденции на когерентность: каждая философия творит собственный мир (как скажут: фикциональный), поскольку при истинности отношений образец-копия, — где образцом выступает реальность сама по себе, а копией является философия — проблематичным оказывается объяснение единственности реальности при множественности несводимых и противоречащих друг другу философий, поскольку «[...] если истина — это копия, существует таинственный скачок между копией и находящейся вне ее моделью. Следовательно, нельзя ни гарантировать точность копии, ни утверждать, что копия есть копия». См.: Gueroult M. *Dianoématique. Livre II: Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris: AubierMontaigne, 1979. P. 80. Цит. по: Блауберг И. Дианоэмадика и структурный метод Марсиаля Геру // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 2009. С. 225.

Универсальная пре-философская реальность выступает формальным условием, или допущением, имплицитно положенным в основание объяснения многообразия философий, однако реальность, о которой каждая из них сказывается, есть реальность, производная от каждой единичной философии, — системность философии, с точки зрения Геру, удостоверяет собственные положения. Иными словами, трансцендентальный план каждой метафизики полагает раздвоенность: с одной стороны, полагается внешняя философии реальность, которую она описывает, но, с другой стороны, возможность удостоверения, или внутренний критерий

вертируется в проблему, связанную с эксклюзивной дизъюнкцией: трансцендентально философии *невозможны*, поскольку реализация одной из опций⁵ автоматически приводит к невозможности актуально реализовать остальные, однако эмпирически философии *существуют*. Именно эту проблему я усматриваю в жесте не-философии как предприятии по созданию науки о философии, или науки о философском решении.

Для более отчетливой формулировки проблемы введем несколько уточнений.

1. Философия здесь и далее будет пониматься как метафизика, и наоборот.

Если оставить в стороне перипетии исторических сюжетов и способы дистанцирования философии от метафизики, применительно к проекту не-философии это отождествление корректно⁶. Поскольку проект не-философии Ларюэля усматривает в философии непрестанную работу философского решения, — иное имя рефлексии, — постольку философия и есть метафизика, чьей конститутивной операцией выступает рефлексия.

2. Эмпирический модус метафизики есть не-концептуальный способ ее существования.

Метафизика, как сущее⁷, *есть*. Доступ к концептуальному содержанию метафизики реализуется исключительно в рамках эмпирии — метафизика как сущее есть сущее *среди* сущих. Концептуальный способ существования метафизики есть ее

производства философии, находится в ней самой посредством связности положений. Как указывает Бруннер, трансцендентальная философия истории философии Геру, следуя Канту, «по модели синтетических суждений a priori, которые конституируют науку... задумывает тетические суждения a priori, порождающие философии». См.: Brunner F. // Bulletin de la Societe francaise de philosophie. 1982. T. LXXVI. P. 34. Цит. по: Блауберг И. Дианоэматика и структурный метод Марсиала Геру // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 2009. С. 226.

⁵ Реализация опции приводит к отрицанию остальных — принцип эксклюзивной дизъюнкции (либо-либо), которому подчинена темпоральность — однонаправленность времени.

⁶ В «мета-» уже содержится рефлексивная установка, сообразно коннотациям «за», «после», «через» и т. д. Приближение к мудрости, но не совпадение с ней, сохраняет коннотацию дистанции в «философии», что имплицитно отсылает к рефлексии и, следовательно, к философскому решению через раскалывание Реального на трансцендентальное и эмпирическое; данное и условия данности; эксплананс и экспланандум и т. д.

смысловое поле, которым метафизика сказывается, равно как и ее трансцендентальный план, которым метафизика предписывает себе критерии собственного построения и удостоверения.

3. *Метафизики как сущие сосуществуют в эмпирии, однако концептуально и трансцендентально невозможны.*

Итак, мы подошли к третьему тезису, конвертируемому в проблему, которая и есть, как мне представляется, проблема, конститутивная для не-философии. Для не-философии существует множество философий, реализующих раскол Реального, однако выражения⁸ о Реальном дистанцируются от Реального, тем самым не достигая цели — сказывания-Одним. Обратим внимание: такая трактовка отношений философий и Реального есть ответ на ситуацию, исходя из того, что имманентность, чистая имманентность Реального, *не есть* раскол, дистанция — *не есть рефлексия*. Однако так ли это?

Масштабирование философий в а-симметрию с Реальным, которое реализуется посредством унилатеральной дуальности, предлагается не-философией для сдерживания иерархических устремлений философий. Сопrotивление доминированию и стремлению к господству, осуществляемое наукой о философии, как я постараюсь продемонстрировать, можно осуществлять различными способами. Если это *возможно*, то никакой *априорной необходимости* в том, что не-философия в действительности сказывается-Одним, *нет*. Здесь и далее мною предлагается вариант концептуального сосуществования (не-)философий в реализации того, что должно эмансипировать — реализацию сказывания Реальным и, как будет показано далее, — рефлекс-

⁷ Здесь и далее под эмпирическим модусом метафизики понимается многообразие всего того, что может быть охарактеризовано как сущее: начиная от предметностей (будь то чувственное как *Gegenstand* или интеллигибельное как *Objekt* в немецкой классической философии), заканчивая дискурсивными образованиями (естественный и искусственные языки) и гипер-объектами (климатические изменения и государство): «Сущее — это нечто. Стол, стул, дерево, небо, тела, слова, поступки». См. подробнее: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

⁸ Стоит заметить, что не-дискурсивное также может быть отчуждено от Реального. Оппозиция слово-вещь не срабатывает по отношению к Реальному — Реальное инертно оппозициям.

сию. Или: рефлексия, или философское решение, *не есть* нечто противоположное Реальному; рефлексия если и не есть само Реальное, то по крайней мере *выражает* Реальное.

Проблема, симметричная той, что конститутивна для не-философии, есть проблема расхождения несовозможности и сосуществования. Метафизика претендует на тотальное выражение универсума. Не-философия парирует: Реальное безразлично. Метафизика, будучи частью универсума, претендует на тотальное его выражение, однако существует *более*, чем одна, метафизика. Какой бы из тезисов не отстаивался — метафизика полно выражает мир, или же исключает из него иные метафизики и, следовательно, тотальности выражения не достигает, — философское решение не есть недостаток и ограниченность познания разума; философским решением реализует себя Реальное. Метафизики, сосуществуя эмпирически в универсуме, о котором они сказываются⁹, несовозможны концептуально¹⁰, или на трансцендентальном плане¹¹ каждой из метафизик.

I. Интермеццо: мы никогда не были в естественной установке

Пустое имя, или пустой знак¹² — Реальное. Задача не-философии как раз и заключается в том, чтобы показать ограниченность каждой из философий; задача — предоставить место подле Реального; место для *иллюзий* трансцендентности¹³.

⁹ Не следует ограничиваться референцией, теорией отражения или корреспонденцией: метафизика может реализовываться не через репрезентацию мира, но в повторении его — быть если и не эквивалентной миру (в т.ч. естественной установки, здравого смысла, дорефлексивной непосредственности, etc.), то, по крайней мере, не уступать ему в полноте.

¹⁰ Концептуальная несовозможность сохраняется и в аргументативных дискуссиях, подобно тому, как для солипсита или монады существует внешнее, но оно есть всегда-уже *свое-внешнее*. Тезис о лингвистической относительности, или отсутствии однозначного перевода, может быть расширен вплоть до самоданности переживаний, или квалиа, для субъекта; вплоть до невозможности тождества чего бы то ни было. Как же быть с тем, что понимание *случается*? Быть может, ответ кроется в реализации масштаба: аргументативная дискуссия метафизик случается в том случае, когда они и есть *одна и та же* метафизика в становлении (или выражающий их — метафизик — опыт).

Попробуем «заземлить» как философию, так и не-философию. С чем мы имеем дело? С текстами, транзисторами, знаками, клавиатурой, людьми, государствами, репликацией, идеями, поломками... с различными сущими, их отношениями, модусами, условиями и способами реализации. Однако уже здесь закралась метафизика. От *просто* перечисления того, что имеет имя (и место), я перешел к определенной степени абстракции. Или же нет? Присутствовало ли в тексте нечто сингулярное, примечательное; нечто избыточное по отношению к общим терминам, подводящих под один класс понятия вот-этовости? Почему же вопрос ставится о сингулярностях во множественном числе, но не о Реальном?

Не-философия — *тоже* текст. Не только, но *тоже*. Да, не-философия сказывается о Реальном и осуществляется как-то иначе, чем иные философские проекты. Однако сказывается равно тому, как об этом сказывается всякая философия. Вопрос не в том, что наиболее полно выражает универсум. Вопрос, скорее, в том, зачем¹⁴ все эти тексты пишутся, транслируются, печатаются, преобразуют (ли) тот универсум, о котором они сказыва-

¹¹ Трансцендентальный план метафизики предлагается в качестве зонтичного термина для обозначения имманентных метафизике методологических критериев и иерархически упорядоченных этапов собственного производства и самоуверенности. Исходя из того, что «слово трансцендентальное [...] означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что опыту (a priori) хотя и предшествует, но предназначается лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от имманентного применения, т.е. ограничивающегося опытом», трансцендентальный план метафизики включает в себя границы собственной применимости. А потому уже имплицитно подразумевает плюральность метафизик. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Собрание сочинений в 8-ми тт. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 199.

Об этом см. подробнее: Ухин М. Сосуществование метафизик как стратегия преодоления вопроса о преодолении метафизики (на правах рукописи).

¹² Мейясу предлагает обратиться к математике как к способу мыслимости-без-мышления — способу сказывания Реальным. Знак, лишенный смысла, есть знак до, после и вне зависимости от мышления, бытие (или Реальное), инертное к плюральности смыслов (contra Деррида). См. подробнее: Мейясу К. Итерация, реитерация, повторение. Спекулятивный анализ знака, лишённого смысла // Транслит, 2017, №19. С. 77-85.

¹³ См. про иллюзии трансцендентности: Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009.

ются. Телеология, вытесненная как не-научная, возвращается в аксиологии, а прежде — в том, что направляет развитие науки и техники в мире, в котором реализуются иерархия и доминирование. Иначе говоря, отказ от постановки целей есть передача этой функции тем, кто на отказ этот не соглашался, или тому, что отказаться от него не в силах (ввиду отсутствия соответствующей способности). Довериться эмпирии. Не той, что, быть может, грядет; но той, что, быть может, *уже есть*. Иначе: теории *становятся* фактами, факты *становятся* теориями — симметрия масштабирования.

Итак, отстранение от предмета разговора, от предмета, которому предпосылает исследование, — отстранение проявляет рефлексивность рефлексии, — оно позволяет предоставить отчет о смещении, постоянной модификации и возвращении того, что сопротивляется возвращенности. Рефлексия, понятая куда более ближе к отражению, неотделимому от процессуальности, — к преломлению, модификации, варьированию; движением туда, где и что еще не было выдано, тем движением в сторону, которым сторона и производится: в перехождении от двумерного пространства к трехмерному; от пространства к а-пространствлению; от темпоральности — к атемпоральному времени — к вечности¹⁵.

Куда бы ни завела эта тропа блуждания, она показывает расщепление масштабов как постоянной вариации. Философия варьируется, но этот процесс не был бы возможен без инкорпорирования предшествующих удерживаний и схватываний того, именем чего является субстанция (Реальное и его, в терминах не-философии, клонов). Эксплицитно — в концептуальном,

¹⁴ «Мы можем подразумевать, “какой цели служит это событие?”, или мы можем иметь в виду, “какие более ранние обстоятельства послужили причиной этого события?”. Ответ на первый вопрос — это телеологическое объяснение, или объяснение через посредство конечной причины; ответ на последний вопрос — механистическое объяснение. Я не знаю, как могло быть заранее известно, какой из этих двух вопросов должна ставить наука, или она должна ставить сразу же оба вопроса. Но опыт показал, что механистический вопрос ведет к научному знанию, в то время как телеологический не ведет». Рассел Б. История западной философии. М.: Миф, 1993. С. 86.

имплицитно — в предметах труда, в материальности, в эмпирии во всем своем многообразии как фиксированности истории того, что продолжает возвращаться, будучи вытесненным.

Расхождение масштабов, наблюдаемое в каждой из философий, а также в осмыслении не-философией практики философского решения — быть может, именно в таком положении дел — в несовпадении масштабов, скрывается как иерархия и доминирование, так и практика сосуществования в эмпирии различных метафизик.

Предлагаю теперь подойти к систематике возможного решения проблемы Реального — расхождения концептуальной невозможности и эмпирического сосуществования. Симметрично не-философии: Реальное и его клоны.

II. Рефлексирующая рефлексия — неприручаемая операция Реального, или как перейти от противоборства метафизик к совместности существования

Все же не-философии *требуется* для авто-позиционирования и самополагания, для реализации приставки «не-» производство дистанции: недеяние философского решения означает держаться от него на расстоянии — на расстоянии науки о философском решении. Заметим: решение производится. Реальное же, о котором сказывается Ларюэль, выпадает на стороне не-отношения унилатеральной дуальности.

В метафизике этот жест дистанцирования наиболее отчетлив — в приставке «мета-» как указании на дистанцию. Ска-

¹⁵ «История как самоактуализация Понятия является собственным временем Идеи — временем, которое не противостоит другому времени, не является абстракцией времени и не представляет время вне времени. Это время — вечность, время в собственном смысле». См. Negarestani R. *Intelligence and Spirit*. L.: Urbanomic, 2018. Pp. 236-237. Перевод выполнен исследовательской группой «Постконтинентальный семинар». Публикуется с любезного разрешения Михаила Журавлева, осуществившего перевод главы, цитата из которой приведена здесь.

жем иначе: в одном ряду с физикой, но не на том месте, где физика располагается, — производство масштаба. Сопротивляться производству масштабов оказывается возможным производством *еще одного* масштаба. Но в этом же масштабировании, в процессе производства масштабов, впервые о себе заявляет сосуществование — рядоположенность. Пространственная рядоположенность — одно тут, но не там (конвертация в принцип непротиворечия: калькирование логикой эмпирии), временная — сменяемость темпорального «до-теперь-после» — масштабирование, запечатленное в приставке «мета-». Метафизики сосуществуют в пространстве (поодаль) и во времени (в сменяемости).

Операция, которая, быть может, превосходит контингентность¹⁶, есть операция рефлексивности рефлексии. Обращаясь на себя, она выходит за собственные пределы, за пределы тех масштабов, которым процесс масштабирования предмечивается, выдается результатом масштабирования.

Термин «рефлексия» в философский словарь ввел Рудольф Гоклениус в 1613 году. Определение, данное им, подразделяется на философское и физико-оптическое. Философский аспект определения рефлексии связан со смещением в актах мышления: «рефлексия разума означает <...>, что всякий раз после того как разум что-либо постигнет, он снова подумает, что постиг это, и снова рассматривает и определяет, с какой точностью и каким способом он познал это, и, если необходимо, совершает это действие снова; и опять обращается или возвращается к себе или к произведенному действию»¹⁷. Рефлексия как обращенность от объекта постижения к способу его постижения дистанцируется в постоянном смещении от объекта к от-

¹⁶ Контингентность у Мейясу сдерживается режимами, или фигурами, Гипер-Хаоса. Контингентность инертна к собственной истории — это чистая возможность (или быть-может-бытие). Фигурирующее прошлое оказывается подчиненным контингентности, или произвольности изменения, тем самым обоснование привилегированного доступа математики к архи-ископаемому оборачивается обоснованием любой формы фидеизма — ставка на не-корреляционистское обоснование суждений науки растрачивается. См. подробнее: Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург—М.: Кабинетный ученый, 2015.

ношению: если постигаемое выступает как объект, то перефокусировка на способ постижения позволяет объективировать само отношение, которое, в свою очередь, также подразумевает некоторую выполнимость, т.е. всякий раз остается излишек в виде не-тематизированного отношения, который (излишек) позволяет состояться бесконечному углублению рефлексии в себя¹⁸. Статичность операции рефлексии в таком случае указывает на нечто неотрефлектированное в ней, а именно — становление операции уже-всегда предзадано. *Неизменность операции рефлексии, следовательно, не позволяет заключить, что сама операция рефлексии оказывается рефлексивной.* Автореференция рефлексии, или обращенность ее на саму себя, предполагает постоянную ее модификацию, выход за пределы тех ограничений, которыми она исполняется. Иными словами, рефлексивная рефлексия, определяя себя, каждый раз отклоняется от себя самой. Отклонение — ускользание в ограничениях, которыми выступают масштабы¹⁹, и за которые они же и преступают — показывает, что в рефлексивной рефлексии выдается данность неданного — процесс выдавания неданного. Иными словами, *в рефлексии всегда-уже есть рефлексивная рефлексия*, которая замещает себя в нереплексивности рефлексии — рефлексия, которая фиксирует себя в определенности смещения, в дистанцировании, в превосхождении; рефлексия, которая «отказывается» от себя самой в (не)совпадении.

¹⁷ Goklenius R. Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur informatum opera et studio Rodolphi Goklenii Senioris. Francofurti, 1613. P. 970–973. Цит. по: Савчук В. Топологическая рефлексия. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2012. С. 409.

¹⁸ «Эта чистая абсолютная рефлексия, которая есть движение от ничто к ничто, сама определяет себя далее. Она, во-первых, полагающая рефлексия; она, во-вторых, начинает с предположенного непосредственного и есть, таким образом, внешняя рефлексия. В-третьих, однако, она снимает это предположение, и, будучи в то же время в этом снятии предположения предполагающей, она есть определяющая рефлексия». Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1971. С. 19.

