



In Medias *неделица* *срдинности*

Эндрю Пендакис

Доцент теории и риторики, Университет Брока

1812 Sir Isaac Brock Way, St. Catharines, ON, Canada L2S 3A1

E-mail: apendakis@brocku.ca

In medias res: Делёз и политика срдинности

Аннотация

В этой статье исследуются связи между творчеством Жюль Делёза и двумя тропами срединности, оба из которых имеют центральное значение для воспроизводства неолиберализма.

Срединное в неолиберальных (или постмодернистских) обществах является ключевым с топологической точки зрения; оно дано, во-первых, как явное политическое воображаемое, — то, что я называю «радикальным центром», — и, во-вторых, как фоновая онтология, которую я обозначаю как «универсальную срединность». Не утверждая в этом эссе, что Делёз хотя бы отдаленно является замаскированным центристом, я заявляю, что имеет место тревожный резонанс между слишком поспешными прочтениями его работ и упомянутыми выше фигурами срединности. Не будучи

должным образом осмысленной, данность идеологий срединного приводит к спонтанному воспроизводству неолиберального здравого смысла; эта опасность так же относится к тем трактовкам Делёза, которые изымают из его творчества радикальное антикапиталистическое ядро и вместо этого читают его как чистого онтолога (срединного) или как постидеологического этика промежуточного.

Ключевые слова

Делёз, центризм, срединность, постструктурализм, марксизм, неолиберализм, идеология

Введение

В этом эссе исследуются точки соприкосновения конъюнктуры (неолиберализм) и мыслителя (Жиль Делёз). Утверждать, как я делаю это здесь, что существует переключка между философией Делёза и вызывающей беспокойство политикой срединности — политикой, появление которой приблизительно совпадает с рассветом неолиберализма на Западе, — не значит предполагать, что первая является эпифеноменом второй, или осуждать Делёза, как будто эта близость некоторым образом бросает тень на его творчество, и потому оно более непригодно. Задача, скорее, состоит в том, чтобы очертить контуры этого параллелизма и обратить внимание на то, как такие связи остаются открытыми для политических форм, враждебных духу самого делёзовского предприятия. Критика Делёза, предложенная Славоем Жижекком, выдержана в этом же ключе: она указывает на предел, или блокировку, в мысли Делёза (и ее рецепции), при этом находя в самом делёзианстве ресурсы, необходимые для того, чтобы эту блокировку снять. В рамках данной статьи невозможно исчерпывающим образом описать обстоятельства, связывающие Делёза с эпистемологиями срединности, — такой проект, несомненно, простирался бы далеко за пределы делёзианской философии и включал бы в себя описание всей французской постницшеанской традиции. Моя цель куда менее амбициозна: наметить координаты более широкого обсуждения делёзианской политики в контексте подчеркнуто «постполитического» неолиберализма.

Мой тезис состоит, разумеется, не в том, что Делёз — замаскированный вульгарный центрист, а в том, что между его творчеством — или, скорее, его возможной рецепцией — и конъюнктурой, суть которой политически катастрофична, возникает тревожный резонанс. Если сегодняшний радикальный центр — вспомним здесь об Эмманюэле Макроне или Бараке Обаме — позиционирует капитал в качестве необходимого горизонта возможного, то Делёз со своей антифашистской и неортодоксальной марксистской позиции настойчиво напоминает нам обо всей эксплуатируемой, исключенной и депотенцированной жизни в самой сердцевине существующего порядка. Если радикальный центрист отвергает революцию как политическую категорию — предпочитая ей «революции», присущие капиталистическим технологическим изменениям, — то Делёз до самого конца остается философом *kairos*'а, того различительного времени, которое взламывает настоящее и приводит в движение нечто радикально непредвиденное, новый народ или Землю (вопрос о том, включает ли, по Делёзу, эта открытость новому открытость революции в старом ленинском формате, остается, однако, не проясненным). Тем не менее, сегодня сохраняется угроза возникновения гомологии между творчеством Делёза и определенной *идеологией срединности*, которая проглядывает сквозь сложный массив полей и дискурсов. Эта идеология совсем не гомогенна: речь скорее идет о гибкой системе децентрализованных фрагментов, мемов, привычек и частичных объектов, вступающих в отношения, которые являются относительно стабильными, несмотря на присущую им гетерогенность. В политике этот здравый смысл предписывает нам отвергать различия между левыми и правыми ради постидеологического консенсуса, основанного на непосредственном производстве нового. Эту разновидность политического эмпиризма — позиции, которая мыслится в качестве не более чем конструктивистского эксперимента на границах уже известного, — я называю «радикальным центром». Важно отличать его от заурядного центризма, выдвигающего на первый план статические тропы умеренности, естественности или равновесия: секрет радикального центра заключается именно в том, как он постоянно перемещается между порядком и хаосом, предусмотрительностью и безотлагательностью; он понимает себя сразу и как умеренный (рациональный, осторожный), и как революционный (радикальный, изобретательный, опасный) — как то и другое *без противоречия*. На мой взгляд, эта формация представляет собой доминирующее политическое воображаемое нашего времени, пусть и столкнувшееся с серьезным кризисом, который был связан с тем, что уже нельзя не обращать внимание на противоречия постмодернистского капитализма.

В более широких рамках современной культуры — в популярном кино и музыке, рекламе, блогах и т. д. — аналогичный дискурс предписывает нам отказаться от жестких и фиксированных различий (идеологий, «систем» и т. д.), от точек отсчета и конечных пунктов, от всего целенаправленного или рационального, и вместо этого попросту наслаждаться «пребыванием посреди всего этого». Будьте теми, кто вы есть. Расслабьтесь. Не позволяйте обществу ограничивать вас. Рекламные послания недвусмысленны: не остается ничего, кроме как быть. Цель здесь сводится к аполитичному дрейфу — вероятно, охваченному чувством удивления, — сквозь бескрайнюю связность Всеединого (*One-All*). Я называю эту идею — фактически являющуюся эдакой народной мудростью или популярной метафизикой, — «онтологической» или «универсальной» срединностью. В соответствии с представленным выше политическим тезисом я утверждаю, что это доминирующая политическая онтология нашего времени, аффект, фоновая логика или атмосфера, которая структурирует многое из того, что проходит под рубрикой опыта в обществах позднего капитализма.

Делёз — как парфюм с сильным запахом: утверждения, выуженные из его текстов, могут с легкостью подменять тщательно аргументированный анализ целого, а общий дух письма — затуманивать пропозициональную специфику его положений. Именно дух делёзовского творчества — невероятная петляющая повторяемость; способ работы с терминами, которые определяются не все и сразу, а в ходе использования снова и снова в различных контекстах; его склонность к выбору концептов, которые обладают сбивающими с толку резонансами и которые он затем проворно переориентирует (например, «трансцендентальный эмпиризм»), — оставляет его тексты открытыми для незаконного присвоения теми проектами, что по своей ориентации диаметрально противоположны намерениям самого Делёза. Использование Армией обороны Израиля делёзовской философии для разработки нелинейной, «ризоматической» боевой стратегии, но также и быстрое принятие современной теорией управления ассамбляжа как формы организации; как, впрочем, и одержимость Кремниевой долины творческим разрушением привели некоторых левых теоретиков к выводу о том, что делёзианство — суть не что иное, как постмодернистская идеология — опиум для цифрового номада. Хотя Жижек на этом не останавливается, он ясно дает понять, что существует наивно аффирмативная трактовка Делёза, в рамках которой последний превращается в позднекапиталистического идеолога *par excellence*.

