

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 недолголюбивают 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 идут 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.