¹⁹ См. подробнее про уровни и порядки рефлексии: Кузнецов В. Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии в философии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2008. №1.

Рефлексирующая рефлексия содержится во всякой рефлексии как совершаемое, но не совершенное, а значит, метафизика, как и ее преодоление, равно как и проект не-философии, оказывается открытостью реализации тотальности универсума — в самой операции рефлексии содержится неспособное быть эксклюзивно присвоенным ни одной из метафизик. Рефлексирующая рефлексия есть «зазор», «зияние», которым черпает себя метафизика и ее преодоление — они, быть может, и есть реализация этого зазора. Претензия на господство оборачивается проигрышем — иерархии разрушаются, смыслы ускользают, совпадения появляются как несовпадение несовпадения с самим собою; метафизики сменяются и застывают в опыте, сами будучи включенными в его производство и модификацию. Поскольку рефлексивная рефлексия есть всегда ускользающая от себя самой операция — несовпадение с самим собою в возвращении с выходом за собственные пределы — *она не может быть эксклюзивно присвоена ни одной из метафизик и тем самым не может эксклюзивно выразить тотальность универсума — метафизика означает плюральность метафизик*. Однако если метафизика и ее преодоление всегда захвачены операцией рефлексии, то в самой этой операции содержится неспособное быть присвоенным. Невыносимое²⁰ — то, чем нельзя завладеть для производства иерархии — предстает как рефлексирующая рефлексия, несовпадение с самой собой. Однако преодоление метафизики, поскольку оно действует рефлексивно, оказывается каждый раз незавершенным в силу того, что завершение рассогласовывается с самим собой. Проблема преобразуется: *трансцендентальное преобразовывает*²¹ себя в опыте. Как перейти от онто-экономи-

²⁰ Инверсия из невозможного в фактическую опцию, реализуемая рефлексирующей рефлексией, сопровождается модификацией трансцендентального — того, что собственно не способно вынести своей конечностью выходящее за свои же пределы.

²¹ Различие между трансцендентальным и эмпирическим есть различие по масштабам — одно выступает условием возможности другого. Но можем ли мы утверждать некоторую первичность между ними помимо логической? И не калькирует ли логика опыт — быть может, ограничения, которые предписывают горизонт интеллигибельности, есть ограничения опыта, выходящего себя в трансцендентальном?

ки²² к онто-экологии²³? Преобразуем же задачу не-философии из науки о философском решении в задачу философии как техники: как реализовывать Реальное?

III. От онто-экономики к онто-экологии

Если Реальное есть имя того, без чего не обойтись, оно уже производится — избыток, имя которому рефлексирующая рефлексия, выступает *условием возможности не-философии*. Изучение производства Реального сопряжено с изменением способа производства. На масштабе Реального нет возможности ошибиться, есть только реализуемое. Прочитать реализацию Реального иначе: выйти за пределы тех ограничений, в которых Реальное пребывает для самого себя — породить иллюзии трансцендентности не как иллюзии, но как реализацию Реального. Иными словами, если трансцендирование происходит, то как оно может быть включенным в процесс обобществления реализации имманентности Реального?

Философия обращена к опыту. Оставаться верным имманентности значит не отделять философию от того, что ею выбирается в качестве материала, преобразуемого в итоговый продукт — решение, экзистенциал, концепт, etc. Итак: опыт обращается в философию. Какие же функции реализуются посредством философского решения и/или унилатеральной дуальности?

Онто-экономическая политика существования заключается в перераспределении онтологического статуса Реального: что в большей степени реально, а что — в меньшей; вплоть до исчезновения, вплоть до исчезновения *самого* исчезновения. Ме-

²² Под онто-экономикой понимается перераспределение реальности в пользу тех или иных сущих, их отношений и способу их полагания в той или иной метафизике. См. подробнее: Реев Й. Радикальный тиджеинг. Пермь: Hyle Press, 2021.

²³ Режим производства метафизик в онто-экономике может быть преобразован посредством рефлексирующей рефлексии в тотальность сосуществования — к Реальному, более реальному, чем то, как оно себя выявляет в унилатеральной дуальности.

тафизика калькирует эмпирию: отбор в существовании есть выделение значимого, отделение фигуры от фона. Значит, реализация Реального зависит от способа того, как Реальное выходит за собственные пределы (представляясь своими клонами *лицом* философии). Имя этих пределов есть трансцендентальное. Но трансцендентальное есть не более чем представление имманентности для себя самой²⁴ — имманентность имманентна только сама себе; она есть чистый опыт, лишенный иерархии. Но только обращаясь на самую себя имманентность и производит разделение на трансцендентальное и то, что им обусловлено, — расхождение с самой с собой в масштабах.

Можем ли мы отказаться от трансцендентального²⁵? Вероятно, и поскольку все еще вероятно, — нет, не можем. И не нужно: трансцендентальное есть указатель на то, что подлежит варьированию²⁶. Не условия возможности для варьирования в эмпирии, но одновременность и как результат, и как ограничитель последующего варьирования.

IV. Миф о демоне Декарта

Попробуем развить тему варьирования трансцендентального, которым реализовывают себя метафизики, с помощью, пожалуй, одного из самых недооцененных (в первую очередь самим Декартом) мыслительных экспериментов гиперболического сомнения — обратимся же к злокозненному гению. Возможна ли навигация по миру, лишенному прочного фундамента единственности подлинной метафизики?

Декарт вводит²⁷ злокозненного гения для допущения воз-

²⁴ Делез Ж. Имманентность: некая жизнь // EINA1: Философия. Религия. Культура. 2021. Том 10. № 1 (19)

²⁵ Трансцендентальное подлежит модификации, что обнаружил еще Кант в «Критике способности суждения». Если трансцендентальное есть то, что обуславливает возможный (или, как скажет Маймон, реальный) опыт, то эмпирия есть также и то, в чем трансцендентальное высвобождается от самого себя — от диктата иерархии масштабов. См.: Малабу К. Можем ли мы отказаться от трансцендентального? // Философский журнал. 2018. №1.

возможности сомнения в том, в чем усомниться не получается — в неприкосновенной ясности и отчетливости логических и математических истин. Быть может, подмена совершается прямо сейчас, говорит нам Декарт. И так же: но бог ведь не обманщик²⁸. Однако представимо, что сомневаться можно и в том, осуществляется ли процедура сомнения правильным образом: действительно ли то, что совершается, есть сомнение; не есть ли я злокозненный гений, обманывающий сам себя? Уверен ли я в том, что мое сомнение в операции сомнения точно такое же, что и сомнение, обращенное к предметам? Насколько Декарту важно сомнение для перехода к своей метафизике, настолько же он легко от него отказывается для сохранения рассудка. Пойдем же дальше в мифе о демоне Декарта: допустим, что бог — обманщик, обманувший сам себя; утратив атрибут

²⁶ Трансцендентальное способно быть модифицировано, и с этим мы встречались не раз: модификация трансцендентального как биологического (модификация в ходе эволюции через естественный отбор, что выражено в знаменитой цитате Лоренца «априорное для индивида есть апостериорное для вида»), политического (переход от деспотического правления к политической демократии сопровождался изменением функции письма, как необходимое (и, быть может, достаточное) следствие — появление философии в Античности), языковое (выход за пределы ограничений естественного языка в формальных), научное (смена языковых каркасов теорий), дискурсивное (смена парадигм), физическое (перенос масштабов реализации квантовых эффектов с микромира на мезомир/макромир в сверхпроводниках) и т. д. Однако что означает варьирование трансцендентально? С одной стороны, это преодоление конкретной реализации трансцендентального, с другой — сам опыт, будучи определен условиями собственной возможности, модифицирует посредством обратной связи (рефлексивных и рекурсивных петель) масштабы, которые выступают условиями его, опыта, возможности. Техника есть искусство преобразования масштабов.

²⁷ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1994. Про гиперболическое сомнение и отказ от него Декартом см. подробнее: Деррида Ж. Когито и история безумия // Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000.

²⁸ Тот же крик невыносимого слышится в цитате из Канта о киновари: «Если бы киноварь была то красной, то черной, то легкой, то тяжелой, если бы человек принимал образ то одного, то другого животного, если бы в самый длинный день в году земля бывала покрыта то плодами, то льдом и снегом, тогда мое эмпирическое воображение не имело бы даже и повода мысленно воспроизводить при представлении о красном цвете тяжелую киноварь; точно так же если бы определенное слово обозначало то одну, то другую вещь или если бы одна и та же вещь называлась то так, то иначе, без всякого правила, которому бы подчинялись явления, то не мог бы иметь место эмпирический синтез воспроизведения». Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 502.

всемогущества, он есть Декарт, то есть злокозненный гений, обманувший сам себя и желающий продолжить свой обман; злокозненный гений, расставляющий ловушки несомненного (читай: трансцендентального) лишь для того, чтобы *осуществлять* самообман. Возможность сопротивления, все то же в том же мифе: отыскание того, что не подлежит сомнению, и осуществление практик по варьированию — обретение всемогущества. На шаг дальше и на шаг ближе к себе (,) Реальному: перехитрить хитрость злокозненного гения. Обратиться к себе и выйти за собственные же пределы (читай: ограничения, поставленные себе же в истории хитроумия разума).

Это — *еще одна* вариация на парадокс всемогущества, равно как и на парадокс лжеца. Его задача не в производстве гиперверий CCRU или же сопротивления «Вселенной Единого Бога» Берроуза, но в том, чтобы расширить границы мыслимого — выявление условий возможности интеллигибельности²⁹ позволяет пересобрать и тем самым расширить поле интеллигибельного. Вернее, расположиться на том масштабе Реального, который продолжает производить эмпирическое именно так, а не иначе — добраться до средств производства и, обобществив их, выйти за пределы тех ограничений, которые разграничивают эмпирический модус существования метафизик и концептуально-трансцендентальную несовозможность их в выражении Реального: быть может, нет субстанции за пределами своих атрибутов, и нет атрибутов за пределами своих модусов, и нет модусов за пределами тех пределов, которые выступают условием возможности собственного преобразования. Власть времени за пределами темпорального потока, в котором мы, люди, себя находим — *sub specie aeternitatis*. Вопрос преобразуется вновь: как варьируется достижимость реализации Реального?

²⁹ См.: Negarestani R. Intelligence and Spirit. L.: Urbanomic, 2018.

V. Неорационализм Резы Негарестани, или как интеллект перестал бояться и полюбил плюральность метафизик

«Философия — это становление, а не история, сосуществование планов, а не последовательность систем»³⁰

Ж. Делез, Ф. Гваттари

И все же не только становление, но еще и история. В книге «Intelligence and Spirit» Негарестани предлагает взгляд на историю философии как на переписывающий себя отчет ума об условиях преодоления ограничений, сковывающих его реализацию: «Задуманная как программа, философия — это исследование реализации всех возможных форм познания и того, что может возникнуть в результате реализации таких форм»³¹. Иными словами, что именно мышление способно вывести из самой возможности интеллигибельного? Рассматривая интеллект в качестве того, что расширяет границы интеллигибельного, что, обращаясь на условия собственной возможности, выходит за пределы сковывающих ограничений, философия перестает пониматься в отрыве от своего реализатора. Быть философом значит брать на себя практические и аксиологические обязательства, вытекающие из онтологических и эпистемологических артикуляций философии. В этом смысле философия всегда-уже изменяла мир: рискнув однажды стать предметом собственной интеллигибельности, или умпостижения, ум обращается к модификации условий своей реализации — к варьированию трансцендентального.

Интеллект, понятый из процессуальности, в ходе которой он только и являет себя — он есть только то, что он делает. Интеллект функционален, однако функционален *различно* на различных масштабах. Реализация функции зависит от мате-

³⁰ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009. С. 69.

³¹ Negarestani R. Intelligence and Spirit. L.: Urbanomic, 2018. P. 430. Перевод мой.

риала своей реализации, и, быть может, материал есть результат предшествующих вычислений — вычислений себя самого, своей собственной — интеллекта — интеллигибельности. Интеллект как функция вызывает себя самого, — рекурсивно, — равно как и результат предшествующего вычисления, масштаб своей реализации. Рефлексивность интеллекта есть обращенность его на самого себя с последующим изменением того, что только и позволяет состояться интеллигибельности — позволение себе быть тем, чем оно может стать.

Негарестани предлагает реализацию философий в качестве претендентов-на-истинность — какие следствия вытекают для мышления в силу реализации той или иной философии? Плюральность актуально данных метафизик как *некоторых* тотальных способов выражения универсума позволяет запустить, словно на игровом движке³², соучастие метафизик как *программ*, преобразующих то, на чем они запущены — Реальное. Преобразование того, что не позволяет им концептуально сосуществовать — ограничение эксклюзивной дизъюнкции, которая реализована в принципе непротиворечия — в принципе, которым каждое сущее определено как конечное сущее. Выступить против диктата времени и стать — Временем: «Мыслите как я, ведь интеллект есть время»³³.

VI. Общее дело метафизик как проект конвертирования невозможного в сосуществующее³⁴

Итак, как выстраивать навигацию в Реальном, в котором сосуществование метафизик — философий и не-философий — фактично? Эмануруя из режима онто-экономического противоборства, онто-экология метафизик не ограничивается фактическим

³² Об этой не-метафоре в связи с материализмом см. подробнее: Ветушинский А. Во имя материи. Пермь: Гиле Пресс, 2018.

³³ Негарестани Р. Хронозис / Реза Негарестани, Кит Тилфорд, Робин Маккей; перевод с английского П. А. Хановой. М.: Издательство АСТ, 2022. С. 55.

положением дел, обращаясь к условиям своей под-разделенности — к средствам производства *реализации возможности невозможности метафизик*. Таким средством производства оказывается трансцендентальное — время. Оно располагает то, что ему подвластно, в хронологии, пусть даже события хронологии, зафиксированные в хронике, способы к изменениям³⁵. Инклюзивная дизъюнкция³⁶ удерживает-вместе невозможные актуализации виртуального при выборе всех возможных миров сразу³⁷ — этот тип дизъюнкции, с одной стороны, обеспечивает мыслимость сосуществования каждого из возможных универсумов; с другой стороны, невозможные реализации универсумов, равно как и их фрагменты, удерживаются-вместе без того, чтобы слиться в единое.

Но этот способ интеллигибельности предельного сосуществования, который выстраивается долгой историко-философской игрой философов имманенции, тем не менее оставляет потаенным способ продуцирования невозможности, тем самым отдавая на откуп трансцендентности порождающий принцип как невозможности, так и сосуществования.

Какова же функция философии и не-философии во всем этом? Они, (не-)философии, позволяют сделать сосуществование интеллигибельным. Иначе, фактом существования плю-

³⁴ Удачным примером здесь выступает проект коинсидентологии по созданию четверичного кода как продолжения греческого атомизма, монадологии Лейбница и алеаторного материализма Альтюссера. Основанный на варьировании максимального прилегания и минимального проникновения, этот код разрабатывается для микширования фрагментов возможных миров с целью создания наилучшего. См. подробнее: Регев Й. Введение в исчисление сред // Логос. 2020. Том 30. №5.

³⁵ Помимо проектов Рассела, Берроуза, CCRU, Регева, можно вспомнить Петра Дамиани. Он допускал, что Бог может сделать бывшее не бывшим — изменять прошлое, воздействуя на виртуальность миров. «Дамиани приходит к выводу, что принцип непротиворечивости не накладывает ограничений на власть Бога», поскольку непротиворечивость есть ограничение, налагаемое на существующее во времени, а не в вечности. См.: Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Средневековая христианская философия Запада. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001

³⁶ См. подробнее интерпретацию «Бафомета» Клоссовски, предпринятую в: Шавиро С. Вне критериев. Пермь: Гиле Пресс, 2018.

³⁷ Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко М.: Логос, 1997.

ральности (не-)философий открывается возможность мира, в котором метафизики способны преобразовывать мир (или миры), выражением которого (или которых) они являются. Преобразовывать коллективно и только в той мере, в которой эта коллективность себя предъявляет, делает умопостигаемой. Преображение трансцендентального, таким образом, оказывается мыслимым не вопреки, но благодаря эмпирическому сосуществованию того, что концептуально невозможно.

VII. Масштабирование как τεχνη существования

«Идентичность-в-последней-инстанции не является лишь тем, что сохраняет или “воспроизводит” фрактальность как тождественную (по отношению к) самой себе. Она, в первую очередь, есть то, что “продуцирует” фрактальность; она является ее причиной»³⁸

Ф. Ларюэль

Принцип непротиворечия, или эксклюзивная дизъюнкция, выступает принципом отбора — или, с позиции не-философии, гарантирует отделенность всякого X от Реального. Не есть ли это искомое трансцендентальное, которым время реализовывает себя в сущих? Или же эксклюзивная дизъюнкция есть не более, чем эпифеномен реализации конечности сущего во времени?

Ложная дилемма: ответы на эти вопросы умножают перспективы, а значит, создают новые метафизики, но задача заключается в том, чтобы преобразовать трансцендентальное³⁹.

³⁸ Laruelle F. Theory of Identities. NY: Columbia University Press, 2016. P. 138.