Важно отметить, однако, что если левые зачастую отвергают Делёза как политически токсичного (*contaminated*), то сами делёзианцы обычно неверно трактуют его как чистого метафизика, чью работу

можно отделить от ее очевидных антикапиталистических инвестиций. В этой позиции проявляется старый, усталый аристотелевский дуализм. С одной стороны, существует *theoria*, форма метафизического исследования, предпринятого «для себя», а не ради последствий или результатов. Здесь мысль о мысли возвышается и превращается в величие и свободу чистого созерцания (а у Аристотеля подается как тайна существования «самого» Бога). Ему [созерцанию] противопоставлена менее чистая, менее «интеллигентная» мысль, направленная на постановку общественно полезных целей, выходящих за пределы мысли как таковой. Эта мысль будет соотнесена с банальностью практического разума. В данной оппозиции проявляется онтологический аристократизм, противопоставляющий праздную деятельность свободных мирскому, ориентированному на достижение практических целей мышлению занятых. Нельзя отрицать очевидное: оформленная в таком регистре метафизика часто сопротивляется диалектической критике не потому, что последняя «нефилософична», а потому, что она отказывается чтить претензии чистого созерцания на святость. Когда метафизики съезживаются при ссылке на фильм, это происходит на основе рефлекторного дисциплинарного отвращения, которое они никогда не переставали подвергать сомнению: такие ссылки (на популярные тексты) немедленно снабжаются ярлыком глупости или помещаются в ящик с надписью «простая культура» (жест, который до сих пор регулярно совершают «серьезные философы», пытаясь опошлить Жижека). Для диалектики, однако, нет ничего бесполезно приземленного, как нет ничего собственно «внефилософского» (*extra-philosophical*). Вместо того чтобы подпитывать банальное дисциплинарное беспокойство — политики, которая не видит в метафизике ничего, кроме идеологии; метафизики, которая не видит в политике ничего, кроме сплетен, — мы должны открыто уступить соблазну диалектики (соблазну, который, разумеется, всегда является еще и тяжелейшим бременем).

Две фигуры срединного: между универсальной срединностью и радикальным центром

Неспособность нашего времени к изобретению подлинно новых форм политики отчасти объясняется тем культурным авторитетом, которым наделяется сложный ансамбль средин (*middles*). Здесь особенно важны две фигуры. Первая из них отсылает к жесту, осуществляемому прежде всего в рамках политики как таковой — к тому, что можно было бы назвать доминирующей политической грамматикой текущего момента, — а вторая связана с широко распространенным культурным удовольствием или ощущением, структурой чувства, ко-

торое в то же время является дискурсом, нагруженным эксплицитными онтологическими претензиями. Что связывает эти две формы, так это их общая зависимость от тропологии середины или центра.

Хотя они, по-видимому, используют эти общие референты совершенно разными (даже противоположными) способами, указанные формы в конечном счете воспроизводят очень похожие модели политической практики и возможности. Обе приходят к выводу, что осуждаемая политическая приверженность любого рода — то, что Ален Бадью называет активизмом (*militancy*), но что мы с тем же успехом могли бы назвать убежденностью, — является прерогативой дезориентированных, слепых и глупых. Если первая превращает политическую приверженность в зародыш авторитаризма, вторая связывает ее с безжизненным рационализмом, оторванным от внутренней присущей вещам множественности. В обоих случаях политика — государство, широкомасштабное, долгосрочное экономическое планирование, милитантная политическая активность, традиционные партийные формы и т. д. — видится как нечто старое, избыточное или в каком-то непростом смысле «ложное». Интересно, что обе фигуры дискредитируют в качестве неверных либо наивных любые попытки представить текущий момент, во-первых, как целое или тотальность, а во-вторых — как чрезвычайное положение, требующее срочных политических действий (например, на уровне климата): радикальный центр — исходя из рационалистического (на самом же деле бёркианского) ограничения, отвергающего такие жесты как тотализующие и антиэмпиристские; онтологическая (или универсальная) срединность — исходя из неразличимости и нечеткости (а в пределе — номинализма)¹, рассматриваемых как предшествующие концептам, которые первым делом и понадобились бы для того, чтобы сконструировать образ целого.

Для радикального центриста² бытие-между — это форма знания. Левое и правое становятся интеллектуальными *тупиками*, в то время как срединное переосмысляется в качестве пространства открытого обмена, сложности и чистого экспериментирования. Середина здесь тематизируется сразу как: а) внеправовое или пограничное пространство (своего рода ничейная земля, где может произойти все что угодно); б) нейтральный ареал коммуникативного разума (диалектически заряженный либеральный парламент); и в) примитивный «рынок», где идеи, желания и идентичности обмениваются в пло-

¹ Имеется в виду Эдмунд Бёрк — политический деятель, консервативный теоретик, знаменитый своей критикой Французской революции. — *Прим. пер.*

² Подробнее о радикальном центре и его отношении к более раннему центризму см. мою работу «Диалектика колебания (избирателя): заметки о формировании радикального центра» (Pendakis 2017).

ском пространстве якобы беспрепятственной возможности (античная агора, пересеченная новыми концепциями мира, экзотическими примесями, иностранными языками и т. д.). Середина — это уже не омут или болото, каковыми она была для Робеспьера («*Le Marais*») — знак трусости, оппортунизма и нерешительности, — а зона чрезвычайной креативности и разумности, сфера «независимых», «индивидуалистов» и умных «колеблющихся избирателей» (Robespierre 2007: 150).

Образцовой здесь является формулировка нобелевского лауреата Пола Самуэльсона: «Я центрист, — говорит он, — не потому что не могу выбрать в пользу левых или правых, дело скорее в том, что каждый из двух полюсов оказался настолько неоптимальным, что рациональность и опыт подталкивают меня к динамическому подвижному центру» [Samuelson 2008]. Старый образ политического центра как прагматического, устойчивого, среднего курса, как скучной, но необходимой оси социального порядка был снят (*sublated*) центром, переосмысленным как рискованное пространство эпистемологических изобретений и возможностей — динамическая зона, в которой мысль преодолевает старые границы и пределы. Здесь есть след аристотелевской или конфуцианской золотой середины, но эта середина не пребывает в мире или покое, а является в то же время открытой к радикальной новизне. Тодд Мэй доказывает важность творчества Делёза в «мире, который считает банальность добродетелью, а оригинальность — болезнью» (May 2005: 3). Это было бы уместно в качестве описания воображаемого, свойственного корпоративному капитализму 1950-х годов и гражданскому центризму, к которому он был привязан. Однако для радикальных центристов, действующих на территории современной «креативной экономики», эти термины определенно меняются местами: оригинальность теперь является принудительной культурной нормой, тогда как банальность, унылая самотождественность — величайшим из грехов.

Радикальные центристы Третьего пути склонны с принципиальным подозрением относиться к государству и вместо этого отстаивают анархистский горизонтализм, который они связывают с беспрепятственной активностью и изобретательностью свободного рынка. Хотя радикальный центрист воспринимает себя в некотором весьма реальном смысле «революционером», это такая революция, которая парадоксальным образом проходит через умеренность и, в конечном счете, само государство: мишенью радикально-центристской политики является то, что ее адепты считают глупостью и бюрократической слепотой государства, преодолеть которые можно, «открыв общество» внутренне присущей рынку изобретательности. Принимаемые в рамках такой политики «нелинейные» (то есть «прорывные») и «беспартийные» решения видятся как отражающие эту

изобретательность (именно поэтому столь многие радикальные центристы — из финансовой сферы или Кремниевой долины). Одними из ключевых мыслителей этого радикально-центристского движения Третьего пути были, разумеется, Тони Блэр из лейбористской партии и Билл Клинтон из демократической, но следует подчеркнуть, что мобилизация крайнего, или радикального, центра парадоксальным образом происходит по всему политическому спектру и так же часто встречается у (альт-)правых (Дональда Трампа, Николая Саркози, Дэвида Кэмерона) и у «левых» (Билла Клинтона, Джастина Трюдо, Ника Клегла и т. д.). Неважно, является ли дискурс центра «срединным» — важны риторические тропы и повторы, используемые им с целью самоутверждения. Нужно так же отметить, что позиция, которая никоим образом не является политически центристской, может авторизовать себя классически центристскими жестами — Ленин, например, открыто отвергает политику центра (исторически связанную, в частности, с либерализмом), но иногда использует семиотику середины, чтобы достичь согласия риторическими средствами. Муссолини слишком часто использовал риторику центра, чтобы добиться политической доступности и понятности. Эти центристские жесты или фрагменты — фрагменты, которые могут занимать целый ряд дискурсивных позиций, — необходимо отделять от жесткой самоидентификации с центром как таковым.