³⁹ Об интересной попытке субверсировать иерархию и доминирование в том, что, казалось бы, предстает как биологический ограничитель реализации сосуществования, см.: Малабу К. Жизнь одна: сопротивление биологическое, сопротивление политическое. URL: <https://syg.ma/@sygma/katrin-malabu-zhizn-odna-soprotivlieniie-biologhichieskoie-soprotivlieniie-politichieskoie>

Преобразование же достигается масштабированием — метафизика стремится выразить собою тотальность универсума, подобно тому, как часть выражает целое. И если Ларюэль связывает фрактальность как инвариантность при изменении масштабов с Реальным, детерминирующим-в-последней-инстанции инвариантность, или идентичность, то тем самым от взгляда-Одним ускользает то, что при тождественности паттерна на различных масштабах всегда-уже есть разнесенность масштабов — дистанция, которая только и позволяет состояться фракталу в повторении и различии паттерна. Дистанция масштабов выступает не-тематизированным фоном всякого паттерна как фигуры.

Противопоставление константы и переменных, которые Делез снимает в концепте вариаций, во фрактале существует реляционно. Обратимся к математике: алгебраически статистические фракталы задаются константой с переменными, которые проходят отбор сообразно отсеивающей функции. Константы и формулы предзадают то, какие переменные будут включены в состав математического фрактала. Онтологически константы варьируются⁴⁰ в своих переменных, и, как следствие, поскольку они являются центрами, то одновременно и принадлежат, и не принадлежат структуре⁴¹. Иными словами, константы являются переменными в иных структурах, т.е. утрачивают свое господствующее положение в становлении.

Схватывание же рефлексии в масштабах и разрешении — детализации масштабов — конвертируемо: разрешение рефлексии есть масштабирование масштаба рефлексии. Исчерпание масштаба рефлексии посредством его детализации производит разрешение паттерна за пределы данного к иным масштабам. Выявление констант масштабированием осуществляется посредством варьирования эмпирии так, что в ней вы-

⁴⁰ Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2010.

⁴¹ См. подробнее: Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000.

деляется нечто, навязывающее себя — трансцендентальное. Критерием для масштабирования выступает то, что само определяет наличную ситуацию как тождество, сковывая тем самым различие — то, что возвращается в масштабах. Однако всякий паттерн конечен, а потому его существование есть отсрочка его завершенности. Поскольку паттерн существует только в той мере, в которой он отделяет себя от того, что выступает условием его прекращения — отделяет себя от невозможного с собою, то константа есть отсрочка своей собственной невозможности. Возвращение константы (имманентное невозможное) к себе есть ее смерть, поэтому это — отсрочка смерти в переменных, а вариации — отсрочка ничто. Не есть ли отказ от философского решения, осуществляемый не-философией посредством унилатеральной дуальности, — способ сказывания о ничто, сказывание-*ничто*?

И все же наш мир оставляет *еще одну* возможность — чистую возможность мира без метафизики. Вернее: чистая возможность метафизики, совпадающей с миром. Совпадение без удерживания-вместе-разделенным мира *и* метафизики. Мир, в котором нет различия между словом и вещью, различия между намерением и действием, мир без репрезентации... исполнение Реального *mathesis'ом universalis*.

Так не лучше ли оставить в стороне философскую и не-философскую критики, всеобщее противоборство (преодолений) метафизических систем, в надежде заполучить привилегированный доступ к Реальному и обратиться к перераспределению условий существования так, чтобы эмансипировать то, что стремится высвободиться?

Библиография

Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1994.

Блауберг И. Дианоэматика и структурный метод Марсиаля Геру // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 2009.

Ветушинский А. Во имя материи. Пермь: Гиле Пресс, 2018.

Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1971.

Гоготишвили Л.А. Имманентное, трансцендентное и дуальное на пятом этапе не-философии Ф. Ларюэля // Философия и культура. 2011. № 4.

Делез Ж. Имманентность: некая жизнь // EINA1: Философия. Религия. Культура. 2021. Том 10. № 1 (19).

Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко М.: Логос, 1997.

Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2010.

Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009.

Деррида Ж. Когито и история безумия // Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000.

Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000.

Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994

Кант И. Прелегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Собрание сочинений в 8-ми тт. Т. 4. М.: Чоро, 1994.

Кузнецов В. Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии в философии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2008. №1.

Малабу К. Жизнь одна: сопротивление биологическое, сопротивление политическое. URL: <https://syg.ma/@sygma/katrin-malabu-zhizn-odna-soprotivlieniie-biologhichieskoie-soprotivlieniie-politichieskoie>

Малабу К. Можем ли мы отказаться от трансцендентального? // *Философский журнал*. 2018. №1.

Мейясу К. Итерация, реитерация, повторение. Спекулятивный анализ знака, лишённого смысла // *Транслит*. 2017. №19.

Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург—М.: Кабинетный ученый, 2015.

Негарестани Р. Хронозис / Реза Негарестани, Кит Тилфорд, Робин Маккей; перевод с английского П. А. Хановой. М.: Издательство АСТ, 2022.

Рассел Б. История западной философии. М.: Миф, 1993.

Регев Й. Введение в исчисление сред // *Логос*. 2020. Том 3, №5.

Регев Й. Радикальный тиджеинг. Пермь: Hyle Press, 2021.

Савчук В. Топологическая рефлексия. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2012.

Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Средневековая христианская философия Запада. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001.

Ухин М. Сосуществование метафизик как стратегия преодоления вопроса о преодолении метафизики (на правах рукописи).

Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

Шавиро С. Вне критериев. Пермь: Гиле Пресс, 2018.

Brunner F. // *Bulletin de la Societe francaise de philosophie*. 1982. T. LXXVI.

Goklenius R. *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur informatum opera et studio Rodolphi Goklenii Senioris*. Francofurti, 1613.

Gueroult M. *Dianoematique. Livre II: Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris: AubierMontaigne, 1979.

Laruelle F. *Theory of Identities*. NY: Columbia University Press, 2016.

Negarestani R. *Intelligence and Spirit*. L.: Urbanomic, 2018.

Coexistence of metaphysical systems: the (not quite) Reality in the public domain: can we win through reflection?

Maxim Ukhin — Lomonosov Moscow State University (MSU),
Moscow, Russia; e-mail: ukhin.maxim.s@gmail.com

Keywords: transcendental, coexistence, metaphysics, reflection, neo-rationalism, coincidentology, fractal ontology, scaling, ontoecology, non-philosophy, Francois Laruelle, Reza Negarestani, Immanuel Kant

In the article Laruelle's project of non-philosophy is reviewed in the critical approach in light of third modification of the philosophical solution in response to objections from the principle of unilateral duality. The symmetrical non-philosophical problem of the empirical coexistence of metaphysical systems with their transcendental and conceptual impossibility is highlighted. Metaphysics as a part of the universe tends to view itself as a total expression of the universe, but as a matter of fact we know that there are more than one metaphysics. Metaphysics that doesn't express other metaphysical systems as parts of the totality of the universe it represents turns out to be incomplete. The common place for problems of philosophy and non-philosophy allows us to ask the transcendental question of possibility of access to the Reality, and also determines the limits of non-philosophical approach. A non-philosophy and philosophy are considered equal through the reflective operation of reflection. This operation is understood as the possibility of oneself to go beyond one's own

limitations — the self-application of the operation of reflection modifies its energy so that it now longer could be a reflection. The study of its functional possibilities leads us to the premise that the reflective operation of reflection cannot be the exclusive to any of the metaphysics, which limits the total expression of the universe and the claim of metaphysics to be essential and unique. Demonstration of an alternative non-philosophical strategy for the de-hierarchization of philosophy by the methods of unilateral duality allows us to doubt the privileged access of non-philosophy to the Reality, which makes is possible to provide evidence of an a priori necessity that non-philosophy really occurs as One. Variety of the transcendental, expansion of intelligence and formulating common fields of metaphysics offers a pragmatic refocus from the representation of the Reality to its joint transformation. The author proposes a solution to the problem of transcendental and conceptual impossibility of metaphysical systems and non-philosophy in the developed onto-ecological project based on concept of scaling, the fractals and the neo-rationalistic project of the philosophy of artificial intelligence of Reza Negarestani.

Приложение

Ответ Делезу. Я, философ, ЛГУ

Франсуа Ларюэль

Ответ Делезу. Я, философ, лгу

Франсуа Ларюэль — Université Paris-Nanterre, Paris, France;
email: francois.laruelle@free.fr

Пер. с фр. Михаила Ляковского¹

Предложенный текст является одним из ключевых произведений не-философии, позволяющий провести демаркационную линию между старым и новым способ существования философии в качестве науки о философии; иначе — не-философия как наука о философском решении, отличная от мета-философии. Написанное в 1993 году как ответ на ремарки, оставленные в программном тексте «Что такое философия?» Делезом и Гваттари, не-философское произведение предпринимает попытку эмансипации не-философии из оков философской трансцендентности, заявляющей о себе через подчинение имманентности в пользу множественности. Делез и Гваттари рассматривают не-философию в качестве одной из «самых интересных попыток в современной философии» по работе с имманентностью, соединяющей в себе, согласно Делезу и Гваттари, философское и не-философское, где последнее, по мысли Ларюэля, оказывается вытесненной на периферию — Иным философии.

Рецепция проекта не-философии, отмечает Ларюэль, искажается попытками философии инкорпорировать радикальную имманентность Реального, которое сказывается собою не-философией. Философы клонируют ларюэлевское Одно как субстанцию, королем имманенции которой выступает Спиноза. В своем «Ответе» Ларюэль подробно описывает основные прин-

¹ Перевод с французского Михаила Ляковского по изданию: François L. Réponse à Deleuze. La Non-Philosophie des Contemporains. Paris: Kime, 1995, pp. 49-78. Публикуется с любезного разрешения автора.

ципы и идеи не-философии, а также механику работы с философиями в качестве datum — простыми «данными», или «сырьем». Одновременно анализируя делезианскую мысль, которая, по мнению Ларюэля, так и не смогла выйти из пределы «само-достаточности» философии, — ее рекурсивной закольцованности на себе самой, — Ларюэль, признавая Делеза в качестве одного из величайших философов, утверждает: целью не-философии не является уничтожение философии, но только приостановка ее квазисамо-достаточности и, таким образом, пробуждение ее от догматического сна. Не-философия становится способом обойтись с философией, конституированной философским решением, что значит: обойтись со всякой возможной философией. Демонстрация метода науки о философии реализуется в расширении Спинозизма, обнаруженного Делезом и Гваттари в не-философии, которое получает имя не-спинозизма, выраженного новыми принципами.

Философская дискуссия не может быть интересной и даже возможной, если она не устремляется за пределы мышления: необходимо отдать должное Делезу за то, что он высказал это в столь ясной манере. Стоит заметить, что одна из задач книги «Что такое философия?» — требование философской наивности, столь простодушной, но в той же степени провокационной, что прояснение наших предельных предпосылок по отношению к философии становится неизбежным, ведь нас зажимают в углу и заставляют выложить собственные «придирки» к ней. Мало того, что трудно отвергнуть *disputatio*, признавая в нем суть философии как *ἀγωγή*, «партизанства» (если не «войны смеха ради»), так надо еще и оправдать отказ от диспута самой сущностью мысли и реального. Ведь, как известно, всякая критика коммуникации в сухом остатке сводится к объяснительной записке — к коммюнике, объясняющему отказ от коммуникации. Высмеивая же издержки «коммуникативного» этоса, подобно авторам книги, с деланой наивностью или философской верой, можно волей-неволей обнажить свою неподдельную наивность. В конце концов, философия никогда не была Нагорной проповедью, сулящей идиотам «блаженства духа». По крайней мере, неплохо было бы вспомнить, что философ, слышущий парагоном догматизма, также вписывает коммуникацию и эпистолярные «донесения» в сущность Бытия. Но, быть может, пример Лейбница показывает, что его понятие и практика коммуникации сами догматичны, разрушают или овеществляют себя, о чем свидетельствует общая некоммуникабельность его философии. Кажется, будто тот же самый парадокс, только с точностью до наоборот, поражает философию Делеза: ее, очевидно, легко транслировать, но очень мало кто в ней разбирается, а еще меньше тех, кто пускает ее в ход. Нет никаких сомнений, что философскими средствами эту проблему не разрешить, ведь каждая из философий по-своему определяет понятие «коммуникации», сбивая координаты или правила «объективной» оценки коммуникативных и не-коммуникативных сил, силу ошибки в коммуникации, сочетание которых опреде-

ляет философию. Столь преуспевшая и уверенная в себе книга так хорошо продвигает философский аффект в ущерб науке и искусству (не науке и искусству как таковым в их практическом воплощении, но философскому понятию науки и искусства; не кино как таковому в его практическом воплощении, а понятию кино), что чистое восстание «самой науки» и «самого искусства» как имманентных практик, не опирающихся на понятие, и при этом обосновывающих себя без философского авторитета, будет поднято против столь уверенной в себе философии. «Мы вправе восстать против философов» — вот она, философия, в момент своего триумфа. Возможно, никогда еще философ не признавал с такой очевидностью автономию науки и искусства, отрицая ее с такой изоциренностью. «Соглашательский» или «соседский» стиль этой книги — это то, что авторы противопоставляют коммуникации, а также то, что является ее самой большой опасностью и самой невидимой ее уловкой, но в тоже время и лекарством для того, кто умеет замечать трюкачество. Тот факт, что философия непрерывно повторяет акт своего самоутверждения, пытаясь противостоять своей исторической и мировой прекарности, может смутить разве что других философов. Напротив, заминированный пьедестал, на который воздвигнуты наука и искусство, вновь принуждает мышление рассмотреть гипотезу, согласно которой «мышление-искусство» и «наука» могут и должны подвергаться экспериментам, но не без конца самоутверждаться, как это происходит с философией.

Каким образом можно по-новому проблематизировать эту книгу, а точнее, превратить ее в проблему нового типа, если она сама — ответ на вопрос «что такое проблема»? Предположим, что существует книга под названием «Что такое философия?» и что она претендует ответить на этот вопрос своим собственным существованием и тем, что она манифестирует. В таком случае обсуждать ее невозможно, потому что эта книга находится в самом центре философии, а сама философия — в центре этой книги; потому что мы находимся перед альтернативой — Философия или Природа (*Philosophia sive Natura*),

и потому что мы не вступаем в диалог с Богом, не общаемся с естественным феноменом, не спорим со Спинозой. Это абсолютная книга — она пишется и сказывается, становится и по ходу отвечает на вопрос «что может сделать книга и, в частности, “философская” книга?» следующим: она может лишь самописаться. А читателю этой книги только и остается, что наслаждаться творением, созданным без него.

Таким образом, остается только панибратский или кухонный тон дружеской беседы о Старшем или Чужестранце, о не-философе, который пришел рассказать нам чудесную историю о философии. Тон этой книги, его невыносимая легкость, кажется чем-то средним между исповеданием философа и сказкой, в которой он счастливо встречает свою старость. Мы не поддадимся на эти уловки. Ведь если речь идет о том, чтобы сделать то, что сделали авторы, а не просто повторить за ними, то у нас остается единственный путь, который они не учли — это действительно сделать то, что они сделали только на словах, в очередной раз смешав «делание» и «говорение», прикрыв это именем «творчества», как это делают все философы. Нам только предстоит произвести или начать практиковать имманентность, которая была заявлена авторами и, возможно, выступает имманентностью лишь на словах. Возможно, не комментировать эту книгу, а проблематизировать ее — стратегия, которая не сильно отличается от того, что сделали авторы. Деконструировать «Что такое философия?» — значит пытаться в очередной раз противопоставить ей Витгейштейна, Хайдеггера или Деррида, что было бы легко, но в тоже время бессмысленно или невозможно. Как вы хотите деконструировать возникновение философии, явление Христа и пришествие Спинозы-Христа? Однако, быть может, остается возможность действительно сделать то, что они задумали: произвести такое реальное, которое не будет просто Иным философии.

I. Имитация Спинозы и Евангелие философии

Мы можем наблюдать интересный диалог между мертвыми и живыми, театр мертвых фигур, живых в силу становлений и метаморфоз, увлекающих их за собой — диалог, который ведется в полголоса. В нем участвуют греки — Сократ и Платон, но не Эпикур и Лукреций; Спиноза, Ницше и Бергсон — фетиш-триада: Бенедикт, Фридрих, Анри и другие, попросту — философские диковинки. Здесь же размещаются Кант и Гуссерль — оборотная сторона философии, её ответвление, её окраины. Да, именно так: это философия окраин. Не стоит забывать и о великих «коммуникаторах» современной философии. Кроме того, есть и фигура Христа, выполняющая функцию сингулярности или пустой клетки события, раз и навсегда занятой Спинозой, более причастным к Христу, нежели христиане. Для Спинозы Христос — лишь новая маска, однако это место мог занимать и Дионис: не будем забывать, что между Спинозой и Ницше Христос был окончательно распят или же распят вновь. Исповедание философа целиком и полностью заключается в подражании Спинозе, давшему имманентность в своем Откровении; кто видел Спинозу — видел философию во славе. Философская вера перестала быть ожиданием, но ее самореализация не состоит в ее подавлении, напротив, ее второе пришествие в самом ее существовании, то есть в ее становлении — вот абсолютная (*pleine*) или естественная вера. Спиноза воплощает философию, как Христос воплощает веру. Мы дважды скажем, предлагая два возможных варианта написания, что они оба воплощают веру-для-всех или веры-для-всех. Философию-для-всех, если угодно, или другой способ сказать об Одном-Всеобщем.