Наряду с дискурсом радикального центра существует и другой, в рамках которого срединность начинает функционировать очень общо, именуя существование, понятое в самом широком смысле. Я называю это «онтологической» или «универсальной срединностью». Разумеется, на протяжении истории люди то и дело вообразали себя мерой всех вещей. Вспомним, например, о вертикальной онтологии Аристотеля, где человек находится на равном расстоянии от Бога и минерала, или даже о его настойчивом космологическом утверждении неподвижной Земли, расположенной в центре ряда концентрических небесных сфер. Вспомним также и о картографическом высокомерии культур, для которых пространственная центральность являлась знаком космологического избранничества: самый известный пример здесь — это, конечно, Китай, мандаринское название которого — «Джунгуо» — означает «срединная страна». Под онтологической срединностью я подразумеваю нечто совершенно иное — ощущение или идею, которые фактически можно охарактеризовать как прямо противоположные упомянутой выше провозглашаемой центральности. Вместо того чтобы утверждать надежное положение в центре Бытия, онтологическая срединность фиксирует — вероятно, исключительно современное — чувство неукорененного и бесцельного бытия среди вещей. Это чувство, конечно, находит свое парадигматическое выражение в феноменологической онтологии Мар-

тина Хайдеггера. Падение *Dasein*, которое локализует его в пространстве как *бытие-рядом*, подобно тому, как его заброшенность определяет его темпоральное расположение между прошлым и будущим, прекрасно отражают грамматическую структуру этого современного «бытия посреди». Несомненно, у него есть предпосылки: в иудео-христианской и платонической традициях, например, телесное бытие кодировалось как краткий интервал между рождением и вечной загробной жизнью. Такие модели, впрочем, оперируют в рамках высокоструктурированных (и, в конечном счете, закрытых) космологических целостностей. Расползающейся, беспорядочной экзистенциальной промежуточности, вероятно, лучше всего живется в городе без богов, или, точнее, в городе, где нервно сосуществуют Бог, финансы, реклама и наука.

Таким образом, срединное — это не только паломничество или аскеза, устремленные к низложенному или позабытому равновесию; это слово, используемое нашей культурой для характеристики собственной расплывчатости. Вероятно, нет лучшего названия для тривиальной постмодернистской пространственно-временной неразберихи, чем срединность. Мы могли бы помыслить это в качестве секуляризации хайдеггеровского Бытия как того, что сохраняется, когда (псевдорелигиозный) ужас с большой буквы (*Angst*) вычитается из современной неразберихи и остается следом глобального чего угодно. Даже если мы не можем отличить правду от лжи, симуляцию от того, что она симулирует, даже если наши категории убоги, а наши карты в лучшем случае покрыты пятнами, сегодня существует основательный способ, позволяющий помыслить общую путаницу потерянности как *саму по себе несомненную*. Как неустанно напоминает нам Жижек, именно здесь, под знаком неопровержимого, мы выявляем самый ясный след идеологического кодирования. В соответствии с этой чрезвычайно изощренной и непритязательной формулой, нас связывает предельным и сущностным образом не что иное, как разделяемое сомнение — нехватка тождества или сущности. Мы все по необходимости пребываем *in medias res*³. Где нам еще быть, если не посреди всего этого — потерянными, причудливо одурманенными?

Современный кинематограф находит эту картину мира особенно заманчивой; вспомним здесь, например, о работах Уэса Андерсона или Ноа Баумбаха, но также и Софии Копполы или Пола Томаса Андерсона (особенно «Любовь, сбивающая с ног»⁴). Если мессианское терпение — это субъективный тон, порожденный креационист-

³ В середине дела (лат.). — Прим. пер.

⁴ «Любовь, сбивающая с ног» (Punch-Drunk Love, 2002, реж. П. Т. Андерсон).

ским временем, то универсальная срединность разворачивается в форме ожидания — ожидания без надежды или даже ясности касательно ожидаемого объекта или события. Поэтому неудивительно, что онтологизированная срединность нашего времени так часто встречается у героев, наделенных слегка глуповатым добродушием. Это хрупкие антигерои (вспомним о Майкле Сера или Люке Уилсоне), которые учатся отречься от стремления — не к полноте или миру, но в рамках общей сломленности и конечности. Провал здесь является необходимой предпосылкой социального: нам предписано принять свою собственную идиосинкратическую сингулярность, свои уныло травматичные траектории в космосе — слишком тяжело-весном для того, чтобы быть схваченным мыслью. Каждый фильм Уэса Андерсона — это вариация на тему совместного достижения собственной несостоявшейся субъективности, собственной неуклюжей сломленности на фоне непостижимой космической контингентности. «Открытость встречам в запутанном мире», на которую Эндрю Калп тонко указывает как на лозунг аффирмативного делёзианца, точно отражает негласный политический горизонт онтологической срединности: существование, блуждание, соединение, повторение (Culp 2016: 10). Все остальное — скучная система, бессмысленная цель жизни, слишком суетливой, чтобы заметить жизненную тайну в самой сердцевине вещей.

Эти две фигуры срединного расходятся друг с другом и друг друга накладываются. Радикальный центр, как правило, оказывается занят амбициозными неолиберальными технократами, журналистами, менеджерами, профессионалами или технологическими антрепренерами; онтологическая срединность — бездельниками, путешественниками, бродягами и художниками. Одни проповедуют действие, изменение, трансформацию; другие — своего рода дрейфующую связанность с вещами. Что их объединяет, так это то, что в обоих случаях имеет место тропология середины, резистентной по отношению к «политике» в классическом смысле и к активистской (или хотя бы просто непротиворечивой) политической ориентации. И то, и другое странным образом резонирует с творчеством Делёза — великого философа интермеццо XX века.

Делёзианская срединность: по направлению к середине без центра

Каким образом Делёз вписывается в эту двойную конъюнктуру? Подобно многим своим французским современникам, Делёз (вместе с Гваттари) открывает в фигуре середины — того, что он называет «промежутком» (Делёз, Гваттари 2010: 638), — материалы для по-

строения онтологии, свободной от ограничений и апорий идеализма. На некотором уровне переход от центра к середине является характеристикой всего постхайдеггерианского/постницшеанского поворота во Франции. Внезапное появление тропологии срединности в творчестве таких авторов, как Эмманюэль Левинас, Жак Деррида, Жиль Делёз, Жан-Франсуа Лиотар, Мишель Фуко и Морис Бланшо, остается по большей части незамеченным комментаторами, поскольку принимает гетерогенные формы в радикально различных регистрах и на разных уровнях (онтологическом, семиологическом, метафорическом, социальном, феноменологическом и т. д.). Бытие в середине, а не в центре, конечно, не *обязательно* означает отказ от радикальной политики борьбы, политической формы, которая делит данную ситуацию на друзей и врагов и направлена на прогрессивное преобразование общественного целого. Оно не *обязательно* предполагает такой отказ, но, тем не менее, *почти всегда* тайком приводило к депотенцированию и отрицанию политической — даже в тех контекстах, где отрицание как таковое с ходу отвергалось как слишком дуалистичное. Можно смело утверждать, что эта постхайдеггерианская традиция, какой бы драгоценной и необходимой она ни была, неразрывно связана с формами мышления, которые сделали такой отказ возможным. В рамках этой традиции: а) на переднем плане оказалось частное, а не универсальное; сингулярности, а не концепты; б) акцент был сделан на различии, а не противоречии; плюральность возоблала над решительной антагонистической борьбой; в) были актуализированы эпистемологии растерянности и конечности (слепоты, глупости, заблуждения), тогда как позиция, утверждающая человеческую способность к познанию и действию в мире (столь же аксиоматичная для Аристотеля, сколько для Гегеля с Марксом), отошла на второй план; и г) прозвучали призывы к сопротивлению, деконструкции или разрушению, а не к организованному, целенаправленному политическому восстанию. Дерридеанские «гимен» (Деррида 2007: 259) и «средний залог» (Деррида 2012: 31), как и все его жесты, обращенные к апоретическому и неразрешимому; предложенное Жаном-Люком Нанси определение сообщества «как возникновение союза *между* как такового» (Нанси 2011: 66); введенный Роланом Бартом концепт нейтрального — «всего, что расстраивает парадигму» (Barthes 2005: 6), в дополнение к тому, как он регулярно наделяет «бытие между» (позиций, дуализмов) титулом своеобразного сопротивления идеологии; в общем смысле — та скорость, с которой концепты гибридности, лиминальности, промежуточности (*in-betweenness*) распространились в областях архитектуры, теории искусства, дизайна и т. д., как бы в одночасье став эдаким неоспорив-