Сложно скрыть наше ошеломление этим возвращением «высокого стиля» в философию, этой попыткой соперничества с Платоном, Спинозой или Гегелем. Философская сцена, охватывающая весь земной шар, однако раздробленная и вынужденная базироваться на коммуникативном опыте, одновремен-

но обозревается *философией*, которая очень близка к тому, чтобы быть *perennis*, вечной, — по крайней мере, в силу равнообъемности и равноинтенсивности себе и своим становлениям. Наши авторы по-прежнему верят в логику, но не в англосаксонскую, а в логичность Спинозистского атрибута, ницшеанской перспективы, или в гегелевскую логику. На свой лад они непрерывно полируют Великое зеркало, зеркало Витгенштейна, тысячи поверхностей плана имманентности, который они сгибают и складывают для того, чтобы он, подобно этому зеркалу, не разбился, не раскололся на множество кусочков, не погрузился в другую имманентность языковых игр или текстуальных сил. Они продолжают утверждать, что понятия по сути только и делают, что «мелькают на виду». Они непрерывно призывают логику окончательно замолкнуть. Они недолюбливают историю, которая, по их мнению, походит на землю, испещренную ухабами. И они предпочитают сглаживать становления, которые, по крайней мере для некоторых из нас, лишены шума и ярости, образующих современность, чтобы о них могли что-то донести те, кого они сами называют идиотами. Событие, являясь стоическим, обладает тенденцией к безудержной платонизации. И обычный человек, который сопровождает эти становления и подвергается им, находится в центре бури, где царит несомненно странный, но покой.

Можно с уверенностью сказать, что эта книга, рьяно претендующая стать вечной, недостаточно философски нововременная, и, кроме того, упускает поворот к иудаистскому Иному (*tournant judaïque*), который во многом определил философию XX века. Имей Гегель возможность высказать свое мнение, он бы заявил, что Делез упускает «персонализм» (*principe de personnalité*), рефлексивность и кантовскую субъективность. Однако книга часто обращается к Гегелю и в чем-то с ним соглашается: концепт как философская деятельность; Христос в качестве символа события «философии», его окончания и нового начала; круг самополагания, позитивность бесконечного. Но этого мало для того, чтобы заявить о «возвращении к Гегелю».

Что касается иудаистского поворота, он остается в книге на минимально допустимом философском авторитетом уровне, в гомеопатической или спинозийской дозе, но никак не гетеропатической или левинасовской. Очевидно, что на кону стоит бесконечность, тогда как Другой (*l'Autre*), Другие (*l'Autrui*), Друг и брат, которые встречаются в начале книги, служат знаком и предупреждением: мы, спинозисты, тоже современные (*contemporains*)! Обратимся к бесконечности и перечисленным фигурам Другого, чтобы ощутить сладость иудаизма, ту брутальную нежность становления, через которую Делез разрешает все конфликты.

Хотя Другие (*Autrui*) далеки от непонятной и внемировой бесконечности, которая держит меня в заложниках, речь всё ещё идет о понятии и мире, «мире возможном», но, без сомнения, мире. И вот перед нами предстает ницшеанский философ (*à la nitzschéene*), у которого есть друзья, а не ученики. Его главным чувством оказывается братство, но в качестве становления или перехода: Мы не братья, мы становимся ими — еще один способ отказаться быть опекуном или заложником Другого человека. Ницше обрел «старшего брата» в лице Спинозы. Но нельзя сказать, что Делез — младший брат этих двух, он другой брат или другой-нежели-брат (*qu'autrement-que-frere*). Хотя речь и не идет о замаскированном возвращении к сущностно аристократическому сообществу, этого чувства недостаточно, чтобы построить демократию или заложить ее фундамент. Этим-то и заинтересован Делез: что проходит между демократией и аристократией или проскакивает в промежутке между ними? Сущность философии, состоявшейся как становление, точно не «демократия», причем во всех смыслах этого слова, а не только в смысле либеральной демократии или этики Другого человека.

Вернемся к теме бесконечности. Если Делез, как все прочие философы, и сталкивается с какой-то проблемой, то это она. Речь не идет о том, чтобы помыслить бесконечное (как я, конечное существо, могу мыслить бесконечное?), но о мыш-

лении-бесконечности. Для этого достаточно позволить бесконечности мыслить себя. Чтобы бесконечное мыслило себя, необходима триада: во-первых, само-полагание или само-производство, некогда — желающих машин, сегодня — понятий; во-вторых, план или полное тело-без-органов в прошлом, обозримый план имманентности сегодня; в-третьих, и это следствие, неизбежная маргинализация человеческого субъекта, трактуемого как действие и страдание. Мы можем сказать «человек наслаждается» с той же оговоркой, с какой Спиноза говорил «человек мыслит».

Тем не менее это машина, созданная для решения проблемы бесконечности, все еще должна хоть что-то производить. В чем заключается подлинное философское открытие Делеза, если его философия не имеет предмета или заявляемых положений (но только машины), если его работа не имеет тематического единства и ее нельзя анализировать, исходя из ее классических шарнирных соединений в виде предмета, темы или метода? Ведь она просто работает. Нельзя сказать, что его подлинное философское открытие — это триада Спиноза-Ницше-Бергсон, ведь в противоположность тому, что о нем говорят, он не историк философии: он погружает философию в становление. Может быть, это событие? Нет, стоики уже открыли его. Множественность? Её уже открыл Ницше. Возможно, это открытие бесконечной силы события, потенции к бесконечным изменениям Спинозы, Ницше и Бергсона, открытие силы самой философии, когда она вершится и скользит в себе самой, подобно химере «рыба-вода»². Его подлинное

² Вероятно, здесь Ларюэль делает отсылку к бергсоновскому примеру взаимодействия пловца и воды в процессе обучения плаванию (становлению пловцом), который потом будет интересовать и самого Делеза. Это взаимодействие образует «химеру» пловец-вода и раскрывает смысл того, чем является становление и обучение в «Творческой эволюции». Ларюэль говорит о рыбе вместо пловца, но смысл, видимо, все тот же: речь идет о самовоспроизводящемся комплексе из двух функционально соотнесенных элементов. Так что можно перевести здесь как «химерическое рыба-вода», и что у Ларюэля является указанием на способность философии (которая и есть эта химера) к подобного рода бесконечному самовоспроизводству. — *Прим. ред.*

открытие — это бесконечное, неограниченное становление в качестве разрешающего принципа мышления, принципа изменения и «творения».

Поскольку речь идет о Христе и Благой вести, мы скажем, что он — Иоанн Предтеча философии, но Иоанн *a posteriori*, который явно оппонирует святому Павлу и преследует задачу открыть нам глаза на уникальное событие, которое провоцирует нас мыслить; но, будучи уникальным, оно может быть исключительно повторено или возведено в степень, чьим показателем выступает бесконечность. Отсюда практика Делеза по усилению философов, их превращению в события, становления и наслаждение, практика постоянной смены понятий, но не манеры их функционирования, практика маскировки Спинозы, Ницше и других. Отсюда его этос: человек находится дома не тогда, когда пребывает «в» бесконечном, но выступая его соседом. Если можно так выразиться: бесконечное этологическое становление. Отсюда его этика: подражание Спинозе-Христу, всегда частичное отождествление с философами; мудрость как творение, но как вечное творение, изнеженное и приглушенное, ведь нельзя совершить творение *ex nihilo*. Скрещивая Ницше и Бергсона, он называет «творением» бесконечную работу (*fonctionnement*), *causa sui*. Таким образом, «творчеством» оказывается вечный комментарий, обращенный на историю. Он практически божественен, но вместо извлечения герменевтического смысла он извлекает оттуда работу и события, без конца упоминая имена собственные. Делез заново раскрыл секрет (или подлинное) философии, секрет, который, как нас пытаются убедить, принадлежит древности и был утерян. Он обнаруживает философскую идиому, ставшую чуждой самой себе, но остающуюся идиомой, поскольку она стала языком, на котором говорит бесконечность. Язык благой вести является абсолютно частным, но в то же время абсолютно всеобщим. Их совпадение — вершина самосозерцания философского сообщества. Отсюда ужас перед консенсусом и коммуникацией как трансцендентными подделками.

II. Ответ на возражения Делеза об Одном, науке и не-философии

Делез сделал три развернутых — но требующих читать себя между строк — критических замечания относительно того, что мы называем не-философией, и противопоставил этому иное понятие — понятие не-философии.

1. В тексте «Что такое философия» не-философское Одно трактуется как «Одно-Целое», близкое Спинозе. Между строк: речь о близости, но не о тождестве. На это есть причина:

2. Это Одно расчищает место скорее для науки, чем для философии (ведь следует расчищать место именно для последней). В тексте утверждается, что «не-философия» должна также быть «не-наукой»³.

3. Наконец, третье критическое замечание, которое не представлено в тексте явно, но тем не менее прочитывается: «не-философия» претендует на то, чтобы занять внешнюю позицию относительно философии, претендует быть наукой о ней, тогда как ей следует составлять внутреннюю предпосылку философии.

Примечательно, что эти три замечания, образующие систему, основаны на одном фундаментальном искажении — поспешной и теоретически неверной интерпретации Одного, к которому и восходит проблема не-философии.

Первое возражение:

Одно, о котором идет речь, или радикальная имманентность, выступающая его определением, не является Одним-Всем, близким к Спинозе или нет, но скорее Одним-без-Всего или даже Одним-без-Бытия, которое мы также называем Одним-в-послед-

³ За всю книгу Делез делает лишь несколько замечаний о Ларюэле и его не-философии. В настоящем пассаже Ларюэль имеет в виду следующее высказывание Делеза: «Мы не видим причин, почему это реальное науки (*réel de la science*) также не выступает не-наукой». В сноске, где Делез делает это замечание, нет никаких предшествующих логических звеньев, которые подводят к этой идее. — *Прим. ред.*

ней-инстанции, чтобы противопоставить его взаимобратимости Одного и Бытия и спинозовской взаимобратимости Одного и Всего. Некоторые современные философы питают отвращение к Одному, имея на то свои причины. Это свойственно и нам. Но следует оговориться, что наше отвращение направлено на Одно, коррелирующее (неважно на каком основании и в силу какого отношения) с многим, или обратимое — взаимно или нет — в Бытие. Преобладает ли Одно над Бытием, Многое — над Одним или они поочередно преобладают друг над другом — неважно, Разумеется, это традиционные решения, которые стоит исследовать, но они никак не связаны с нашей проблемой. После этих оговорок становится возможной реальная критика Имманентности Делеза. Среди прочего, эта критика отстаивает более радикальную форму имманентности, исключая из нее всякую трансцендентность: не только телеологические сущности и предмет телеологии: но теперь и предельную форму трансцендентности: самополагание, *survol*, складка или дублет. Одно-в-последней-инстанции приостанавливает работу Одного-Всего и, в более общей перспективе, любую взаимность, другими словами, любые отношения, даже если они не связаны с Бытием.

Это по праву исключает следующие два метафизических преобразования, которые можно совершить с тем, что зовется мышлением об Одном или не-философией:

1) Одно означало бы Одно-для-всех, Одно-на-все случаи жизни (*Un-pout-toutes de l'évenement*). Это исключено, поскольку Одно по своей сути не нуждается во Всем и не отчужденно от него, даже если Все нуждается в Одном.

2) Одно, напротив, означало бы Все для Одного. Это тоже исключено, поскольку то, что не является Одним (Бытие как многое или как наука) относительно автономно, специфично и образует несводимую к Одному инстанцию, в которой оно находит свою причину, но лишь причину в-последней-инстанции. Этот тип причинности взаимно обеспечивает соответствующей автономией реальное-Одно и науку (мы подходим к этой теме).

«Наука» существует благодаря Одному, она не существует для него.

Второе возражение:

Одно-в-последней-инстанции расчищает место или служит причиной для мышления, которое не может быть ни наукой, ни философией, но выступает, скорее, унифицированной теорией науки и философии, которую следует понимать как «трансцендентальную науку». Для нас наука является подлинной «онтологией», за исключением того, что она не сводится к логосу философского типа. Бытие больше не обладает само-полаганием, или, что более точно: Бытие несостоятельно или не-состоятельно, и теперь это не Бытие философской онтологии. Оно низлагается⁴ Одним и полностью лишается своего само-полагания. Тем не менее, Одно сохраняет его множественный характер, оставляя ему возможность быть философски несостоятельным многим. Наше понимание науки не опирается на классическую триаду (понятие, план имманентности, типаж). Такая трактовка предполагает, что наука представляет собой ухудшенную версию этой триады (функция, план референции, частичные наблюдатели), ее упадочную версию, слишком медленную относительно хаоса бесконечных скоростей, с которыми может сладить только философия.

Наука как «унифицированная теория» скорее выступает первой и единственной мыслью, исходящей из реального как Одного-в-последней-инстанции, Предметом и пристанищем этой мысли выступает неконсистентное множество, отправляясь от которого она при определенных условиях может стать наукой Одного.

⁴ Во французской версии Ларюэль употребляет глагол «*deposer*», отделяя приставку от корня (*de-poser*). Таким образом, имеется в виду операция обратная «полаганию». Во французской версии дефис играет важную роль, поскольку его отсутствие не наводит на мысль о действии обратном «полаганию» (в обыденной речи эти слова не являются антонимами). Русский способен передать семантику, но не саму игру слов. — *Прим. ред.*

Третье возражение:

Не-философия — это не внутренняя предпосылка философии, не план имманентности, внутренний и внешний понятию. Философия становится не-философией, когда возникает унифицированная теория науки и философии. Она не размещается внутри или снаружи по отношению к философии, но идет за ней как результат работы, которую эта дисциплина [унифицированная теория] проводит над своим философским материалом. Таким образом, не-философия не сводится к Иному философии или новой версии этого Иного. Хотя не-философия и не размещается внутри философии, она находится в радикальной гетерономии относительно нее, ведь она обнаруживает свою причину в Одном, а не Ином.

Не-философия — это неоднозначная, но ценная вещь, новый товар, который циркулирует на рынке философии, и этот товар может быть не понят своим потребителем. Мы никогда не понимали этот термин в том же смысле, что и Делез-Гваттари, которые, похоже, намерены использовать его для восстановления авторитета философии. С одной стороны, не-философия, как мы ее понимаем, не призвана привнести в философию ту форму инаковости, которую она все еще может укротить, а затем сделать ее ответственной за безудержное возвеличивание ее гордыни и авторитета (это и происходит в книге). Это возвеличивание философии произошло, несмотря на все меры предосторожности, предпринимаемые для того, чтобы сделать соседями и только соседями философию, науку и искусство. Ведь такое соседство, напротив, не разрушает древнего иерархического и аристократического идеала, присущего всей философии. Не-философская практика с самого начала призвана восстановить авторитет философии, не разрушая философию, которая по-прежнему необходима в качестве *datum* или феноменов новой науки.

С другой стороны, если наша Идея не-философии не соответствует задаче сделать философскую идиому чуждой самой

себе и при этом сохранить ее, то это потому, что она является решением совершенно другой задачи: построить более теоретически строгую форму мышления, которая оказывается более универсальной и «реальной», чем философия, но в то же время превращает последнюю в частный случай [не-философии] или, возможно, простую «модель» мышления.

Наша задача не состоит в том, чтобы внедрить науку в философию на условиях последней, принимая ее обоснованность как должное, как это пытался сделать Гуссерль, вслед за многими другими; и не в том, чтобы сделать из философию науку. Необходимо (скажем это, прибегнув к терминологии, которая успела всем надоесть) преобразовать философию в простую переменную; рассматривать реальное-Одно и априорные структуры науки как функции или постоянные отношения, чтобы вывести из них не-философские высказывания.

И, наконец, следует добавить, что эти уточнения образуют реальную критику, причем не столько Делеза-философа, сколько философа в Делезе, а также философии, которая идет путем такого рода фальсификации, всегда выражающей сопротивление.

III. Таблица принципиальных различий

«Ограниченной» не-философией будет называться та ее версия, которая все еще обнаруживает свое место внутри философии, в свою очередь остающейся хозяйкой инаковости или ограничивающей ее. А «обобщенной» — ту, что вытекает из видения-в-Одной действует как унифицированная теория науки и философии, представляющая собой обобщение философии на не-философских условиях. В следующих положениях они будут противопоставлены по ряду пунктов:

1.1. В ограниченной не-философии, берущей начало от Спинозы и Ницше, Одно и Многое, Одно и Бытие, Одно и Все взаимозаменяемы, и хотя, несомненно, форма этой взаимной обратимости здесь отличается своей радикальностью и уничтожает ее метафизические формы, она переутверждает и усиливает

основную аксиому их конвертируемости, основополагающую для философии.

1.2. В обобщенной не-философии Одно и Многое, Одно и Бытие, Одно и Все более взаимозаменяемы. Абсолютным образом, речь даже не о переворачивании их иерархии, даже не о практически полной приостановке их взаимности. Это новая диспозиция Одного, Сущего и Всего, посредством которой они отныне определены через казуальное отношение, названное детерминацией-в-последней-инстанции, в которой Одно предшествует Сущему, никогда не отчуждаясь в него.

2.1. Имманентность Одного-Всего остается имманентностью плана, всеобщего, сверх-детерминированного многим. Это имманентность для себя, чье «для» указывает на конечную интенциональность и в точности — на позиционность. Это само-полагаемая имманентность, которая остается ограниченной как имманентность именно потому, что она хочет охватить Бытие или универсальное, потому что она хранит в себе саму форму трансцендентности, если не трансцендентных сущностей, и потому она препятствует самой себе.