мым новым постмодернистским *Sittlichkeit*⁵: потребовалась бы обширная мультимодальная картография, чтобы наметить различные способы, которыми все эти концепты имплицитно предполагают валоризованную срединность как трансцендентальное условие своей умопостигаемости. Хотя сама реальность XX столетия сделала эти позиции соблазнительными (и, без сомнения, необходимыми) — истощение партийной формы, крах государственного социализма, окостенение марксистско-ленинской догмы сыграли здесь свою роль, — на сегодняшний день срединные эпистемологии являются еще и способами познания, спонтанно воспроизводящими радикально-центристские жесты и нормы. Вслед за коллапсом нововременного политического разума — логики самого политического от Руссо до Мао — такие философии, несмотря на свой реальный подрывной потенциал, сегодня развиваются в совсем ином направлении, заранее подтверждающая постмодернистскую доксу, вписанную в саму структуру «вещей как таковых». Было бы абсурдно игнорировать тот факт, что эпоха, в которую эта срединная философия председательствовала в гуманитарных науках, фактически была ровесницей господства либерального центризма в западной политике (будь то гражданско-центристская разновидность — скажем, от Гарольда Макмиллана до Маргарет Тэтчер, — или ее более поздний вариант, грубо датированный периодом между президентствами Клинтона и Трампа).

Как Делёз вписывается в этот поворот? В широком смысле, середина для Делёза — это инструмент отказа от формы, наложенной на время платонизмом. Промежуточность выводит время из захваченности Бытием (то есть из порядка, который ограничивает время областью видимостей), а также извлекает его от всякой телеологии. Таким образом, с темпоральной точки зрения всегда была и будет лишь срединность (или различие и повторение): ничто в коллапсе нашей вселенной этого не изменит (по Делёзу, это будет очередная складка в продолжающемся материальном приключении унивокальности — Бытия/становления, которые представлены здесь через Готфрида Вильгельма Лейбница: как бесконечно свернутое различие). Тем самым срединность — это имя, данное посттеистическому безначальному и бесконечному времени, но также и пространству, которое всегда является сразу и центром, и периферией. «Мы никогда не начинаем, — заявляет Делёз, — мы никогда не создаем *tabula rasa*, мы проскальзываем между вещами, входим в середину, мы подхватываем или устанавливаем ритмы» (Делёз 2017: 191)⁶. Делёз помещает ризому, как и сами сингулярности, в конститутивные от-

⁵ Нравственность (нем.). — Прим. пер.

⁶ Перевод изменен.

ношения с серединой. «Ризома, — пишут они с Гваттари в «Тысяче плато», — не начинается и не заканчивается, она всегда посреди, между вещей, меж-бытие, *интермеццо*» (Делёз, Гваттари 2010: 44). Позднее в том же тексте они говорят об этости, что у нее «нет ни начала, ни конца, ни истока, ни предназначения; она всегда в середине» (Делёз, Гваттари 2010: 434). В книге «История и становление: делёзианская философия творчества» Крэйг Ланди пишет, что «в конечном счете этика и онтология, к которым стремятся Делёз и Гваттари, всегда являются “срединными”»: «именно в срединной области — посреди — вот, где все происходит» (Lundy 2012: 97) Для начала, в таком случае, важно отметить двоякую природу этой срединности, которая постоянно колеблется (подчас неуловимо) между онтологией и этикой: одновременно метафизический постулат о природе Бытия/становления, инструмент описания вещей такими, каковы они всегда уже есть, и этика, норма, способ индуцирования чего-то (модуса, мысли, практики) еще не существующего. Это, конечно же, и есть двусторонность ризомы — устройство (*arrangement*), которое существует вокруг нас, оперируя во всевозможных направлениях и бесконечности масштабов, и процедура или совокупность отношений, которую нужно создавать и перестраивать посредством желания.

Важно очистить мобилизованную Делёзом срединность от культурных ассоциаций, запущенных концептом центра. Делёзианская срединность явно не средняя точка, не та середина, которая ассоциируется с центром линии: этовость «не состоит из точек, только из линий» (Делёз, Гваттари 2010: 434). Средние точки, понятые как пространственные координаты, являются плоскими и линейными: будучи нанесенными на статическую линию, они становятся фигурами — геометрически сбалансированными и точными. По Делёзу же срединное слишком эмпирически текстурировано, подвижно и заряжено неопределенностью и экспериментированием, чтобы быть переведенным на язык статической точности. Более того, понятые как измерения во времени, средние точки необходимо становятся передышками между истоком и целью. Иными словами, точки — это буржуазные психологии, формы движения в заранее известном направлении. Фигура номада мобилизована Делёзом как раз для того, чтобы подорвать господство целевой логики над временем: «Путь всегда пролегает между двумя точками, но промежуток между ними принимает на себя консистенцию и обладает как автономией, так и присущим ему направлением. Жизнь кочевника — интермеццо» (Делёз, Гваттари 2010: 638–639).

Середина, по Делёзу, это в некоторой степени название самого плана имманентности, «материальной вселенной», понятой как целое, унивокальности, не ограниченной ни в одном направлении и не

фиксированной ни на каком конкретном масштабе (Делёз 2013: 78). В творчестве Делёза этот концепт окутан некоторой двусмысленностью, связанной с вопросом о том, какой артикль его предваряет — неопределенный или определенный: можно заключить, что для Делёза планы имманентности существуют лишь во множественном числе, и что их так же много, как и ницшеанских «интерпретаций»; это будет, строго говоря, не релятивизм (постоянно отвергаемый Делёзом), а перспективизм, оставляющий место для бесконечности миров, измерений и т. д. В этой трактовке середина будет уже не просто необходимым местоположением чего-либо существующего — то есть мира, взятого как неявленное или бесконечное целое, — но пространством между самими «мирами» (скажем, между измерениями в спекулятивной физике или, более прозаически, между мирами клеца и кристалла). Так или иначе, универсальная срединность заменяет вертикальные онтологии платонических и аристотелианских систем плоскими горизонтальными линиями, которые более не существуют под исключаяющей властью трансцендентных, сверхчувственных сущностей или идеалов. Но середина — это не просто инверсия идеализма, но и критический жест, предпринятый внутри самой материалистической имманентности. Поданная Делёзом как некая скорость (и в этом смысле напоминающая бесконечную скорость, которую он связывает как с хаосом, так и с актами творения), середина в то же время является эпистемологической фигурой, зоной замешательства — эдаким «туманом» (Делёз, Гваттари 2010: 434), — где четкие линии между вещами размываются и появляется возможность, вдали от мнения и унаследованного здравого смысла, произвести нечто новое. Здесь делёзианский «трансцендентальный эмпиризм» вступает в прямой конфликт со своими предшественниками из XVII и XVIII вв.: для мыслителей вроде Джона Локка эмпиризм являлся буржуазной доктриной, направленной на консолидацию идентичностей и прояснение или упрощение отношений между словами, идеями и вещами; необходимо было привязать подходящее слово и концепт к систематически исследуемому физическому феномену, чтобы получить устойчивое, передаваемое знание. Объектом делёзианского эмпиризма является не окончательное описание реальности, заключенное в рамки удобного консенсуального знания; он, напротив, действует в пограничных зонах «опыта» и между «вещами», поскольку никаких *вещей* (строго говоря) заранее не существует. В этом смысле преданность срединному — суть преданности размытым границам между и «под» всякой стабильной идентичностью: это теория и практика не-идентичности.

Трансцендентальный эмпиризм Делёза «занимает место» посередине. Эта середина, однако, не является феноменологически стабильной в условиях, которые мы связываем с консенсуально уста-

новленным пространством-временем повседневного восприятия. Это, скорее, одновременно волнующее и пугающее пространство скорости и изменения. В качестве этоса середина — это способ отношения к вещам, выходящий за пределы логики тождества и репрезентации, форма радикального творчества, а также фундаментальная открытость «различиям» (будь то социальным либо онтологическим). По Делёзу, в срединном есть нечто «неудобное» — сложность и странность, свойственные промежуточному (Deleuze, Parnet 2006: 29). Этика срединного, таким образом, противостоит якобы «фашистской» логике того, что Делёз и Гваттари называют «параноическими» молярными группами, формами коллективности (такими, как традиционные левые и правые политические партии); суверенитет, самоидентичность и тотализующие программы отбрасываются в пользу более открытого, гибкого и ориентированного на различия подхода к политике.

Срединность и постидеологическая мысль

Если в философии Делёза и есть центризм, или, скорее, *полезность для центристов*, то искать ее стоит не в каком-то неосмысленном, подпольном центре, бессознательно структурирующем его работу изнутри. Подобно Деррида, Фуко, Луи Альтюссеру и другим французским авторам 60-х и 70-х годов, Делёз решительно восстает против вторжения в философию центра, пронизанного трансцендентальной или структурной необходимостью. В космологическом отношении это означает отказ от аристотелевско-птолемеевского образа неподвижной Земли, расположенной в центре вращающейся системы концентрических небесных сфер, а вместе с ним — и от самой идеи ограниченной Вселенной, структурированной вокруг неподвижной точки любого рода. В «психологическом» отношении это означает отделение субъекта от какой бы то ни было привязки к трансцендентной душе, эго, личности или самости: субъект, скажем так, существует рядом с толчеей тела в качестве эффекта или продукта; «целое» — всего лишь часть или фрагмент наряду с другими частями и фрагментами. Аналогичный жест предпринимается и в сфере политического. По Делёзу, общество, организованное вокруг фиксированной точки, никогда не существовало и не могло существовать: вместо этого, когда до того доходит дело (например, в депотических режимах), сложный ассамбляж желающих машин, который фактически оживает и поддерживает порядок, покрывается и депотенцируется блистательной фикцией/абстрактной машиной абсолютного суверенитета. Иными словами, Делёз безжалостен в своей критике того, что можно было бы назвать метафизическим (в

основе своей аристотелевским) центром — тем центром, базовый принцип которого отдается эхом в доминирующих вариантах психологического, онтологического и политического западного воображаемого.

В то же время Делёз недвусмысленно отвергает политическое содержание (радикального) центра, особенно его попытку превратить «крайнюю» умеренность в эдакий беспощадный рационализм: «Нам предстоит, — пишет он, — отправиться в те отдаленнейшие места<...>. Речь идет не об умеренных зонах и не о моральном, методическом и воздержанном человеке» (Делёз 2003: 228)⁷. Более того, Делёз презирует симпатии радикального центра к технократии и специализации (зачастую выражаемые на математизированном языке финансов); считает наивной идею о том, что технологические инновации безболезненно приведут к более справедливому или свободному обществу; чрезвычайно настроен как к либеральной демократии, так и к коммуникативному разуму, а также отвергает ортодоксию свободного рынка, на которой держится подозрительное отношение радикального центра к государству.

Если и существует точка непосредственного пересечения между радикальным центром и творчеством Делёза, то заключается она в форме грамматики, связанной с ролью, которую в делёзианстве сыграл концепт идеологии. Делёз, разумеется, отвергает категорию идеологии, исходя из ее зависимости от оппозиции между сущностью и видимостью — оппозиции, которая, по его утверждению, досталась нам в наследство от Платона и через Гегеля перешла в марксизм. По мысли Делёза, представить мир подчиненным идеологии — значит утопить его различие в абстрактном тождестве: взять дифференциальную множественность вещей — таких, каковы они есть и какими могут стать, — и свести все это к серой полужизни эпифеномена. На крайней внешней границе этой редукции открывается некая форма интеллектуалистского пассивного созерцания, образцом которой мог бы послужить поздний Адорно: задача состоит уже не в использовании мысли для того, чтобы активно менять или трансформировать мир, но в бесконечной картографии ущерба, нанесенного жизни (и самой мысли) капиталом. По Делёзу, идея полного подчинения виртуального идеологии стирает индивида и его силу, — но также и саму возможность нового мира, — под знаком тотальной лжи. Последнее, с точки зрения Делёза, очень напоминает вариацию на тему августиновского пессимизма, где мир сводится к темной долине слез, страданий, неудач, потерь и т. д. Другими словами, все это похоже на отрицающий жизнь нигилизм.

⁷ Перевод изменен.

Отвергая действенность идеологии как категории мысли, Делёз, однако, с презрением относится к привычкам разума, традиционно связанным с идеологическим мышлением. Обремененное желанием господства и определяемое как опасно параноическая бинарная логика или/или, идеологическое мышление вкрапляется между субъектом и его силой, между мозгом и его виртуальной бесконечностью. Это сродни тому, что Делёз называет «мнением»; последнее он представляет как своеобразный ценностный зонтик, установленный с тем, чтобы удерживать на расстоянии хаос, который подлинная мысль постоянно угрожает заново ввести в поле опыта (Делёз и Гваттари 2009: 233). Делёз заменяет мир, разделенный на абсолютно левых и абсолютно правых, авантюрой и неопределенностью срединного — той зоны, где на самом деле имеет место подлинное онтологическое и политическое экспериментирование: «Нелегко воспринимать вещи с середины, а не сверху вниз или наоборот, слева направо или наоборот, — попробуйте, и вы увидите, что все меняется» (Делёз, Гваттари 2010: 41). Середина, по Делёзу, сложна, редка и внутренне трансформативна; в то время как полюса просты, привычны и попросту воспроизводят уже существующее. Интересно, что делёзовский завет «отправиться в отдаленнейшие места» (Делёз 2003: 228) приспособлен как раз для того, чтобы избежать «отдаленностей» традиционного политического спектра. Вместо этого он предписывает держаться середины, той крайности, что воспринимается как внутренняя по отношению к самой срединности: «Единственный способ выйти из... дуализма — это быть-между, проходить между; интермеццо...» (Делёз, Гваттари 2010: 458).

Радикальный центр оперирует подозрительно схожим набором терминов, жестов и отношений. Истину он рассматривает как иллюзорную прерогативу дуализма, как ошибку мира, насильственно сведенного к или/или. Согласно Ницше и Спинозе, страх — отец Истины; субъекты цепляются за догмы — абстракции вроде «равенства» или, например, «коммунизма», — из-за растерянности и невнятной воли к власти, остающейся за пределами их понимания. Фашизм становится субъективным компонентом любой консистентно провозглашаемой программы или политического плана: что связывает левых и правых за пределами явленности различия, так это иррациональная, трайбалистская интенсивность, с которой они отстаивают ценности, локализованные скорее *вне*, а не *внутри мира*. Эта попытка сплавить различия между полюсами, между терминами, которые задают центр как таковой, является одним из наиболее ярких индикаторов радикально-центристского дискурса. Идеологические системы видятся в его перспективе как облака склеротических ценностей, старых идей, которые, закостенев, превратились в догмы и теперь встают между субъектами и их способностью сталкиваться с

реальным или реагировать на него. Вспомним также, что реальное здесь — это не просто «реальность» (эмпирицистская, доступная, сформированная заранее), но нечто куда более близкое к самому виртуальному: иными словами, реальность — для неудачников и подражателей, для умов слишком послушных, чтобы ее радикально переделать. По ту сторону идеологии радикальный центрист задает рискованный, неопределенный и бесконечный процесс экспериментирования — тот, что всегда воспринимается как происходящий *in medias res*: ты либо разборчиво выбираешь элементы из разных полюсов (своего рода изящный позиционный бриколаж), либо населяешь середину — пространство интенсивной продуктивности, всецело выходящее за пределы терминов, установленных в рамках традиционного политического спектра (изобретение чего-то доселе невиданного). Другими словами, радикальный центрист призывает к ницшеанской переоценке всех ценностей (пусть и осуществляемой в рамках фундаментальных политэкономических координат либерализма): он воспринимает себя в качестве агента творческого разрушения, которое стирает старое, даже если порождает новое «по ту сторону добра и зла» (отсюда — интерес к аморальным, «непослушным», сторонящимся общепринятых норм; тем, чья дистанция по отношению к морализму переупаковывается во враждебность к конвенции *tout court*).