2.2. Имманентность Одного-без-Всего уже не самовластна, но именно не-позициональна (в) себе или не-тетична (в) себе, абсолютно лишена самой формы трансцендентности, которой [все еще] являются складка, парение (*survol*) и становление.

Если существует разрез, установленный самой имманентностью, то он проходит между Одним и Всем, а не между Одним-Всем и его так называемыми модусами или «трансцендентными» режимами.

3.1. Многое и т.д. ... остается в плену у Одного-Всего или у последовательности в форме само- или сверх-полагания. Многое изначально не избавлено от последовательности, и его непоследовательность обязательно проявляется как отсутствие или недостаток, несмотря на принятые меры предосторожности.

3.2. Многое не-философии трансцендентно конституируется Одним-в-последней-инстанции, несомненно, из философского многого, из смешанного Одного-Многого, но Одно, с этой сто-

роны, приостанавливает в ней всякую последовательность посредством само- или избыточного полагания, а с другой стороны, определяет ее как радикально многое. Бытие не является ни плоскостью, ни горизонтальным экстатическим проектом, ни бесконечным планом, ни полным телом, горизонт которого превратился бы в исчезающую линию.

4.1. Не-философия, идущая от Спинозы и Ницше, является попыткой заручиться философским авторитетом, все еще философски ограниченным, и чья сила по отношению к деконструкции может быть обсуждена, если не «решена», то, по крайней мере, измерена сравнительной силой аффектов или реальности, от которых каждый из них зависит.

4.2. Не-философия, поскольку она возникает из взирания-в-Одно, а не из философского решения, и осуществляется как радикально непоследовательное многое (т.е. «противостоит» любой философской, а не только научной форме последовательности, например, конкретной иерархии бытия), начинается с глобального приостановления авторитета философии, не уничтожая и не отрицая его, а скорее предоставляя его в качестве простого материала операциям «силы (мысли)», которая есть лишь его детерминация-в-последней-инстанции.

5.1. Ограниченная не-философия ограничивает себя, ограничивая реальность науки по отношению к философии и наоборот, позволяя, наконец, философии предстать в качестве первого и единственного хранителя реальности, здесь — Одного-Всего. Инфернальное потенцирование метафизики (суперфизика) даже в большей степени, чем деконструкция метафизики, начинается с постулирования власти философии над реальным и, таким образом, с обесценивания науки, даже если она знаменует собой прогресс в этом отношении.

5.2. Обобщенная не-философия начинается с основания мысли, которая сама по себе не является ни научной, ни философской, — с Одного как причины-в-последней-инстанции («сила мысли»), а не с философской предпосылки; не-философия показывает, что это Одно мыслимо только в мысли, ко-

торая использует философию как материал или феномен, а не в самой философии, чей авторитет, таким образом, нивелируется с самого начала.

6.1. Ограниченная не-философия — это всего лишь предпосылка философии, ее измерение, а не ее сущность или становление; условие философии, которое последняя должна преодолеть и которое остается под ее властью.

6.2. Для нас не-философия — это абсолютно конкретная программа мышления. И абсолютно позитивная, более чем простое гетерономное отношение к философии. Она предполагает нечто большее, чем отказ от авторитета последней; другое использование — позитивное — как материальный и частный случай не-философии. Не-философия — это программа, которая реализуется имманентным образом.

IV. Проблема имманентности: случай Спинозы

Существует также другая проблема, которая занимает равную, если не большую, часть философских исследований наряду с проблемой многого, — это проблема имманентности. По итогу сформировалось два подхода к решению проблемы *Одного (l'Un)*:

(1) Одно как Все, получаемое путем редукции грубых форм трансценденции, а не трансценденции как таковой. Это решение прослеживается от Спинозы до Делеза.

(2) Одно как само-аффектация или имманентная «радикальная» жизнь, сохраняющая общую форму мыслительного «я» и дополненная трактовкой трансцендентности, которая сама является трансцендентной. Даже если «жизнь» является методом, сохраняется предельная атмосфера трансцендентности, предельный эмпиризм в критике последней. Это решение Мишеля Анри.

Обоим решениям, но все же склоняясь ближе ко второму, мы противопоставляем Одно-в-последней-инстанции в качестве имманентности, лишенной онтико-онтологического содержания;

имманентности, которая, таким образом, уже не мыслится как вытекающая из акта данности или само-привязанности, то есть как функция трансценденции, в противоположность которой эта имманентность характеризовалась бы как Эго.

В случае проблемы имманентности мы всегда проходим по тонкой грани, где все может быть либо потеряно, либо спасено. Вопрос в том, будет ли имманентность реальной и имманентной только себе, или же она в конечном счете останется достоинством плана, универсума или даже эго.

Каким образом можно обеспечить приоритет имманентности, не пренебрегая трансцендентностью и не отрицая ее? Где провести демаркационную линию, да и вообще: нужно ли ее проводить? Более того, с необходимостью ли имманентность образует бесконечную плоскость, бесконечную скорость, если она не с необходимостью образует пространство отсчета, определяемое осями или координатами? Вместо того, чтобы начинать с Одного, Бытия, Другого или сущностей, Делез начинает с двух операторов, которые их разделяют и которые являются как бы парой координат, с помощью которых он конструирует и природу, и мысль. Но, проводя линию демаркации, он расчленяет эту пару и выбирает в качестве элемента мысли «только» имманентность, глобально отвергая трансцендентность как теологию, иллюзию и рабство. Такой эксклюзивный выбор характерен для философии. Это селекция, которая де-факто скрыто вводит другой термин и неосознанно прибегает к нему, восстанавливая тем самым сцепление и обратимость более глубокую, чем любая эксплицитная тематизация обратимости.

Почему, например, «между двумя», «между временем», «между многим», «вечное становление» и т. д.? Потому что это смесь — более глубокая, чем любое наблюдение, само-полагание или план имманентности, — смесь, объясняющая каждую из них: смесь имманентности и многого, то есть трансцендентности. При этом проблема имманентности остается совершенно оригинальной и специфичной. Делез слишком быстро сводит ее к проблеме многого, не отдавая ей должного; многое — его исход-

ная проблема, та, которой подчинена имманентность. Но отношения Одного и Бытия специфичны и изначальны, они не сводимы к отношениям Бытия и Многого, Бытия как Одного или как Многого. Более того, бессмысленно претендовать на прояснение статуса бытия и должного содержания трансценденции, пока имманентность сама по себе не продемонстрировала свою неконвертируемость с трансценденцией.

Между имманентностью и множественностью, то есть трансцендентностью, все обстоит так же, как и в любой контрастной паре: философия начинается с их более или менее обратимого сопряжения, причем ни один из терминов не проработан адекватно и окончательно, а оба циркулируют вместе, спиной к спине, в непрерывном круге взаимной детерминации. В отличие от этого, не-философия, являющаяся единой теорией, требует, чтобы имманентность была изначально задана и обеспечена хотя бы для того, чтобы гарантировать реальность, строгость и не-круговую направленность ее рассуждений. Только после этого, на этом надежном фундаменте, не-философия приступает к выяснению сущности многого, заполняющего (не)реальное, пустоту Бытия и его бытийного способа, заданного после Одного и в соответствии с *datum* философии. Не-философия выявляет каждый порядок в его абсолютной или относительной автономии, не смешивая их и не доводя до состояния слияния или неразличимости.

Предписание «имманентно себе, а не чему-то другому» фактически императивно, но в нем скрыта неопределенность, предельная двусмысленность. В «себе» заложена амфиболия, которая вновь вводит не «вещи», т.е. овеществленные трансценденции, а чистую форму трансценденции в качестве расстояния или отношения, поверхности или универсальной плоскости. Очевидно, что все это не характерно для традиционной метафизической или диалектической мысли: это не расщепление тождества, невидимая и коэкстенсивная дистанция Одного. Философски нормальное, но теоретически амфибологическое понятие «плоскость имманентности» означает, что имманентность продолжа-

ет вращаться вокруг плоскости и как плоскость. Она продолжает вращаться вокруг самой себя («в себя») как вокруг оси трансценденции. Имманентность, таким образом, остается «объективной», хотя и лишенной какого-либо объекта. Она остается видимостью объективности и порождает новый образ реального и мыслимого. Вместо того, чтобы быть абсолютно безликой и невидимой, она принимает облик плоскости, топологии, исследования и созерцания. Философ-спинозист проводит демаркационную линию между Бытием, лишенным сущностей, но всегда находящимся в состоянии само-полагания, и сущностями как «трансцендентными» образованиями — между полем присутствия и присутствующими объектами — вместо того, чтобы проводить ее прежде всего между Одним и Бытием, или между реальным и объективностью.

Удалось ли нам в таком случае реально отойти от трансцендентности? Если мы говорим о трансцендентности вещей, онтической трансцендентности или дублете объект-объективность, то без сомнения удалось; но не более того. Прежде всего сохраняется остаток объекта, онтический остаток. Бытие проявляется там как частичный поток/объектная система, или как неразличимость понятий «мост» и «область». Вот что остается от старого идеалистического «объекта», когда он проходит через жернова ленты Мебиуса. От бытия остается плоскость имманентности или полное тело без органов, сама лента, которая является имманентной внутренней формой именно трансцендентности, но ни в коем случае не реальной имманентностью. Она больше не относится к другому в смысле онтического объекта, но все еще не радикально относится к себе, — все еще относится к чистой трансценденции, к чистой форме трансценденции. Понятно, что в философии такого типа только о чистой трансценденции можно сказать, что она, в конечном счете, есть то, что имманентно самому себе, и что за данным работает машина-донорство или плоскость имманентности, которая неизбежно должна была вновь появиться за «концептами».

В не-философии уже нет «линии демаркации», пролегающей между Бытием и Одним, в результате которой любимая операция философа оказывается низложенной. Безусловно, «к» «себе» чуждо самосознанию и интенциональному субъекту. Но это слишком легкая победа. Она скрывает последнюю форму трансцендентности и даже интенциональности: высшую форму дистанции топологического типа.

И это при том, что генеалогия ее трансцендентных форм (например, в феноменологии) возможна, начиная с плоскости имманентности. Если концепты соответствуют субстанциям с атрибутами или, говоря точнее, ницшеанским иерархиям сил, то плоскость имманентности — это единство этих субстанций, единство, обладающее, по крайней мере, той же общей структурой связи, придающей ему бесконечную силу. Отсюда понятия слияния, проникновения, неразличимости и консистенции, которые, несомненно, противостоят трансцендированию бытия, но глобально включают Все или сущность трансценденции в имманентность через новый, не-диалектической или не-гегелевской, тип замены. Отсюда геология или стратиграфия, маскирующая ницшеанский дух иерархии: фиксированная фиксация понятия или плоскости, само-полагание концепта в качестве поверхности или абсолютного объема. Стратиграфическое укладывание слов плоскости — все формы, предваряющие складку.

Можно также говорить не о само-полагании, а о пере-полагании, но это ничего не изменит в принципе решения. То, что называется имманентностью, на самом деле является также позицией и трансцендентностью: их сопряжение — это прохождение или становление «между двумя»; не синтетическое единство, которое является онтологическим и «трансцендентным», а единство через становление этого «между двумя». Плоскость — это непрерывный переход в себя, а значит, наблюдение или пере-полагание. В имманентности нет трансцендентности, по крайней мере, в гуссерлевском смысле, но есть их со-направленность, то, что проходит или происходит между одним и другим.

В результате выходит, что Одно всегда является Другим, а идентичность — маргинальной и наоборот, мысль всегда находится в центре Другого. Имманентность теряет свою форму субъекта, эго или сознания, так же как трансцендентность теряет свою форму мета и становится сверх возвышенностью. Больше нет терминов, нет ничего, кроме будущего: решение гарантировано не движением как таковым, а его бесконечной силой, скоростью как бесконечным или неделимым.

Спиноза, мыслитель имманентности? Это историческое упрощение. В действительности на Спинозу всегда ссылались по двум противоречивым причинам: несомненно, из-за имманентности, характерной для причинности, но также — из-за трансцендентности, столь же характерной для единства субстанции относительно так называемого «человеческого субъекта», предполагаемого носителя или объекта имманентности. Мы сохраняем здесь выражение «человеческий субъект», но оно явно двусмысленно (какой субъект? какой человек?). Это двойное включение существенно: Спиноза — это действительно имманентность как таковая, но имманентность в той мере, в какой она проживается или принимается человеческим субъектом как трансцендентная, не только внешняя по отношению к нему, но и — подчеркнем эту формулировку — слишком большая для него. Это признает и подтверждает сам Делез, отвергая человека как третий и последний момент триады, как часть рядом с машинами или как личность рядом с понятиями. Следовательно, здесь нет ни сущности, ни абсолютно автономной формы человека: он представляет собой систему эффектов и составляется на основе того, что в нем содержится: аффектов и восприятий.

Приводится следующий аргумент: имманентность не «к» чему-то другому, что всегда трансцендентно, поэтому она не «к» *cogito* или *ego*, она «к себе», но не «к самой себе». Чего стоит этот аргумент? Напрашивается вопрос: если имманентность — это имманентность спинозистской субстанции, то это действительно является трансцендентной формой, но это лишь полагание того, что еще должно быть продемонстрировано.

Недавние интерпретации cogito (Мишель Анри и Жан-Люк Марион) являются более тонкими и раскрывают радикальную имманентность, не имеющую репрезентации в качестве своей основы. Тогда это может быть определено радикальной имманентностью, а не наоборот. Эта проблема является ключевой. Несомненно, каким бы ни было решение, если человек вновь погружается в чистую имманентность, то он превращается в того, кого Делез именует идиотом. Но поскольку существует (в лучшем случае) два вида имманентности или реального, то будет и два идиотизма. Если имманентность абсолютно лишена трансцендентности, то это или человек будет трансцендентальным идиотом. Если же, напротив, как у Спинозы и Делеза, она включает в себя чистую форму трансценденции, то человек будет одновременно трансцендентальным и трансцендентным идиотом, то есть полуидиотом и полуфилософом — концепт, с нашей точки зрения, скорее трансцендентный. Что это означает?

Этот человек будет раздвоен и отгорожен единством субстанции: всегда будет человек вообще (или не-дескриптивный человек) и философ. Конечно, речь будет идти уже не о дуализме, а о субъекте-в-бытии, неограниченном становлении-идиотом или становлении-философом, поскольку это, очевидно, одно и то же. Иными словами, мы вновь находим здесь, в смягченной форме неограниченного становления, различие между человеком и философом, их иерархию: философ, который конструирует систему, и идиот, о котором он говорит и который, несомненно, спотыкается в витках этой системы. Философ опять-таки не стремится к идиотизму, он его ограничивает. Нельзя не восхититься тем, как Делез смягчает старые варварские манеры философии (метафизики, поскольку она родилась на восточных окраинах Греции). Он цивилизует философию, даже наделяет ее способностью чувствовать вкус. Но проблема того, что такое философия — что означает ее существование и каковы ее ценности — остается нерешенной. И Спиноза — только Христос имманентности, как и Делез — только ее

евангелист. Эти двое перестали верить в Бога и Грамматику, но они все еще верят в Христа и философию.

V. Многое: Согласованность и несогласованность

Что касается многого, то она позиционируется как первичная или как Бытие, а значит, заключена в консистенцию само-полагания, промежутка между-двумя или иерархии. Как и у Бергсона, очевидно, что существуют два типа множественности, которые образуют крайние точки становления. Но остаточный дуализм, разделявший их у Бергсона, здесь исчез: подлинная множественность есть становление, переход от одного типа к другому. Философа нельзя обвинить ни в монизме, ни в дуализме. Тем не менее, а может быть и благодаря этому, он совершенствует унитарный стиль философии, и именно эта ловкость вызывает подозрение. В отличие от него, не-философия различала бы два подлинно разнородных типа множественности, а не их становление-идентичность, становление в качестве промежуточных двух или промежуточных множественностей в качестве высшей унитарной формы всякой множественности. Не-философия выделяет, с одной стороны, философскую множественность, которая может быть одного или нескольких типов — разница здесь несущественна, поскольку эти множественности через свои вариации реализуют один и тот же инвариант: инвариант, требующий, чтобы множественности были либо вариациями (философия), либо переменными (наука), либо сортами (искусство). А с другой стороны, не-философия выделяет тип мультимножества, который абсолютно непоследователен или не-последовательный, в том смысле, что он уже не является «теоретико-множественным» или исчисляемым, а также лишен всякой формы само-полагания. Только «не-канторовское» множество способно заполнить пустоту Бытия как элемента мысли. Эта не-канторовская концепция множества в ее «унилатеральном» дуализме с математико-философским множеством (и ее многочисленными разновидностями) выво-

дится из определения Одного-в-последней-инстанции, Бытия как пустоты, как ирреальности или (не-)реальности. Сущность мысли таит в себе не только абсолютную противоречивость, приостановку арифметико-философской последовательности, но и радикальную внутреннюю непротиворечивость или «конечность» самого Одного. Это свойство мысли, которое не может быть индуктивно выведено ни из одной существующей науки. Освобождение многого, его относительная автономия должны быть достигнуты не в отношении реального, а в отношении философского жеста само-полагания. Философская наука подчиняет многое Одному-Реальному, а не превращает его в новый идеалистический абсолют посредством само-полагания.