Важно здесь не то, что дискурс Делёза отражает дискурс радикального центриста на уровне содержания, а то, что его творчество вступает в некоторый параллелизм с радикальным центром на уровне формы. В обоих случаях критика идеологии и идеологического мышления кульминирует в позиции открыто онтологической: изгиб прослеживается в переходе от мистификации к Бытию/становлению, от иллюзии к вещам как таковым (даже если эти «вещи как таковые» — вплоть до самых своих глубин — не более чем явленности). Интересно, что этот жест, обращенный к реальному, в обоих случаях предваряется своего рода ритуальным эпистемологическим смирением. Истина собирается не в форме догмы или убежденности, а в качестве открытости новизне, как встреча, основанная на неожиданном вторжении: тогда открывается гомология между этим поведением и «различием в себе», которое актуально (или виртуально) komponует метафизику реального (Делёз 1998: 78). Парадоксально, но иллюзия, от которой мы избавляемся, как только покидаем территорию идеологического мышления (и отбрасываем сам концепт идеологии), есть сама Истина — Истина в форме заключения: «Идея некоего иного мира, сверхчувственного мира во всех его формах (Бог, сущность, добро, истина)... не просто пример фикции среди прочих, но — конститутивный элемент всякой фикции» (Делёз 2003: 295) Делёзовские метафизические притязания, однако, суть истины во множе-

ственном числе — истины, задаваемые исключительно на территории специфической онтологической страты, или измерения, и являющиеся «абсолютными» в пространстве своего обнаружения: в этом смысле они не являются простыми «притязаниями на истинность» (выражаясь на языке, принятом в англосаксонской традиции и чуждом делёзовской критике репрезентации). Вместо этого они суть продукты экспериментирования, которое парадоксальным образом обладает истиной лишь постольку, поскольку сопротивляется исчерпанию процесса в результате. В некотором смысле весь проект Делёза — немногим больше, чем отчет об экспериментах (и призыв к ним): это следы экспериментов или, *лучше сказать, эксперименты как таковые*. Добавим ко всему этому центральные тропологические наваждения Делёза — машины, тела, тела в различных состояниях коллапса или взрыва, потоки спермы и дерьма — и получим текст, окутанный примечательной аурой необузданной материалистической Истины. Мы заброшены в мир вещей, которые работают, гудят, сталкиваются и терпят неудачи — в огромный жужжащий *промежуток*, и относящиеся к нему машины и потоки, как настойчиво повторяет Делёз, не являются метафорами: трудно не почувствовать, будто внезапно оказываешься в присутствии самого материалистического Бытия, освобожденного от громоздкого посредничества идеологий и систем. Этот эффект усиливается тем, что дерьмо и сперма идут по цене мятежной контрабанды после долгого бестелесного «Нет» идеализма; мы начинаем чувствовать: вот она, наконец, имманентность — вещи как таковые, во всем их благоухающем чувственном зловонии и цвете. Раз и навсегда покончить с буржуазными сказками и морализмами: делёзовское стремление к провокации (воплощенное в проекте остранения, который призван агрессивно порвать с устоявшимися привычками ума и тела) на самом деле риторически инкорпоративно и в данном случае углубляет впечатление, будто встреча с материалистической реальностью во всей ее грязной истине наконец-то состоялась. Провокация — риторически подозрительное алиби: зачастую то, что фактически является механизмом для целой, закодированной политики-метафизики, пропускается в качестве открытого желания новизны или различия — *невинности нового способа видения*. Короче говоря, работа Делёза в значительной мере настроена на получение почти непререкаемого согласия. Отклик на «Анти-Эдип», в котором Фуко заявляет, что этот текст, по сути, является постриторическим (саму риторику Фуко связывает с манипуляцией и явным желанием убеждать), — в данном случае симптоматичен (Делёз, Гваттари 2008: 9–10).

Здесь нужно быть очень осторожными. Конечно, мир и вправду наполнен дерьмом и спермой, машинами — как желающими, так и абстрактными: есть вполне реальный аспект, в котором онтология

Делёза является одной из самых всеохватных и убедительных онтологий столетия. Разве мы фактически не пребываем в онтологической «промежуточности» именно так, как это было описано Делёзом? Проблема не в делёзовском онтологическом реализме *per se*, а в диалектическом использовании его «эффекта реальности». Одна из самых абсурдных недавних тенденций в рамках реалистической интерпретации Делёза — например, у Мануэля Деланды (2008) — связана с репрезентацией диалектики (а также дискурс-анализа и культурных исследований) как по существу идеалистической; это криптокантианство, которое воображает, будто диалектика безвозвратно оторвана от мира самих вещей и как бы заточена за ширмой концептов и слов. С этой точки зрения диалектика оказывается гиперболизированной локковской эпистемологией, исходя из которой мы никогда не сталкиваемся с вещами как таковыми, но имеем дело лишь с идеями о них. Однако традиция мышления, идущая от Адорно до Джеймисона — та, которую мы могли бы назвать диалектически-материалистической, — ни в коем случае не отрицает материальности сущего, как и не утверждает независимости разума от мира. Хотя в области культурных исследований могут быть сторонники и такой позиции, представление о том, что диалектически-материалистическая критика или дискурс-анализ являются идеализмом, абсурдно. Что отстаивает диалектика, так это то, что в полностью независимом от разума мире мы постоянно пребываем в полях значений, регулирующих наши представления о возможном и способных исказить или экспроприировать наши речевые акты способами, которые никогда нельзя предвосхитить и уложить в рамки нашего сегодняшнего политического бессознательного.

Проблема с делёзовской ауратической материалистической Истиной заключается не в ее претензии на схватывание вещей такими, каковы они есть на самом деле, а в способе, которым эта претензия незаметно превращается в набор этических и политических норм; *то есть в том, как образ Бытия переходит в сопутствующий ему образ идеального способа быть политическим*. Здесь нужна предельная ясность: не существует необходимой связи между онтологией и политикой; не существует политической формы, о которой можно сказать, что она «соответствует» или «должным образом» отражает само Бытие. Наличие «правильной» онтологии ни в коем случае не подразумевает эффективной или интересной политики, так же как «правильная» политическая программа ни в коем разе не предполагает доступа к метафизической истине (увлекательные политические траектории теологии освобождения сами по себе являются хорошим тому свидетельством). Как раз в этом проskalьзывании между убедительной онтологией и предписанием к определенному модусу политического действия (в случае Делёза — к антигосударственной по-

литике, подозрительной по отношению к политическим планам и программам и укорененной в весьма специфической концепции желającego субъекта) возникают проблемы. Мы можем пойти дальше: обладание истинным образом Бытия/становления — в нашем случае образом описанной Делёзом онтологической срединности — никак не гарантирует того, что этот образ не будет функционировать как барьер на пути к изобретению политических позиций, адекватных нашему времени, форм политики, которые требуются планете, сталкивающейся с проблемами невиданных доселе масштабов (изменением климата, глобализованными финансовыми событиями, утратой биоразнообразия и т. д.). Именно в этом смысле онтология может быть истинной и ложной одновременно: если способ описания этой «реальности» блокирует человеческую способность к изобретению политических форм, адекватных худшим кошмарам своего времени, он смещает и даже сдерживает ту ось «Реального», что относится к автономной, саморегулирующейся логике политическо-го.

Диалектический критик уделяет столь пристальное внимание формулировкам, «риторике» не потому, что полагает, будто за пределами последней ничего нет, а потому, что усматривает в каждом речевом акте риск вражеского захвата. Речевые акты терпят неудачу имманентно — на собственных условиях, — будучи захваченными соперником. Доступность делёзианской философии для присвоения радикально-центристским воображаемым, которое явно не в ладах с подчеркнуто антикапиталистической позицией самого Делёза, не спекулятивна или гипотетична: она прекрасно заметна в рамках академической рецепции его творчества. Пример Деланды здесь симптоматичен. Авторы вроде Деланды пишут на ненавязчивом языке толкователя вещей настолько очевидных, что последние почти недостойны упоминания. Его формулировки — речь доброго дядюшки, чьи терпеливые объяснения блюдут лишь ваш интерес. Он перчит свои сочинения примерами из естественных наук или математики либо из повседневных контекстов, и все они постепенно создают впечатление неопровержимого здравого смысла. Несомненно, в этой ясности есть нечто восхитительное.

Однако проект Деланды дает сильную осечку именно в переходе от онтологического к политическому. Его приверженность определенному роду делёзианского эмпиризма помещает его в предельную близость к разделяемой радикальным центром разновидностью политического номинализма, с позиции которого концепты вроде «капитализма» отбрасываются как слишком общие, неспецифические и идеологические, чтобы быть полезными. Такие универсалии для Деланды являются объектами-фетишами, и мы знаем это благодаря тому, как он, неудачно шутя, называет Маркса всего лишь эдипаль-

ным папочкой Делёза (DeLanda 2008: 176). Этот образ Отца Маркса, бородатого и сурового, который возвышается над Делёзом, заявляя о себе в форме бессознательной преданности/блокировки, является направляющим для всех распространенных радикально-центристских банальностей, связывающих марксизм с патернализмом, догмой и насилием. Маркс — отец в том же смысле, в котором капитализм — концепт: оба мистифицируют источник своего собственного авторитета, оба судят различие с позиции ложной универсальности. В примечательном софистическом акте настойчивый делёзианский призыв преодолеть Отца Капитала — фальшивую суверенность капитала — трансформируется в отказ от Отца, дремлющего в самом концепте капитализма как такового. Решение очевидно: такие универсалии, как капитализм, должны быть преодолены раз и навсегда, вместе со всеми отцами, которые продолжают преследовать, сдерживать и препятствовать нашему желанию. Отказ от антикапиталистической критики исполнен здесь в бунтарском духе: марксизм возрождается, когда серое отцовство становится жертвой мышечной памяти подавления — столь же старого, сколь и само детство. Глупее, чем рытье этих старых социалистических траншей, могут быть только сами эти траншеи, банальность бесплодного рытья и всего, что делается снова и снова безо всякой надежды на успех или удовольствие. В труп Отца заключено все богатство мира, множественность и различие, политика, раз и навсегда освобожденная от призрака авторитета.

Потому мы и не удивляемся, узнав, что политический масштаб, соответствующий молекулярной, машинной онтологии, начинается со специфики локального, а не «смутной общности» планетарной капиталистической системы (DeLanda 2008: 176). Именно это имеет в виду Деланда, когда завершает свое эссе причудливым заветом приспособить нашу политику к «правильному социальному масштабу» (DeLanda 2008: 177). Пусть Деланда и не верит в идеологию, его работа является наиболее ярким примером того, как окружающие идеологические обрывки и фрагменты проникают в само содержание идеи точно так же, как отравляющие вещества попадают на кожу и волосы людей, идущих по улице. Вкус Деланды к молекулярному, его радикально-центристская подозрительность к государству, политической верности и марксистской абстракции заставляют его игнорировать тот факт, что в делёзианстве нет «правильного масштаба» для политики, так же как нет «правильного масштаба» для создания онтологии. В этом отношении Делёз убийственно ясен: революционная трансформация, новая Земля или социус вполне вообразимы при условии, что существование последнего не погасит, не ликвидирует или не подчинит себе желающее производство, на которое он в своем существовании опирается. Для любого, кто осознал природу се-

годняшних наиболее насущных политических проблем — финансовой системы, нестабильность которой приобрела всецело глобальный характер, экстрактивного капитализма, который угрожает многим природным системам, необходимым людям и животным для выживания, — идея о том, что нам нужна политика, адаптированная к «правильному» (локальному) масштабу, абсурдна. Как учит нас сам Делёз, планета — крошечная складка в огромной разветвляющейся сложности Бытия: назвать политическую мысль, ориентированную на планетарную тотальность «слишком большой» — так же абсурдно, как завершить поиск новых форм сложности на кажущейся первичной «малости» атома.

Заключение: от середины к концу

Было бы слишком легко и попросту *неверно* сплавлять делёзовскую приверженность середине с двумя фигурами срединности, которые я описал выше. Меня беспокоит не столько содержание онтологии Делёза, сколько то, как она зачастую незаметно превращается в предписание к определенному стилю политики. Онтология, основанная на дифференциальной срединности, в сочетании с этикой, сплавленной с идеей добродетельного срединного пути, рискует невольно усилить нашу захваченность радикально-центристскими нормами и привычками: вещи как таковые всегда будут слишком нечеткими, чтобы их тотализировать, слишком множественными, чтобы организовать их под знаком универсального (даже конкретного универсального — такого, как капитал), точно так же, как бытие-между — партиями, перспективами или даже эффектами — будет неизменно превозноситься над определенностью решительной политической *позиции*. Этот резонанс, однако, возникает, только если выскоблить из Делёза его антикапиталистические политические инвестиции, которые сопутствуют его преданности новизне, становлению и изменению. Подобным жестом открывается возможность трансформации Делёза в изощренного метафизического пособника худших современных банальностей. «Истина где-то посередине»; «путешествие, а не пункт назначения, — вот, что важно»; «забудь о будущем — живи Настоящим»: сколько разговоров завершалось этими ужасающими клише — скверной метафизикой, переходой в неоспоримый здравый смысл?

Однако остается открытым вопрос о том, способен ли субъект Делёза на своих *собственных условиях* произвести те системные политические изменения, которые делёзовская работа в целом полагает необходимыми. Клэр Коулбрук пишет, что «во всем творчестве Делёза преобладает желание мыслить сингулярности <...>, а не орга-

низованные, управляемые, синтезированные целые, которые позволяют нам действовать эффективно и продолжать быть самими собой» (Colebrook 2006: 28) Является ли субъект, столь тесно связанный с производством нового, столь категорически противящийся самождественности, жизнеспособным или хоть сколько-нибудь эффективным политическим агентом? Возможно, политика, выдержанная в радикальном современном ключе — та, что вырабатывает последовательные стратегии, направленные на конкретные, ощутимые результаты, — требует некоего самоограничивающего упорства, целенаправленной стойкости и даже открытости скуке, которая очень мало похожа на ризоматическую интенсивность. Какой субъект нужен для того, чтобы снова и снова, без славы и новизны, выдерживать политические столкновения, терпеть обстоятельства, которые требуют чуть ли не количественной, арифметической выдержки? Что, если возделывание избитой старой территории, *рытьё траншеи* — это и есть предпосылка создания общества, которое институционализирует различие и инновацию (вместо того, чтобы отплачивать им всего лишь символическим уважением)? Что, если бы окостенение территории в знании и рутине — даже в данности мнения — было единственным эффективным инструментом борьбы с капитализмом, который не оставляет ничего неизменным и использует неконформизм как механизм подчинения? Что, если мы способны добраться до различия — до общества, которое спускает становление с привязи, — лишь опираясь на сияющую целенаправленность Закона? Иными словами: что, если бы условием онтологического бытия посередине могла быть только ориентация на цели и целенаправленное мышление, которое как раз таки откладывает в сторону блистательную имманентность «бытия посреди» всего этого?⁸ Может быть, «организованные, управляемые, синтезированные целые», которые «позволяют нам действовать эффективно» и «продолжать быть самими собой», являются не просто условием воспроизводства *status quo*, но и условием его отмены (Colebrook 2006: 28).

От ориентации на новизну к способности выносить нескончаемое однообразие: вероятно, это всего лишь случай замены одного состава политических персонажей — номада, шизофреника, аван-

⁸ Это, конечно, не замена априористического на глубоко эмпирическое: марксизм-ленинизм — если взять только один пример, — несмотря на все вражеские попытки превратить его в идеалистическую эсхатологию, всегда оставался эмпирической наукой о конъюнктуре, проверкой линий силы и сопротивления страт, игрой на грани различия между тем, что существует, и тем, что могло бы быть. В этом смысле нет большой разницы между марксистско-ленинской *Realpolitik* и тем, что под ней понимал Рохау: в обоих случаях действие происходит внутри того, что уже существует, постоянно переопределяя цели на основе толкования конъюнктуры.