VI. Топо-логика Делеза: Трансцендентальный Мебиус

Фундаментальное единство, присущее чудесной машине, работающей «в бесконечность», это единство-обзора, единство-скольжения, плоскость, распространяющаяся вплоть до точки вращения, в которой сливаются передний и задний планы. Любая философия тяготеет к воображаемой модели отношений между мыслью и реальностью, к динамической схеме Тожественного как того и другого одновременно. В данном случае этой бесконечно замаскированной универсальной парадигмой является лента Мебиуса.

То, что для Лакана было лишь топологией и что Деррида утвердил в качестве разрушенного и рассеянного («двойная лента»), Делез активно размещает на материальных уровнях, которые бесконечно возможны и контингентны.

Лента, имманентная плоскость, является со-направленным расширением переднего и заднего планов — их само-полаганием или сверх-положением. Последняя также эквивалентна любой из своих точек — «концептов», участвующих в той же общем само-полагании. Пере-полагание — это игра слов *double bind* и *double band* совпадение порождений, это тож-

дество в форме становления «двух» сторон ленты. А полоса — это то, что переходит от одной стороны к другой, неразделенность очень быстрой инверсии, промежутков между сторонами или промежутков между латеральностями, непрерывный переход, под которым дано их тождество.

Рассмотрим точки на поверхности. Назовем их $\{2\}$ и $\{1\}$. Каждая из них является двумя или «разделенной», но $\{2\}$ сразу же становится $\{1\}$, $\{1\}$ как становление, а не как трансцендентное единство. На ленте Мебиуса достаточно зафиксировать точку, чтобы она приняла форму машины желания или концепта: тождество этой точки, переднего/заднего плана, — это тождество становления-одним, силы, которая распространяется по ленте и неограниченна, но с силой, которая готова удвоиться, с двумя разнонаправленными силами.

Таким образом, любая контрастная пара или диада разворачивается подобно бесконечной или абсолютно прямой ленте и закрепляется в каждой из своих точек. Знаменитая ницшеанская проблема, которая заключается не в противоположностях, а в переходе от одной противоположности к другой, находит свое решение в ленте Мебиуса и ее вечном или бесконечном возвращении. Тождество противоположностей теряет свою трансцендентную форму «Бытия» и принимает форму «становления» или «ленты». Если бытие никогда окончательно не утрачивается и должно «возвращаться», то оно возвращается в качестве возвращения становления, его объективное появление, его со-расширение к самому себе или его обзор (*survol*).

В некотором смысле ни $\{1\}$, ни $\{2\}$ не являются первичными в метафизическом смысле, они всегда находятся в состоянии со-присутствия. Тем не менее, в триадичной системе, которой является философия, их необходимое сочетание (смесь или диада) является переменным или происходит через инверсию. Первичным является $\{2\}$ — становление, «сила» или «концепт», то, что, несомненно, находится в состоянии само-полагания, или же $\{1\}$, — но образующее первое множество, которое является «работающим» и «продуктивным».

Это {1} повторяется или возвращается как второе, как плоскость имманентности, но это {1} плоскости сразу же становится двумя для себя и своим собственным образом. Так как {1} и {2} можно рассматривать поочередно как переднюю и заднюю части «полосы». Они неизбежно должны быть тождественны (это становление) вплоть до их инверсии (это плоскость). Какая бы схема ни организовывала философское Решение, оно есть решение и начинается с {2}, с многого, с интуитивного многообразия или опыта и т.д. и трансцендирует в сторону Одного (*l'Un*), хотя делает это также как Одно (*Un*). {1} теряет свою классическую трансцендентность в качестве третьего термина и сливается с {2}, которая теперь находится в становлении. Однако — и в этом ярость 1 в философии, то есть вопреки ей — она не имманентна становлению {2}, не будучи также внешним или дополняющим его, не повторяясь в качестве {1}, которое уверенно содержит {2} (плоскость имманентности — это обзор [survol], пере-полагание — дистанция, которая теперь сглажена в Одно, при этом оставаясь чистой дистанцией). Третьего термина для синтеза нет, но есть триада, альтернативная организация субъекта ({3}-го), объекта ({1}-го) и их соотношения ({2}-го).

Любая философская пара подчиняется этой логике. Например, мы не можем ничего сделать, имея лишь один тип множественности, всегда необходимо два — но это не равносильно метафизическому дуализму, поскольку подлинная множественность есть становление или промежуточная множественность; то, что переходит от одного к другому и первично по отношению к одному и другому. Это фундаментальная основа делёзианской логики — становление, задаваемое многим, само является многим. Нерасчленимая и частичная сила, концепт в качестве связующего моста или зоны, перехода, которого нет, но который будет или обретет свое бытие вне себя благодаря тому, чего не будет. Что касается третьего элемента триады (действие и страсть, аффект и восприятие), то достаточно перейти от {2}-что-становится-{1} к {1}-что-становится-{2}, что-

бы этот переход стал не просто пересечением, но и превзошел первый элемент триады вторым.

Если на двойной поверхности есть точки, то есть и единая лента, которая сопровождает каждую из ее точек. Конечно, за актом уже нет субъекта или объекта, нет Бытия или большого Одного за {2}. Большое Одно превратилось в маленькое {1}, которое является сгибом {2}. Однако все еще есть Все и Одно, система желающих машин или концептов и сопровождающая их плоскость имманентности. Все еще существует тень или контур Всего для наблюдения за концептами или объектами/потоками. Остается предпосылка, обуславливающая производство концептов; вторичная, но устойчивая предпосылка, которая никогда не отменяется. Действительно, «метафизического» запредельного мира больше нет, но остается чистая форма запредельного мира в качестве плоскости имманентности, полное тело или система, опирающаяся на свои машины или концепты. Желаящие машины или концепты — это абсолютные машины или «абсолютные объемы», они не взяты из большей машины, не абстрагированы и не извлечены из большего объема. Но этот единый объем или машина, от которой, как нам кажется, мы наконец-то освободились, обязательно повторяется как то, что должно быть способно соединить части или фрагменты.

Человек внутри философа не может перестать протирать глаза от этих революционных чудес, к которым философия претендует приобщить его и с помощью которых она его отвлекает. Вместо откровенно классической иерархии Целого и Частей новый фокус философии инвертирует это соотношение: сначала идет части (абсолютизируются в качестве «частичных объектов» и т.д.), затем — Все. Все, которое не имеет частей, но которое бродит у горизонта, в непосредственной от них близости. Это Все, ставшее гладким и непостижимым, а потому еще более чудовищным. Все, которого следует бояться. Философ начинает как великий греческий младенец, а заканчивает как маленький постмодернистский ребенок.

VII. Что такое мышление? Научная проблема

Эти проблемы пересекаются в другой, решением которой является знаменитая парменидовская матрица: Бытие и мышление являются одним и тем же. Философский жест вплетается в идеализм, данное не сводится только к реальному («Бытие»), оно включает в себя и Мышление, которое также должно быть дано, в трансцендентных формах, которые, в свою очередь, не выводимы только из реального-Одного. Мышление становится проблемой вместо универсального решения только тогда, когда оно перестает быть выведенным из какого-то знания или восприятия, или когда является взятым из опыта, а также когда оно включается в вопрос: как снова мыслить, когда Одно дано? Как мы можем по-прежнему думать о Бытии и Мышлении, когда есть только реальное-Одно, которое дано без всяких предпосылок? Между данным (Одним) и datum (философией) предпосылка именно философского типа (Бытие и план имманентности) должна быть исключена в пользу предпосылки без само-полагания, чтобы вывести из этих двух форм причин сущность мысли. Философы всегда начинают с того, что принимают слишком многое за должное, предполагая или полагая себя за пределами Данного.

Они уже знают, что такое Мышление и Бытие, они предполагают действительность самой философии, тогда как не-философия знает только данное и обнаруживает форму Мышления, которая устанавливает их «функциональное» соотношение. Философы предполагают философию, чтобы продлить ее, подтвердить или даже деконструировать, но они не понимают, что их, охотников за предпосылками, продолжает завораживать призрачная вера в эти самые предпосылки. Назовем «не-философией» тот способ мышления, который не знает а priori, что такое мыслить или мыслить Одно. Этот способ лишен Идеи науки и Идеи Идеи. Его единственным проектом является мышление Одного, и, следовательно, все, что имеется наряду с Одним есть datum философии, доступной теперь в качестве

материала. Философам всегда была известна идиома-Реального, поскольку предполагают, что она есть, но не-философия «знает» только реальное, обладает только им, и делает из открытия этой идиомы и ее использования проверяемую теоретическую гипотезу, проблему, которая уже не может быть решена философией, но решение которой подразумевает использование последней. Одно — это первая, но не последняя причина мысли, точнее, это причина мысли-в-последней-инстанции, мысли, которая не является результатом метода или операции. Мысль становится проблемой, решение которой выводится из Одного как абсолютной данности.

VIII. Аксиомы не-спинозистского мышления

Представим себе спинозизм, который является трансцендентальной наукой, а не экзальтацией философской наивности, — или не-спинозизм. Вот некоторые его аксиомы:

1. Одно есть в-себе — оно десубстанциализирует себя, а не является Одним-субстанцией, или же обратимым в последнюю.

2. То, что отделяет Одно от субстанции или даже Одно (субстанцию) от его атрибутов, есть унилатеральное различие, а не линия демаркации.

3. Одно является причиной-в-последней-инстанции (субстанции или атрибутов), а не просто выражает свою сущность в атрибутах.

4. Атрибуты (Бытие и Мышление) выражают Одно в их трансцендентной сущности; при этом Одно не выражает себя в них.

5. Атрибуты определяются в-последней-инстанции Одним, а иногда — материалом философии.

6. Пусть будет Одно-в-Одном или Одно-в-последней-инстанции и материал философии в качестве «модуса»: что из этого следует для атрибутов, то есть для Бытия и Мышления?

Вместо того, чтобы пытаться понять (как пытался Альтюссер) причинность, известную как «детерминация-в-последней-

инстанции», в терминах Спинозистской модели имманентной причинности (но имманентности, все еще пропитанной трансцендентностью), пора сменить гипотезу, изменить порядок объяснения и расплющить Спинозу вдоль оси детерминации-в-последней-инстанции, понятой как причинность самой радикальной из имманентностей. Необходимо рассматривать Спинозизм (а также Ницше и Бергсона) в качестве философской *datum*, в качестве «модусов» Одного и вытекающего из него Бытия. Таким образом, мы приходим скорее к эпизодической, чем подражательной, работе со Спинозой, — к «знанию», а не к «идентификации со Спинозой», к окказионалистскому подходу по отношению к нему и ко всей философии.

Что нужно сделать, чтобы перестать подражать Спинозе? Точно не поможет изменение нашего поведения, выбор одного этоса (при отказе от другого), но точно поможет изменение нашего опыта и нашего знания о поведении, а также о философской этике как высшей форме поведения, тем самым преобразуя этологию философии в не-этологию или не-этику. То, что мысль может быть воспринята как «этология», пусть даже «высшая» или «трансцендентная», может вызвать только отвращение. Человек не является ни растением, ни животным, ни земным, ни небесным, ни даже становящимся растением или становящимся животным, но все же необходимо это чувствовать, а не возмущаться и не теряться в обиде и подавлении. Против бесконечной вариативности или потенцирования Спинозы мы выдвигаем не-спинозизм, который является еще более универсальным и для которого сам Спиноза будет не более чем моделью или ограниченной интерпретацией. Речь не идет о том, чтобы заставлять Спинозу вспыхивать по-гераклитовски, а обнажить событие-Спинозу и вернуть его во многое и хаос, населяющие пустоту мысли.

IX. Последняя философская антиномия: «Я, философ, лгу»

Каково отношение философии к тому, что дано человеку в «опыте» (реальном или иллюзорном, неважно), к истории, наукам и искусствам? Это намек. Намек, это игривое прикосновение, завершающееся наслаждением, является отношением, внутренне определяемое лентой Мебиуса, ее топологическими свойствами и ее данными, будь то «метрическими» или иными. Имманентность здесь служит спасением трансцендентности, отрывая ее как от эмпирических условий, так и от трансцендентных сущностей. Это и есть высшая реализация тайной амбиции, свойственной всей философии: использовать Одно для спасения Бытия или Всего, использовать имманентность для защиты Бытия от престижа сущностей. Одно обеспечивает намекающий характер философии, поскольку Бытие как бесконечное может быть не более чем простым намеком на сущее, поскольку оно уже не затрагивается и не обуславливается последним, как это происходит в «метафизическом» представлении или у Хайдеггера — в силу конечности приема сущего. Трансценденция в любом случае уже является намеком на... Сущее, а философия — систематической формой этого намека. То, что называется «становлением», например, является намеком на историю, к которой она не притрагивается без того, чтобы выйти за ее пределы. То, что называется «философией», это намек на культуру, науку, искусство, а «Одно-Все», близкое Спинозе, — это «намек» на Одно-в-последней-инстанции. Намек, который питается ими только для того, чтобы на мгновение проскользнуть среди них, а затем вырваться из них.

Последствия для «эмпирических данных» катастрофичны, они теперь не только лишены реальности, но и должны быть осмыслены как неполноценные или деградирующие, как исправление или «актуализация» становления. Их реальность — это иллюзия, видимость, недостаток их само-полагания на и с помощью ленты. То, что «само-полагается» (скажем, «самоубива-

ется») и полагается тем, что куда мощнее формы Мебиуса всякого само-полагания, не полагается в себе и собой же и должно разорвать всякую преемственность со своим «двойником» или эмпирической «индикацией», или отвергнуть ее как простую видимость. Такова наиболее общая предпосылка всякого абсолютного идеализма (возможно, и всей философии), идеализма, который здесь в равной мере является абсолютным реализмом («реальное без действительного, идеальное без абстрактного»). «Опыт», как правило, с самого начала трактуется как лишенная реальности. В силу своей обратимости с философией в качестве понимания проблем, зла и глупости создается видимость, лишенная последовательности и реальности. Действительно, не существует абсолютного зла, есть только обратимая или изменяемая глупость. Опыт является суицидом для философии, особенно когда последняя предстает в качестве абсолютного эмпиризма. Стоит сказать что не только опыт, но и человек тоже является суицидом для философии... Система бегства, причем бегства как самоудовлетворения. Превосходная политика дезертирства, которое «превосходно», потому что содержит свое собственное обоснование. Никогда еще философское произведение не демонстрировало с большей наглостью и, возможно, даже честностью или наивностью философскую ложь, получая от нее столь сильное наслаждение.

Как и любое великое произведение, достигшее своего совершенства и показавшего свою силу, «Что такое философия?» подталкивает нас к исключительной альтернативе, исключительной даже по отношению к философскому включению альтернатив, к дизъюнкции, где философия — это всего лишь решение наряду с другим, «совершенно» другим, а не все решение. Но это альтернатива, которая уничтожает себя как таковую, как дизъюнкцию вообще, заставляя нас отказаться от ложной дилеммы или философия или наука во имя ограничения, скорее яркого, нежели молниеносного: если мы имеем дело с Одним, то что следует за Одним-Всем? Что следует из этого для философии? Не-философия, вот что.

Теперь мы готовы сформулировать последнюю проблему.

Если эта книга провозглашает, как никогда наивно, идеалистическую ложь философии и если она является философской *par excellence* (в этом ее наивность), то способна ли она действительно говорить эту ложь или же она лжет еще раз? Является ли эта двойная ложь новой истиной или просто новой пропастью для истины? Придадим парадоксу Эпиметея несколько более интересную форму, обобщив его: «Я, философ, лгу» как парадокс всех возможных парадоксов. Для того чтобы снять эту антиномию, которая сильнее других, не нужна ли радикальная, абсолютно трансцендентальная концепция науки, а не слабая и «логичная» концепция мысли в качестве науки? Не философия и не логика науки, а настоящая трансцендентальная наука не о науке, а о ее сущности?

Х. Философское выживание и сама жизнь

Необходимо еще раз уточнить: мы выступаем не против Делеза, которого считаем прекрасным философом, но «против» самой философии. Однако провести такое различие невозможно: главный риск, на который пошел Делез — вопреки всему самому критическому и мучительному в современности, хотя нас это мало касается, — заключается именно в том, что он без конца отождествляет себя с самой философией (*la philosophie*), играет с ней, погружает себя в нее в этой некритической идентификации. Делез не только отказывается принимать всерьез последний выпад против философии, последнее покушение — иудаистское, в котором Левинас противостоит Спинозе, но и отождествляет свою собственную идентификацию с чистой трансцендентностью философствования — свое погружение в трансцендентность, трансцендирующую саму себя, — с имманентностью, за которую он хотел бы выдать свою работу. Ничто из философии и философского понимания ему не чуждо, он погружается в эти пучины с обескураживающей легкостью, и все же он, кажется, не услышал новость столь тихую, что ни

философская «коммуникация», ни даже критика не-философской коммуникации не смогли ее донести. А она заключается в том, что философия может претендовать на завершение в радости или *jouissance*, а не на гибель от нигилистического бездействия, как это происходит у ее противников, потому что она мертворожденная, рожденная как мертвая, лишь намек на жизнь... Рискнем сказать по-делезиански: это жизнь после жизни (*survie*)... Те, кто путает фактическую смерть философии со смертью Бога, Бытия или Субъекта, должны перестать нас смешить. Но тот, кто путает философскую страсть с жизнью, вряд ли когда-либо перестанет это делать. Философия, жаждущая «жизни» и «радости», коленопреклонствуется перед могилой. Она — недоношенный ребенок, чья жизнь поддерживается лишь искусственными средствами; абортированный плод, вытягивающий жизнь из тех, кто отождествляет себя с ним. Ему нужна эта идентификация, чтобы выжить. Но мы, дающие ему жизнь, сможем ли мы однажды перестать лгать во имя выживания и признать, что на самом деле так и есть: мы постоянно судим о выживании во имя жизни.

François Laruelle. Response to Deleuze. I, the philosopher, am lying

François Laruelle — Université Paris-Nanterre, Paris, France;
email: francois.laruelle@free.fr

The proposed text is one of the key works of non-philosophy that allows us to draw a demarcation line between the old and the new mode of existence of philosophy as a science of philosophy; otherwise, non-philosophy as a science of philosophical decision, distinct from meta-philosophy. Written in 1993 as a response to the remarks left in the program text «What is Philosophy?» by Deleuze and Guattari, the non-philosophical work attempts to emancipate non-philosophy from the shackles of philosophical transcendence, which asserts itself through the subjugation of immanence in favor of multiplicity. Deleuze and Guattari see non-philosophy as one of the «most interesting attempts in contemporary philosophy» to work with immanence, combining, according to Deleuze and Guattari, the philosophical and the non-philosophical, where the latter, according to Laruelle's thought, finds itself pushed to the periphery — the Other of philosophy. The reception of the project of non-philosophy, Laruelle notes, is distorted by philosophy's attempts to incorporate the radical immanence of the Real, which is itself affected by non-philosophy. Philosophers clone Laruelle's Universe as substance, of which Spinoza is the king of immanence. In his Reply, Laruelle details the basic principles and ideas of non-philosophy, as well as the mechanics of dealing with philosophies as datum — mere «datum» or «raw material». At the same time, analyzing Deleuzian thought, which, in Laruelle's view, has never been able to escape from the «self-sufficiency» of philosophy — its recursive loop on itself — Laruelle, recognizing Deleuze

as one of the greatest philosophers, argues that the aim of non-philosophy is not to destroy philosophy, but only to suspend its quasi-self-sufficiency and thus awaken it from its dogmatic slumber. Non-philosophy becomes a way of doing away with philosophy constituted by philosophical decision, which means: doing away with every possible philosophy. The demonstration of the method of the science of philosophy is realized in the extension of the Spinozism discovered by Deleuze and Guattari in non-philosophy, which receives the name of non-spinozism expressed by new principles.

Интервью с Франсуа Ларюэлем,
Не-философом

Бастьен Галле, Франсуа Ларюэль

Интервью с Франсуа Ларюэлем, не-философом

Бастьен Галле — Ecole nationale supérieure des beaux-arts (l'ENBA), Lyon, France; email: bastien.gallet@editions-mf.com

Франсуа Ларюэль — Université Paris-Nanterre, Paris, France; email: francois.laruelle@free.fr

Перевод с фр. Никиты Архипова¹

Разговор Бастьена Галле с Франсуа Ларюэлем посвящен развертке основных проблем, принципов и идей, которые формулирует и с которыми работает не-философия как именно не-философская, а не над-философская, по мнению Ларюэля, дисциплина. Так, первой и наиболее важной проблемой, идеей и принципом не-философии становится Реальное, понятое как нередуцируемый остаток, преследующий философское мышление, претендующее на тотализацию. Поскольку Реальное отбрасывается самой философией как невозможное к вопрошанию, неизменно сопутствующее, Ларюэль постулирует минимизацию его присутствия и полагает предметом не-философии саму философию, рассматривая последнюю в качестве «философской фантастики», «сырья» не-философии. Само Реальное при этом регулирует общее движение как Одно, но такое Одно, которое не причастно к бытию, а представляет собой один из крайних терминов того, что Ларюэль именует унилатеральной дуальностью: ситуацию односторонней связи между X и Y, где последний есть абсолютно независимое Одно-в-Одном, а первый — зависимый, стремящийся к Y термин, полученный из трансцендентности, клон Одного. Одно же полага-

¹ Перевод выполнен по изданию *Entretien avec F. Laruelle, non-philosophe (avec Bastien Gallet) // Musica Falsa. 1999. № 13.*

ется аксиоматически и представляет собой, по мысли Ларюэля, радикальную, радикализированную имманентность, главной операцией (с) которой становится видение-в-Одном. Это последнее также характеризует Одно как (не)-Одно (в трансцендентальной перспективе), подразумевая отношения зависимости. Согласно Ларюэлю, Реальное как Одно, абсолютно независимое, подрывает само-достаточность философии, поскольку «дается-без-данности» и в принципе не-доступно к выдаче, где это «не» — собственно говоря, такой же трансцендентальный клон, указывающий на зависимость от Одного как радикальной имманентности. Именно поэтому не-философия мыслится Ларюэлем в качестве паноптической позиции, подрывающей само-достаточность, само-обоснование и само-полагание всякой возможной философии.

Моей целью всегда было написание текстов с философскими повадками, производящих впечатление родства с философией, но не выступающих таковыми на самом деле. Этому письму всегда сопутствовала идея создать мышление, в каком-то смысле напоминающее фантастику (*d'une certaine manière fictionnante*), но подобная манера фантазировать исключает любую форму психологизации. Так всплывает проблема созидательности мышления, создания новых жанров. Нет ничего прекраснее, нежели создавать новые жанры. Если я глобально провалюсь в этом, то, среди прочего, будет наглядно показано, что [создание конкретного жанра невозможно].

(с) Франсуа Ларюэль

Бастьен Галле: Философия всегда отстаивала свое право мыслить реальность, как бы ее ни называли в рамках конкретной традиции. Тем не менее вы пишете, что философия — это сырье для совсем другой дисциплины, которую вы называете не-философией. В силу этого вопрос о реальности устраняется с философского горизонта. Тогда в чем состоит вопрос не-философии?

Франсуа Ларюэль: Я оставляю за философией право задаваться вопросом о реальности, но я превращаю этот вопрос в некую галлюцинацию, а вовсе не в трансцендентальную иллюзию. Необходимо «расширить» сказанное Кантом... Я говорю про галлюцинацию, потому что Реальное в строгом смысле не может быть подвержено вопрошанию (*hors de la question*) и отбрасывается (*forclos*) философией. Сужая Реальное и минимизируя его присутствие, я показываю мышлению новые возможные предметы. Мышление отделяется от эмпирической реальности, и теперь его предметом становится отношение философии к эмпирическому миру. В действительности корпус философских высказываний в определенных условиях становится сырьем, совокупностью симптомов для такой работы, которая должна,

отталкиваясь от них, производить высказывания, не редуцируемые к философским высказываниям, но объясняющие их. Эти нередуцируемые высказывания объясняют корпус философских высказываний не генетически и не в философской и непрерывной манере (то же относится к исторической или социологической перспективе), но дают нередуцируемое объяснение объясняемой вещи. Эта работа также выступает «фантазированием» о новых более или менее неожиданных (*emergent*) высказываниях, что в особенности касается их внутренней грамматики и синтаксиса, но не их вокабуляра. Истинная инновация не-философии заключается не в создании новых слов, хотя при определенных условиях мы все еще можем делать это, но в создании новой грамматики или создании высказываний посредством иной грамматики, которая более универсальна, нежели философская грамматика. Не-философия может изъять желание стать (возможно, не обладая необходимой для этого силой) инкубатором философского сырья, вскипать пузырьками различных мышлений, представленных в человеческом, но не божественном, мышлении.

Б. Г.: Однако не-философия — это не фантастика. Если разговоры о Реальном сведены к минимуму или даже запрещены, вы так или иначе подвергаете философию испытанию этим Реальным. И это испытание, стерилизуя философскую практику, размножает ее понятия. В не-философии присутствуют процедуры, которые вы описываете с огромной точностью.

Ф. Л.: Сами эти процедуры извлекаются из процедур, правил и структур, опирающихся на философские решения, трансформированные не-философией в новые правила, всецело стущаемые в идее односторонней однотерминовой дуальности — это больше, чем монизм, но меньше, чем дуализм, — или в идее определения-в-последней-инстанции (*détérmination-en-dernière-instance*)... Операция клонирования, которая обуславливает такой тип определения, в каком-то смысле образует сердце или предельную возможность этой структуры. Опе-

рация, обобщенно именуемая мною как «дуализ» (dualyse), просто-напросто состоит в том, чтобы рассмотреть философские высказывания посредством этой дуальности, а это требует определенной работы и проведения множества операций. Философия подвергается испытанию, но не через аскезу, хотя последняя в избытке имеется в не-философии, но испытывается в том смысле, что она, вопреки самой себе, сталкивается с опытом Реального, владения которым она желает, как и владения дискурсом о нем. Но она обладает этим опытом лишь через галлюцинацию. Последняя появляется в диспозитиве не-философии как из Реального, которое терпит неудачу и создается вовсе не с целью высказать Реальное, ибо последнее не может быть высказано. И все же она всегда чересчур желает его высказать. Она грешит избытком амбиций и доверия к себе. На уровне ее итогового притязания, которое я называю Принципом достаточной философии, она является галлюцинаторной. Очевидно, что имеется в виду не психологическая и не патологическая галлюцинация. В трансцендентальной диалектике Кант устранил иллюзию трансцендентальной кажимости, но все еще существует кое-что более иллюзорное, нежели трансцендентальная кажимость, и эта более иллюзорная инстанция одновременно ее обосновывает — это галлюцинация о Реальном, которой Кант нас научил, не желая поддаваться ей. Философии уже с самого начала отказано в том ее притязании, над которым меньше всего задумываются. Эта претензия состоит в том, что она мнит себя обоснованным дискурсом, находящимся по ту сторону мира в его реальном эмпирическом проявлении, мнит себя валидным Реальным-в-человеке в том смысле, что, будучи лишенным любой обоснованности, этот дискурс определяет саму «реальную возможность». Но Реальное все еще изъято и отброшено, что и позволяет ему манифестировать некую галлюцинацию через философию.

Б. Г.: В таком случае не производит ли не-философия квази-психоаналитического прочтения философии?

Ф. Л.: Квази... мне часто говорили, что не-философия может показаться своего рода психоанализом философии. Но я бы выразился точнее: психоанализ для ... или же уровня философии. Но это не применение психоаналитических понятий, вытекающих из психологии или логики-лингвистики, к философии. Это разворачивание квазианалитических теории и практики (что я называю «дуализмом») для иллюзий и галлюцинаций, то есть всей воображаемой жизни философии. Впрочем, я ни в кой мере не пытаюсь обуздать эту воображаемую жизнь, но, напротив, в некоторой мере желаю, чтобы она размножалась в качестве философской фантастики.

Б. Г.: Но как сама философия отстаивает свою законность, в которой прежде было отказано философии?

Ф. Л.: Это зеркальное возражение, но уже со стороны философии. Однако у вас нет иных аргументов в защиту этого возражения помимо ссылки на притязания [философии] и аргумента о самодостаточности философии. Эта та же проблема, с которой сталкивается психоанализ, когда должен защищаться от «хорошо обоснованных» возражений сознания. Не-философия не должна защищаться, потому что она фиксирует минимальный и необходимый критерий Реального, которому философия не может удовлетворить. Как раз философия обречена защищаться и постоянно делает это через маневры (*evitement*) и цензуру. Мы не должны защищаться и оправдываться против цензуры. И я не должен доказывать Реальное, которое недоказуемо. Тем более что мой дискурс трансцендентально выводится из этого Реального. Не-философия авторизует сама себя и свою практику, от которой невозможно защититься, но не в том смысле, в каком нельзя защититься от психоанализа. Она авторизует себя как субъекта-Чужестранца (*sujet-Étranger*), но уж точно не авторизуется Реальным, как того желает философия (с этим сопряжена ее высокомерная самодостаточность). Реальным скорее определяется не-философия, и это не взаимное отношение. Эта практика авторизует себя — она трансцен-

дентальна или имманентна — на определение-в-последней-инстанции (*détermination-en-dernière-instance*). Это не означает, что не-философия не поддается техническому или теоретическому улучшению, и что не нужно улучшать ее понятия или теоретические инструменты. Определенных ограничений скорее могли бы требовать квазинаучные притязания не-философии. Но если мы говорим об имманентности Реального, трактуемого как видение-в-Одном, то можно ли совершить иной или более радикальный теоретический жест?

Б. Г.: Радикальная имманентность, которую вы также называете Одним-в-Одном, лежит в самом сердце не-философии, — это инстанция, которая обосновывает и делает действенными все процедуры, которые она осуществляет. Почему это Одно-в-Одном представляется чем-то иным, нежели простым философским понятием?

Ф. Л.: Не может быть меньшего, нежели радикальная имманентность, или меньшего, нежели такое Одно, которое было бы в-Одном. Если ставится задача мыслить с наименьшим числом постулатов, то трансцендентность и Бытие, или даже Иное, выступают чем-то чрезмерным, если мы трактуем их как сущность мышления. Хотя неоплатоническое Одно описывается как Без-деление или как Неделимое, вопреки всему оно образует трансцендентность в назидательных целях. Одно-в-одном — это не Спинозовское единство субстанции, каждый атрибут которой выступает ее сущностью в развертывании. Одно-в-Одном — не универсалия такого рода: оно не обладает онтологической и трансцендентно-трансцендирующей сущностью, поскольку Реальное просто-напросто Без-сущностно или Без-состоятельно. И не-философия задается вопросом о последствиях, которые такое Реальное несет даже не для философии, но для мышления-теории о философии.

Б. Г.: В таком случае нельзя ли утверждать, что такое Реальное выступает перечеркнутым Богом без качеств, которого мы находим в негативной теологии?

Ф. Л.: Разумеется, его нельзя наделить качествами, однако перед не-философией не стоит такой проблемы. Это характерно для негативной теологии и диалектики, которые временно наделяют Бога качествами, чтобы впоследствии отбросить их. Реальное не имеет ни атрибутов, ни сущности, ни определения, как это происходит в той схеме, где Логос наделяет Единое, Бытие или Иное привилегированными (*supericium*) определениями так, как если бы он приписывал их некоему предмету или трансцендентной сущности. Тем не менее я практикую Одно таким образом, что, как на уровне определения, так и на уровне практики, оно никогда не выступает предметом или термином внутри какого-либо отношения. Видение-в-Одном находится в родственных отношениях с Бессознательным: мы можем временно схватить его, но в то же время оно радикальнее, чем Бессознательное, которое сводится к инаковости и все еще содержит отпечатки трансцендентности/трансцендирования. Очевидно, что проблема упирается в необходимость избежать противоречия между этой концепцией Реального и самого наличия дискурса о нем. Если прочувствовать и воспринять не-философский дискурс в философском стиле (впрочем, как могло бы быть иначе, если мы догматически принимаем последний), если не практиковать не-философию, не став не-философским субъектом, то будет казаться, будто не-философия — это дополнительное описание Реального, Одного-в-Одном, как если бы речь шла об описании экстраординарного объекта с парадоксальными свойствами, а в известных случаях — с сущностью, совокупностью характеристик и тому подобным. При таком раскладе триумф философского авторитета был бы обеспечен. Тем не менее я озадачен совсем другими вещами. Я задаю аксиомы о Реальном, которые одновременно выступают определениями, но не в том смысле, в каком их использует

философия. На первый взгляд, эти аксиомы походят на философские высказывания, однако они лишены своего начального смысла, будучи философскими только вещественно. В разговоре об *Одном* я не описываю некий предмет, но формулирую высказывания, которые каждой буквой выжигают свою философскую незначимость и бессмысленность. Они становятся следствием радикальной абстракции, носящей не метафизический, но аксиоматический характер. Тогда становится очевидным, что сравнения между не-философией и негативной теологией неуместны, выступая следствием одержимости философией, о которой я постоянно слышу от окружающих. И все же моя цель не сводится к попыткам высказать Реальное в его минимальном и строгом смысле отброшенного Реального, чтобы затем начать отрицать эту претензию на говорение. Мой проект не предполагает обращения Логоса против него самого, поскольку уже с самого начала он лишается здесь всех своих притязаний, что, однако, не приводит нас к молчанию, как это происходит в мистике. Не-философия только и делает, что говорит, но говорит в-Молчании. Я располагаю высказываниями, которые используют Логос, но больше не принадлежат ему, поскольку берут в скобки то философское, что обычно подразумевается в них. Не-философия скорее выступает прагматикой согласно-Одному, нежели позитивной или негативной теологией *Одного*. Высказывания, которые воспроизводят проблему *Одного-в-Одном* и пытаются уточнить его, в действительности не описывают свойства *Одного*, это не предикативно-философский логос. Они используют предикацию, но посредством грамматики, не предполагающей логико-онтологической операции предикации.

Б. Г.: Вы описываете своего рода устройство для проведения экспериментов.

Ф. Л.: Да, в этом присутствует подобный аспект как в плане наличия предмета (философия), имеющего свои переменные и постоянные, более или менее чистые породы и эмпирические

области интереса, так и в плане процедур, при помощи которых этот предмет рассматривается. Говоря о последних, можно, не слишком вдаваясь в подробности, различить следующие операции: выявление трансцендентальной двойственности философского дискурса и его выражение в качестве зависимого [от другого дискурса], построение его модели, требующее выполнения двух предыдущих жестов, и в конечном счете так называемое клонирование не-философских высказываний посредством философского сырья. Именно поэтому такое исследование крайне пластично, гибко и может обладать различными вариациями в силу разнообразия философских языков. В текущий момент я пытаюсь выразить перечисленное в формальном виде, чтобы создать для философии дисциплину, которая поможет ей избежать порочного круга самоинтерпретации или герменевтизма.