гардного художника — другим. Эта сила выносливости может принять форму бадьюанской верности, но также способна воплотиться и в более прозаической фигуре, нежели его же играющий в кости активист. Или, скажем, активист в качестве модели будет функционировать при условии, что мы представим его делающим заметки на своем десятом за день заседании, а не обретающим — в неоклассическом духе — бессмертие на баррикадах. Именно такое направление намечает Джоди Дин, апеллируя к понятию товарища (Dean 2016) как деперсонализованного политического агента, который не более укоренен и не менее внутренне разделен, чем номад, но который при этом черпает силы во внеположенности коллективной, контингентной и в некотором смысле мирской Цели. Возможно, тот, кто нам сегодня нужен, больше похож на революционного бюрократа, нежели номада. Это была бы странная фигура повторения без новизны, фигура выносливости, рассчитанная на то, чтобы пройти через обыденность без утраты надежды или риска интернализации дистанции по отношению к геркулесовской воинственности прошлого.⁹ Можно было бы сказать, что политика — невеселый труд, тем более в мертвое время, предшествующее подлинно революционному периоду: сколько бы плясок мы ни пытались втиснуть в свою политику, на ее краю снова и снова будет появляться пустая ячейка интенциональной длительности, время количественного сложения. Вновь и вновь возобновляющийся спор за чашкой кофе; расплюснутая, сводящая с ума темпоральность дискуссионной войны; банальный труд по раздаче брошюр на углах улиц или подметанию пола в пыльном коммунистическом книжном магазине: где у Делёза отыскать такого субъекта — наполовину скучающего, наполовину рассеянного, не находящегося ни в настоящем, ни в будущем, — того, который, тем не менее, прилежно расставляет стулья для политического мероприятия, проводимого в подвале старой церкви? Деперсонализированный? Доиндивидуальный? Посткартезианский? Конечно, но этого субъекта все же очень трудно описать на языке номада или шизофреника. Является ли он субъектом познания или мысли, мнения или хаоса? Тодд Мэй пишет, что «Делёз связывает свою судьбу с номадами, с теми, кого неугомность толкает на странные авантюры, даже когда эти авантюры происходят в одном месте, как это случается с писателями и философами» [2005: 149]. Меня беспокоит не только зависимость подобного политического воображаемого от *данности странной авантюры*, но и скорость, с которой оно переходит от номада к философу и от шизофреника к (неизменно модернистскому,

⁹ Я уже писал о том, что бадьюанская концепция активиста не утратила своего значения, но неотделима от ограничений, поскольку опирается на коммунистические стратегии, разработанные в других местах (Pendakis 2014)

авангардному) художнику. Чтобы добраться до сути проблемы, нам нужно возобновить старую политическую дискуссию о взаимосвязи между средствами и целями, но также открыто отстаивать необходимость самих Целей как основной конститутивной единицы политического. Пусть зачастую и не выделяемые самим Делёзом, существуют три способа, которыми концепт становления фигурирует в его работах. Становление для Делёза — это а) онтология, б) фигура политической возможности и в) этическое действие (отношение между «самостью» и ее пределами). В своей первой ипостаси это дифференциальная онтология, описание вещей в самом общем из возможных смыслов; во второй — политическая стратегия, способ освобождения виртуального из плена суверенности актуального, а в третьей — саморазличение, предписание не поддаваться очевидности мнения и пассивно-агрессивным удобствам рутины. Слишком часто в дискурсе о Делёзе эти различные уровни смешиваются, что позволяет скрыть прямое (и подчас неразрешимое) напряжение между тремя указанными значениями.

Почему? Потому что мы все еще не знаем, является ли становление средством или целью и не оказывается ли становление, трактуемое как средство или самоцель, отрицающим самое себя. Иэн Бьюкенен прав: вы можете обнаружить у Делёза программу [Buchanan 2000: 197]. Я бы удвоил и расширил этот пункт: делёзианство следует активно трансформировать в программу, более того, наделить его величию и спецификой актуального политического Плана. Но что, если цель Делёза (Новая Земля на его языке, и транснациональный социализм на моем) может быть достигнута лишь неделёзианскими средствами? Этот раскол — между средствами и целями — глубоко оскорбляет постструктуралистскую доксу, исходящую из политической эффективности различия как такового. Тезис о том, что нечто возникает из собственной противоположности, разумеется, является контринтуитивным, но мы должны иметь в виду, что именно этот критический жест лежал в сердцевине ницшеанской генеалогии! В неутомимой одержимости гомологией между средствами и целями, различием как стратегией и различием как целью можно разглядеть старые пережитки религии, которая задает картину мира, где каждый элемент занимает должное место в упорядоченном целом и где вещи могут быть только (по видимости) тем, чем они являются (по сути). «Самая утопическая — но не единственная, — идея Делёза заключается в том, что можно мыслить иначе» (Buchanan 2000: 117). Совершенно верно. Но настаивать на способности человека думать иначе и даже философскими или практическими средствами отстаивать способность мысли отличаться от самой себя — не то же самое, что закладывать фундамент мира (собственно утопии), в котором эта способность институционально закреплена (не говоря уже о

мире, в котором люди адекватно одеты, накормлены, обучены, уважаемы и т. д.). Другими словами, иное мышление (мысль, которая всегда рискует соскользнуть в однообразие пустого формализма) само может оказаться препятствием на пути к построению общества, где думать иначе — это, в конечном счете, правило, а не исключение.

Перев. с англ. Дениса Шалагинова

Библиография

- Делёз, Жиль (2013). *Кино*. Москва: Ад Маргинем Пресс.
- Делёз, Жиль (2003). *Нищие и философия*. Москва: Ад Маргинем Пресс.
- Делёз, Жиль (1998). *Различие и повторение*. Санкт-Петербург: Петрополис.
- Делёз, Жиль (2017). *Спиноза. Практическая философия*. Москва: Институт общегуманитарных исследований.
- Делёз, Жиль и Феликс Гваттари (2008). *Анти-Эдип: капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория.
- Делёз, Жиль и Феликс Гваттари (2010). *Тысяча плато: капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория; Москва: Астрель.
- Делёз, Жиль и Феликс Гваттари (2009). *Что такое философия?* Москва: Академический Проект.
- Деррида, Жак (2007). *Диссеминация*. Екатеринбург: У-Фактория.
- Деррида, Жак (2012). *Поля философии*. Москва: Академический Проект.
- Нанси, Жан-Люк (2011). *Непроизводимое сообщество*. Москва: Водолей.
- Barthes, Roland (2005). *The Neutral*. New York: Columbia University Press.
- Buchanan, Ian (2000). *Deleuzism: A Metacommentary*. Durham, NC: Duke University Press.
- Buchanan, Ian, and Nicholas Thoburn (2008). *Deleuze and Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Colebrook, Claire (2006). *Deleuze: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.
- Culp, Andrew (2016). *Dark Deleuze*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dean, Jodi (2016). *Crowds and Party*. London: Verso.
- DeLanda, Manuel (2008). "Deleuze, Materialism and Politics." In *Deleuze and Politics*, ed. Ian Buchanan and Nicholas Thoburn, 160–78. Edinburgh: University of Edinburgh Press.
- Deleuze, Gilles, and Claire Parnet (2006). *Dialogues II*. New York: The Athlone Press.
- Lundy, Craig (2012). *History and Becoming: Deleuze's Philosophy of Creativity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- May, Todd (2005). *Gilles Deleuze: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pendakis, Andrew (2014). "Politics in the Wake of Actually Existing Zeal: Badiou, Bosteels, and the Question of Political Affect." *Politics and Culture*. Edition: The Politics of Alain Badiou. <https://politicsandculture.org/2014/09/01/politics-in->

the-wake-of-actually-existing-zeal-badiou-bosteels-and-the-question-of-political-affect.

Pendakis, Andrew (2017). "Dialectics of the Swing (Voter): Notes on the Formation of the Radical Centre." *Brock Review*. 13.1: 54–70.

Robespierre, Maximilien, Jean Ducange, John Howe, and Slavoj Žižek (2007). *Virtue and Terror*. London: Verso.

Samuelson, Paul (2008). "The Dynamic Moving Center." *Spiegel Online*. <http://www.spiegel.de/international/world/paul-samualson-the-dynamic-moving-centre-a-590034.html>.