Б. Г.: Дела обстоят так, как если бы вы помещали философские высказывания невыносимо близко к Реальному.

Ф. Л.: Близко или, напротив, далеко, что столь же невыносимо. На деле они размещаются в самом Реальном, которое неотделимо от своего присутствия и отсутствия или тождественно им, ведь оно не онтологическая сущность (*entité*) и даже не ничто. Оно — радикальная неустойчивость, чье действие не зависит от степени приближения или удаления от него. Его каузальность воплощается в форме трансцендентального одностороннего действия, но это не инстанция, находящаяся на определенном удалении от всего прочего или имеющая трансцендентально-трансцендирующий характер. Это двойственность, один из терминов которой (*видение-в-Одном*) не обладает устойчивостью, присущей онтическому или онтологическому термину. *Видение-в-Одном* — это большее и иное, нежели что-то отсутствующее, оно не имеет устойчивости отсутствия или нехватки. Не-лейбницовская, не-лакановская и не-философская формулировка проблемы могла бы быть следующей: почему скорее имеется ничто, нежели только не-ничто или Без-устойчивость?

Б. Г.: Пребывая под действием этого не-присутствия, философские высказывания подвергаются глубокой мутации. Строго говоря, это-то и зовется вами односторонней дуальностью. Мутация, которую они переживают, оставляет Одно-в-Одном абсолютно безразличным.

Ф. Л.: С одной стороны, эти высказывания подвешиваются в воздухе или подвергаются редукции в практически феноменологическом смысле этого слова: они теряют свои притязания на их соответствие Реальному. Последнее больше не выступает их предметом, и, вероятно, отныне они соотносятся с другим предметом. С другой стороны, они подвергаются более техническому и глубинному преобразованию, основные операции которого я затронул ранее. На самом деле все эти феномены² возникают в результате все той же грамматической или синтаксической трансформации понятий и вокабул, принадлежащих философии. Я учреждаю «логику», которая не покоится на принципе тождества и не сводится к диалектике, но оказывается просто-напросто дуализмом. Повторюсь в заключительный раз, я не думаю, что мой проект — это негативная теология, поскольку она всегда оказывается противостоянием между Логосом и некоей трансцендентно-трансцендирующей сущностью (Бог в качестве Одного или Бытия), которая в лучшем случае оказывается перечеркнутой. Я ничего не перечеркиваю, но подвергаю понятия другой трансформации. Что в точности означает «не» в названии «не-философия»? Это не «не» бытия или ничто, но «не», на которое способно Одно-в-Одном или Без-устойчивость. Следует строго различать «без», которое характеризует Реальное как таковое и выступает [его] необходимым, но недостаточным условием, и позитивную ипостась этого «без», которая высказывается на сей раз в трансцендентальной перспективе, как «не». Тот факт, что «без» высказывается как «не» и формирует с ним одностороннюю дуальность, в

² Одно-в-Одном, Видение-в-Одном и тому подобное. — *Прим. пер.*

итоге приводит к дуализму унитарного Логоса. Таким образом, «не» — следствие, а не условие Одного. Это «не», помещаемое мной в скобки, когда я говорю о (не)-Одном, указывает, что последнее существует более слабым образом относительно Одного (словно зависимо от Одного), но не относительно ничто или не-бытия. На более глубоком уровне Одно в силу своей радикальной имманентности отделено от Бытия, Мира, философии, хотя и не было какого-либо акта отделения. В этом и состоит истинное содержание «без». Выступая таковой не в силу трансцендентности, но в силу радикальной имманентности, возложенная на Одно инаковость, выступая (не)-Одним, в каком-то смысле сильнее, нежели ничто. Это трансцендентальное Иное, а не просто Иное, за которым следует дополнение в родительном падеже. Это иное подвешивает фундаментальный механизм философии, который сводится к «само» (самополаганию, самоуправству (autodécision), самоименованию или самовыдаче) и содержит логоцентричные формы инаковости. Оно не подрывает Бытие или Логос, но выносит за скобки ее самодостаточность и самодовольство. Поэтому вовсе не философские понятия оказываются пораженными не-бытием или даже более сильной инаковостью, как это происходит у Хайдеггера, а также у Деррида, но принцип достаточной философии.

Б. Г.: Как (не)-Одно влияет на философские понятия, которые подчинены ему?

Ф. Л.: Если практически мыслить, исходя из Одного-в-Одном в качестве отправной точки, опираясь на правила унитарной двойственности, то в таком случае философские притязания, например в виде принципа достаточной философии, упраздняются. Это не означает, что исчезает сама философия, но ее наиболее универсальные, обширные и предельные претензии. Речь даже не идет о процессе или операции редукции, как это происходит у Гуссерля, у которого, посредством редукции, мы обнаруживаем описание сознательного процесса. Если мы практически осмысляем Одно-в-Одном, то мы не размыш-

ляем о «философии», мы используем ее, ориентируясь на иное целеполагание. На самом деле это весьма комплексная операция. Не образуясь из разрозненных кусочков, инаковость или трансцендентальное (не)-Одно, которое принадлежит Одному, с необходимостью сообщает свой имманентный характер и свое тождество философским данным, сообщает их трансцендентности, тем самым вырывая последнюю из нее же.

Б. Г.: Таким образом, имеет место своего рода инкубатор не-философских терминов и высказываний, выступающих своего рода монструозными клонами философских понятий.

Ф. Л.: Да, клоны, но не в биологическом или ином метафорическом смысле. Для биологов речь идет об эмпирическом тождестве, о существе, которое идентично другому существу и имеет с ним понятийное тождество в виде совпадающего набора черт, составляющих их понятие. Существует трансцендентальная идентичность, которой в каком-то смысле охвачены два эмпирических образца. В более строгом смысле при первом опыте клонирования имело место тождество конкретной овцы, после чего возникло две овцы, мать и дочь. Упомянутое тождество — внешнее тождество эмпирических элементов. В то же время в не-философии, которая подражает в слегка менее овечье-слепой манере, причиной клона выступает тождество/идентичность-в-человеке (воплощенная идентичность), т. е. само Одно. Кроме того, клонированием управляет не трансцендентное тождество, но имманентное тождество. Это Одно-в-Одном совершает клонирование, оно обеспечивается видением-в-Одном. Так клон, трактуемый в не-философском смысле, не выступает повторением или двойником философии. В противоположность идее о том, что философия — это царство более или менее отличных друг от друга двойников или дублетов, всегда отражающих и перерабатывающих друг друга, я утверждаю, что не-философия — это царство тождества двойника, тождества (очевидно не-аналитического) философских понятий. Философия — это клон философии, тождество

для философии или тождество самой философии, не выступающее ее повторением или подражанием ей. Напротив, тождество-собственной-персоной образует более радикальный потенциал для инаковости, нежели Иное, о котором нас научили говорить современные философы.

Б. Г.: Почему есть нужда в создании не-философии? Что мешает нам продолжить заниматься философией?

Ф. Л.: Ответ прост: это необходимо, потому что это возможно. Если это возможно, почему не заняться этим? Достаточная мотивация — возможность искать и находить новые теоретические средства. Можно оспорить, будто я нашел их, но по меньшей мере я искал. Есть и другая мотивация, находящая свои истоки в философии: присутствует определенное недовольство философией, ощущение, что это гигантская машина, которая производит повторение, да, разумеется, есть и различие, но это различие, которое в итоге станет составной частью Тождественного или будет интегрировано при помощи Тождественного. Разгадка кроется в фундаментальной фигуре философии, Тождественном. Мы можем желать иного, нежели Тождественное, или желать иначе, нежели согласно Тождественному, которое представляется самодостаточным и ответственным в том, что мышление повторяется. Значит ли это желать Иного в смысле Левинаса? Идет ли речь о желании больше не желать или нежелании желать? Или желания лишиться своего желания, соглашаясь на него, или желания лишиться его еще до того, как мы сумели на него согласиться? Также возможно, не желая этого привычным способом, но в то же время имманентно практикуя свое хотение и определяя его этим, поставить проблему, одновременно имеющую философски-научную мотивацию: почему бы не построить теорию философии? Почему не отыскать науку или квази-анализ для философии? В начале пути с необходимостью имеется философская мотивация: произвести высказывания, которые окажутся новыми философскими решениями, создать науку или искусство философии и т. п. В текущий же момент я сказал бы

следующее: почему не создать этику или эстетику, предназначенную философии? Однако для этого необходимо разместиться в точке, которая не будет философским центром, островом или утесом, необходимо оказаться в не-месте, пожелать радикальной и не-островной утопии. Пожелать не психологической или воображаемой утопии, но того, что я называю утопией Реального или согласно Реальному. С подступов к Реальному в качестве утопии и ухронии (Реальное нельзя трактовать как преимущественно темпоральное и вечное, но оно позволяет сформулировать определенную концепцию времени). Всегда необходимо от чего-то отталкиваться. Не-философия действительно похожа на абсолютно изначальные гипотезы и постулаты, и думаю, что будет сложно найти более радикальные аксиомы, нежели следующая, Реальное — это предполагаемое или предпосылка, которая, однако, не выступает началом, но в-последней-инстанции определяет радикальное начало мышления. И любые замечания Гегеля ничего не сделают с этим.

Б. Г.: Совсем как философия, не-философия одухотворяется мощным стремлением к энциклопедизму. В текущий момент уже существует набросок не-психоанализа, не-эстетики, не-науки и тому подобного. Не пытается ли философия очаровать не-философию своеобразным каннибальским шармом?

Ф. Л.: Почему? Как только философское поле существует в качестве предмета, а мы интересуемся его структурой и нуждами этой области, мы вынуждены интересоваться и другими областями, поскольку сама философия программирует свое отношение ко всем регионам и предметам опыта. И дело не только в том, что она явно программирует это отношение в виде философии языка, философии искусства и т. д. Необходимо задаться вопросом, не включает ли она в себя научные знания, художественные практики и знания. Иными словами, не пытается ли она включить этическое, эстетическое и научное знание? Не претендует ли она на роль условия, составляющего их чистую возможность? Философия материализует, фиксирует все

перечисленное и включает его в себя, тем самым вырывая эти области из их изначальной стихии. Разумеется, философия зарождается в структуре того, что я описал как «само»: самополагание, самоименование, самовыдача, самоименование. Эта чисто философская структура не просто встраивается в факты, постоянно примешивая себя к опыту, но и сама сущностно (а не случайно) образует смесь, и это не ее случайное качество. Я полагаю, что философия стихийно энциклопедична, а ее знаменитое «смешение» с другими областями, которое провозглашает новое поколение философов, либо выступает широко открытой дверью, либо — теоретической глупостью, словом — просто видимостью. На более глубоком уровне энциклопедизм принадлежит самой структуре философии, поскольку последняя образует круг, круг, охватывающий все прочие круги или Тождественное. Тождественное — та уютная энциклопедия, которую образуют бытие и мышление. Именно поэтому не-философия вынуждена идти в атаку на различные области опыта и знания, в свою очередь не впадая в энциклопедизм и не пытаясь целокупно охватить все знание разом. Энциклопедизм воспрещен не-философии и невозможен для нее. Для не-философии опыт носит радикально открытый и свободный характер, а не был предварительно замкнут внутри философской системы. Замысел философии в отношении опыта — заранее закрыть и априорно сформировать последний, создав предварительный образ его целокупности. Тем самым философия подготавливает опыт для понятийного схватывания. В то же время с приходом не-философии определяющей или реальной инстанцией становится Одно-в-Одном, радикальная неустойчивость, абсолютно минимально данное, и я думаю, что, размещаясь по эту сторону Одного-в-Одном, мы не найдем ничего меньшего, чем оно. При таком раскладе внезапно обнаруживается, что тотальность более не существует, разве что в статусе видимости, трансцендентальной иллюзии или даже галлюцинации. Не-философия — это мышление, но не об индивидуе, а согласно индивиду в его радикальном проявлении. Следовательно, в преде-

ле больше не существует никакой всеобщности, а Все больше не лежит в основе всего прочего, оказываясь лишь предметом, философской формой среди прочих знаний. Однако эта форма стремится смешаться с другими знаниями и господствовать над ними, как это происходит с большинством доктрин. Моя проблема упирается в разработку так называемых унифицированных теорий: нужно построить теорию для каждого региона опыта через его тождество-в-последней-инстанции с философией. И это не предполагает составление энциклопедии опыта.

Б. Г.: Множество философских проектов работают с опорой на процедуры. Не только феноменология, но и теория коммуникативного действия Юргена Хабермаса, а также теория справедливости Джона Ролза. Кроме того, мы находим множество систем, построенных через процедуры, в поэзии и музыке. Это дух времени?

Ф. Л.: Одна из причин этого — усталость от систем. Философы и прочие в одинаковой мере устали от систем. Кроме того, опыт настолько размножился (я говорю даже не об эмпирике, но об умножении знаний), что философская манера охватывать все это была сильнейшим образом нарушена. Разумеется, философия всегда удерживала свое трещащее по швам единство, стоящее над опытом и держащееся при помощи него. Она всегда так или иначе претендовала на соответствие этому опыту. Тем не менее благодаря воздействию вещей опыт подобен газу, который изнутри разрывает мыльный пузырь философии. Однако моя проблема — вовсе не взорвать этот пузырь (он не для этого), но помыслить тождество этого пузыря и открытой, но вовсе не трещащей по швам, множественности, заполняющей его. Философия всегда производит платоновскую по своему настрою трансцендентность, которая далека от опыта, даже если она производит свой знаменитый «возврат» к опыту. В любом случае она лишь бегло обзревает опыт сверху и делает аллюзии на него, пользуясь избитым именем «предмет» (научный, текстовый, технологический и т. д.). Не-философия вво-

дит трансцендентальную теорему, согласно которой философия — априорная форма Мира или для Мира. Тем самым не-философия связывает философию и мир еще более радикально, чем это делает сама философия. Я называю это «трансцендентальной теоремой философизуемости опыта», которая куда менее очевидна, чем это полагают философы.

Б. Г.: Существует ли практика и этика не-философии?

Ф. Л.: Не-философия это практика ... теории и в ... теории: она должна упираться в практику «унифицированной теории», но не непосредственную эмпирическую практику или те ее разновидности, которые мыслятся нами как участие в тех или иных событиях. Разумеется, на каком-то уровне не-философия улавливает события, но в своей естественной форме они не соотносятся с тем конкретным опытом, который задается аксиомами и теоремами не-философии. Если что-то и выступает конкретным для не-философии, так это слияние или не-слияние события и мышления о нем или его интерпретации (последние следует понимать как его философскую или философизуемую априорную форму). Дела обстоят так, как если бы не-философия была мышлением, возведенным во вторую степень. Такое мышление поднимает на одну ступень вверх традиционную философию, усложняя ее новой формой, отныне и образующей феномены. «Опыт» — это эмпиристское и философское понятие, которое следует заместить термином «мышление-мир», который будет представлять своего рода тождество-в-последней-инстанции философии и опыта, философии и науки, философии и этики, философии и так далее. Это и есть задача моей дисциплины. Я задаюсь вопросом, как возможны такого рода комплексные объекты и можно ли их теоретически осмыслить. Из этой позиции неизбежно станет возможным вторгнуться в эти неделимые смеси. Посредством какой операции, каких средств и каких инструментов это возможно? Мы наметили это ранее. Эта операция называется «дуализмом».

Interview with François Laruelle, non-philosopher

Bastien Gallet — Ecole nationale supérieure des beaux-arts (l'ENBA), Lyon, France; email: bastien.gallet@editions-mf.com

François Laruelle — Université Paris-Nanterre, Paris, France; email: francois.laruelle@free.fr

Bastien Halle's conversation with François Laruelle is devoted to unfolding the main problems, principles, and ideas that non-philosophy, as a discipline that is specifically non-philosophical and not, in Laruelle's view, supra-philosophical, formulates and works with. Thus, the first and most important problem, idea, and principle of non-philosophy becomes the Real, understood as an irreducible residue that haunts philosophical thinking that claims totalization. Since the Real is discarded by philosophy itself as impossible to question, and invariably accompanying, Laruelle postulates the minimization of its presence and considers philosophy itself as the subject of non-philosophy, treating the latter as a «philosophical fiction», the «raw material» of non-philosophy. The Real itself regulates the general movement of thought as One, but a One that is not involved in being, but is one of the extreme terms of what Laruelle calls the unilateral duality: the situation of a one-sided relation between X and Y, where the latter is an absolutely independent One-in-One, and the former is a dependent term, aspiring to Y, derived from transcendence, a clone of the One. The One, on the other hand, is axiomatic and represents, in Laruelle's thought, a radical, radicalized immanence, the main operation (with) of which becomes the vision-in-One. This latter also characterizes the One as (not)-One

(from a transcendental perspective), implying a relationship of dependence. According to Laruelle, the absolutely independent, Real as One undermines the self-sufficiency of philosophy insofar as it is «given-without-giveness» and in principle unavailable for issuing, where this «not» is actually the same transcendental clone indicating dependence on the One as radical immanence. This is why non-philosophy is thought of by Laruelle as a panoptic position that undermines the self-sufficiency, self-justification, and self-substantiation of any possible philosophy.

Подписано в печать 25.11.2023

Тираж 500 экз.

Типография «Наука»

Москва, Шубинский переулок, д.6